



Danısname

e-ISSN: 2717-9974

www.danısname.com

Sayı/Issue: 8 (Mart/March 2024)

Yayıncı/Publisher

Küresel Güvenlik ve Strateji Derneği / gssi@gssinst.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University /

Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Osman Selvi / ORCID: 0000-0002-9004-8627 / osselvi@gmail.com

Editör/Editor

Prof. Dr. İlyas Canikli/ ORCID: 0000-0001-9340-7982/ ilyascanikli@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Editör Yardımcıları/Editorial Assistants

Arş.Gör. Hayriye Özlem Sürer / ORCID: 0000-0002-1945-3937 / hayriyeilahiyat57@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Yüksek Lisans Öğrencisi Merve Demiryürek / ORCID: 0000-0002-4570-9182/

mervedemiryurek4@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

İngilizce Dil Editörü/English Language Editor

Arş. Gör. Bilge Sever Kıyak/ ORCID: 0000-0001-5593-7675 / bsever@ybu.edu.tr

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Türkçe Dil Editörü/Turkish Language Editor

Arş. Gör. Hüseyin Şıra / ORCID: 0000-0002-7690-2217 / tosyevi@mynet.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

Basın ve İndeks Editörü/Press and Index Editor

Arş. Gör. Aygün Yılmaz Uzunöz/ ORCID: 0000-0002-3347-0776 / aygnylmz94@gmail.com

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University

e-ISSN: 2717-9974

Tasarım/ Design

Osman Selvi

Yayın Tarihi/ Publishing Date

20.03.2024

Adres/Address

Hacı Bayram Mah. Boyacılar Sok. No:14/2 Altındağ 06050 Ankara/Türkiye

Web: www.danısname.com

e-posta: bilgi@danısname.com

Danısname yılda iki defa yayınlanan hakemli bir dergidir/ *Danısname is a refereed journal and is published biennially*

**Alan Editörleri/Section Editors****Arap Dili/Arabic Language**

Arş. Gör. Mehmet CANDAN ORCID: 0000-0002-0154-8655
m.candan766@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt

İslam Mezhepleri Tarihi/History of Islamic Sects

Arş. Gör. Yusuf YAPICI ORCID: 0000-0002-3087-9680
yusuifyapici3801@gmail.com Ondokuz Mayıs Üniversitesi

İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Okan UZUNÖZ ORCID: 0000-0001-8295-5588
okan.uzunoz@hbv.edu.tr Ankara Hacı Bayram Veli

İslam Tarihi/History of Islam

Arş. Gör. Nisa Yağmur BOZOK ORCID: 0000-0002-2215-6095
nisayagmurbuzok@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Hadis/Hadîth

Arş. Gör. Musa EŞİT ORCID: 0000-0002-7100-2084
musaesit1@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Din Felsefesi/Philosophy of Religion

Arş. Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU ORCID: 0000-0002-2401-1666
haticekubrasengul@gmail.com Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Din Eğitimi/Religious Education Sociology of Religion

Arş. Gör. Yunus TÜKEN ORCID: 0000-0002-9192-2670
yunus.tuken@kilis.edu.tr Kilis 7 Aralık Üniversitesi

Din Sosyolojisi/Sociology of Religion

Abdullah YARGI ORCID: 0000-0001-9351-4622
abdullahyargi@outlook.com

Tefsir/Tafsîr

Arş. Gör. Ubeytullah ALTUNTAŞ ORCID: 0000-0001-6075-139X
ubeydullahaltuntas@gmail.com Gümüşhane Üniversitesi

Gümüşhane University
Arş. Gör. Ahmet Şehit Tuna / ORCID: 0000-0002-7365-4596/
astuna@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Kelam/Kalâm

Hatice Betül TURGANALİ ORCID: 0000-0001-6011-4163
betul.turganali@outlook.com İslam Düşünce Enstitüsü

İslam Hukuku/Islamic Law

Arş. Gör. Gamze ARSLAN ORCID: 0000-0001-8870-638X
gamzearslan92@hotmail.com Ankara Üniversitesi

İslam Felsefesi/Philosophy of Islam

Arş. Gör. Muhammed Abdullah HAKSEVER ORCID: 0000-0002-6624-5225
muhammedabdullah.haksever@asbu.edu.tr Ankara Sosyal

Türk-İslam Edebiyatı/Turkish-Islamic Literature

Bilimler Üniversitesi Social Sciences University of Ankara
Arş. Gör. Cihat EKİZ ORCID: 0000-0003-0642-2530
ekizc@ankara.edu.tr Ankara Üniversitesi

Ankara University

Yayın Kurulu/Editorial Board

Prof. Dr. Murat DEMİRKOL

ORCID: 0000-0002-1770-4288
murat60demirkol@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt

Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

ORCID: 0000-0002-7297-3325
ayildirim@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN

ORCID: 0000-0003-2899-9111
duralaroltu@hotmail.com

Ankara Üniversitesi Ankara University

Prof. Dr. Selim EREN

ORCID: 0000-0002-0130-3789
selim.eren@omu.edu.tr

Ondokuz Mayıs Üniversitesi Ondokuz Mayıs University

Prof. Dr. Süleyman AKYÜREK

ORCID: 0000-0002-8427-5030
akyureks@erciyes.edu.tr

Erciyes Üniversitesi Erciyes University

Doç. Dr. İlyas CANIKLI

ORCID: 0000-0001-9340-7982
ilyascanikli@gmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt

Üniversitesi-Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Bülent AKOT

ORCID: 0000-0001-9418-3140
bulentakot@hotmail.com Ankara Yıldırım Beyazıt

Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University

Doç. Dr. Hatice TOKSÖZ

ORCID: 0000-0002-0459-3152
toksozhatices@gmail.com Süleyman Demirel Üniversitesi

Suleyman Demirel University

Doç. Dr. Mehmet ULUKÜTÜK

ORCID: 0000-0002-9694-1344
ulukutuk27@hotmail.com Bursa Teknik Üniversitesi Bursa

Technical University

Doç. Dr. Hüseyin AKYÜZ

ORCID: 0000-0001-5633-3507
huseyinakyuz73@gmail.com Ankara Hacı Bayram Veli

Üniversitesi Ankara Hacı Bayram Veli University

Doç. Dr. Anar GAFAROV

ORCID: 0000-0002-3113-1287
a.philosophy@hotmail.com

Azerbaycan Milli İlimler Akademisi Azerbaijan National

Academy of Sciences

Dr. Öğr. Ü. Kubat Ali TOBCHUBAEV

ORCID: 0000-0001-9326-5988 ktopchubaev@gmail.com

Tokat GOP Üniversitesi Tokat GOP University

Dr. Öğr. Ü. Mehmet ERKOL

ORCID: 0000-0002-1363-1894

mehmeterkol@aku.edu.tr

Afyon Kocatepe Üniversitesi Afyon Kocatepe University

**Danışma Kurulu/Advisory Board**

Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ **ORCID:** 0000-0002-0754-9800
bkemikli@gmail.com
Bursa Uludağ Üniversitesi / Bursa Uludag University
Prof. Dr. Ömer Faruk TEBER **ORCID:** 0000-0002-3126-3802
omerfarukteber@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi / Akdeniz University
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ
ORCID: 0000-0002-2346-804X / s.mutekellim@gmail.com
Karabük Üniversitesi Karabuk University
Prof. Dr. İbrahim KUTLUAY **ORCID:** 0000-0003-3149-9556
ibrahim.kutluay@ikcu.edu.tr
İzmir Katip Çelebi Üniversitesi / İzmir Katip Celebi University
Prof. Dr. Mehmet EVKURAN **ORCID:** 0000-0001-8616-111X
mehmetevkuran@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi Hitit University
Prof. Dr. Mehmet ÜNAL **ORCID:** 0000-0002-7169-5757
munal@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Metin ÖZDEMİR **ORCID:** 0000-0001-5678-8579
metin.ozdemir@asbu.edu.tr Ankara Sosyal Bilimler
Üniversitesi / Social Sciences University of Ankara
Prof. Dr. Nuri ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-3233-9143
nadiguzel@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Adnan ADIGÜZEL **ORCID:** 0000-0002-4818-4051
adiguzela63@gmail.com / Eskişehir Osmangazi
Üniversitesi / Eskişehir Osmangazi University
Prof. Dr. Mustafa ÖZKAN **ORCID:** 0000-0001-6134-4518
mozkan@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi /
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Zeki Salih ZENGİN **ORCID:** 0000-0003-2354-8899
zsalihzengin@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Yakup CİVELEK **ORCID:** 0000-0002-3448-4723
yakup.civelek@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Özcan GÖNGÖR **ORCID:** 0000-0002-0775-023X
ogunyor@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Prof. Dr. Zekiye DEMİR **ORCID:** 0000-0003-4009-7751
zdemir@ybu.edu.tr Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Prof. Dr. Kadir GÜRLER **ORCID:** 0000-0002-6373-6424
kadirgurur@hitit.edu.tr
Hitit Üniversitesi / Hitit University
Prof. Dr. Rıza KARAGÖZ **ORCID:** 0000-0002-7268-6190
rkaragöz@omu.edu.tr
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University
Doç. Dr. Recep DEMİR **ORCID:** 0000-0002-7021-128X
recepdemir68@hotmail.com
Ondokuz Mayıs Üniversitesi / Ondokuz Mayıs University
Doç. Dr. Yusuf ŞEN **ORCID:** 0000-0002-6795-0161
ysen@bayburt.edu.tr
Bayburt Üniversitesi / Bayburt University
Doç. Dr. Tuğrul TEZCAN **ORCID:** 0000-0003-1751-203X
ttezcan@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi / Karabuk University
Doç. Dr. Osman ORUÇHAN **ORCID:** 0000-0002-2076-3182
osmanoruchan@gmail.com
Pamukkale Üniversitesi / Pamukkale University
Doç. Dr. Mustafa YİĞİTOĞLU **ORCID:** 0000-0001-6308-1475
mustafayigitoglu@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi / Karabuk University
Doç. Dr. Harun ŞAHİN **ORCID:** 0000-0003-2834-2339
sahinharun@gmail.com / Ankara Yıldırım Beyazıt
Üniversitesi / Ankara Yıldırım Beyazıt University
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN **ORCID:** 0000-0002-0228-5164
caglayanharun@gmail.com
Kırıkkale Üniversitesi / Kırıkkale University
Doç. Dr. Hamdi KIZILER **ORCID:** 0000-0001-9131-1645
hamdikiziler@karabuk.edu.tr
Karabük Üniversitesi / Karabuk University
Doç. Dr. Ferhat GÖKÇE **ORCID:** 0000-0002-8181-1088
fgokce@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University
Doç. Dr. Muhammed Ali YAZIBAŞI
ORCID: 0000-0003-0369-1217 / maliyazibas@ybu.edu.tr
Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi / Ankara Yıldırım
Beyazıt University
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YEMENİCİ **ORCID:** 0000-0002-7549-5074
ayemenici@ybu.edu.tr / Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
Ankara Yıldırım Beyazıt University

Danisname, Küresel Güvenlik ve Strateji Derneği tarafından yayımlanmaktadır.

Danisname, is published by Global Security and Strategy Institute, Ankara/Turkey.

Danisname, yılda iki kez yayımlanan (20 Eylül ve 20 Mart) hakemli bir dergidir

Danisname is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (20 September- 20 March).

Danisname; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşerî Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar.

Danisname; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.

Danisname yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için her-hangi bir ücret talep etmemektedir.

Danisname does not charge any article submission, processing charges, and printing charges from the authors.

Danisname'ye yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.

Danisname uses double-blind review fulfilled by at least two reviewers.

Online dergi açık erişimdir (CC BY NC).

The Electronic version of Danisname is Open Access (CC BY NC).

LOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

CLOCKSS: <https://danisname.com/danisname/gateway/lockss>

Dizinler/Indexes

Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 27.04.2022)

Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Accepted Date: 27.04.2022)



Danisname

e-ISSN: 2717-9974

www.danisname.com

Sayı/Issue: 8 (Mart/March 2024)

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden / *From The Editor*

EDİTÖRDEN.....	I
FROM THE EDITOR	II

Araştırma Makaleleri/Research Articles

İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: Hikmetü'l-İşrâk Ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil

The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminativist Philosophical Tradition: An Analysis within the Framework of Hikmat al-Ishrâq and its Commentaries

Hatice TOKSÖZ 3-31

İstikamet Ahlâkının Temelleri Ve Nihilizm Sorunu

The Basis Of Integrity And The Problem Of Nihilism

Mustafa ÜNVERDİ 33-56

Muharrem Hilmi Sırrî'nin Dîvân'ında Aşk Kavramı

The Concept of Love in Muharrem Hilmi Sırrî's Dîvân

Hüseyin KURT, Ömer Faruk YILMAZ 57-75

Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

According to Evliya Çelebi The Evaluation Of Kayseri in The 17th Century in Spatial Context

Sümeyye İclal ÖZMEN, Yasin YILMAZ 77-100

Kemalpaşazâde'nin Muğayyebât-I Hams Meselesine Yaklaşımı

Kemalpaşazade's Approach To The Muğhayyabât-i Khams Issue

Harun Şahin 101-128-

Hız. Muhammed'in Liderliğinde Öne Çıkan Manevi Değerler

Prophet Mohamed's Prominent Spiritual Values Regarding His Leadership

Fazilet Seçil KALYONCU

129-161

Kitap İncelemeleri/Book Reviews

Tasavvuf Bize Ne Söyler? Ömer Yılmaz , İstanbul: Sufi Kitap, 2020, 1.Baskı, 366 Sayfa," Isbn:978-625-7949-13-2.

What Tasavvuf Tell Us

Fatma Yavuz

163-169

EDİTÖRDEN

DANISNAME 8. SAYI

Araştırma ve yayın etiği konusunda ulusal ve uluslararası standartlara bağlı yayın yapan Dergimiz; Basın Kanunu, Fikir ve Sanat Eserleri Kanunu ile Yükseköğretim Kurumları Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Yönergesi'ne uyarak değerli yazarlarımız, editör ekibimiz ve okurlarımız sayesinde Mart 2024'te 8. sayısını çıkarmıştır. Danisname genç bir akademik dergi olmasına rağmen her aşamasında görev yapan yayın ekibimizin ve hakem hocalarımızın özenli ve özverili çalışmalarıyla, ayrıca takip eden okurlarımızın ilgisiyle göz dolduran bir seviye yakalamıştır. Bilindiği gibi bu gayretin sonunda Dergimiz "Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Kabul Tarihi: 27.04.2022)", indeksinde taranmaya başlanmıştır. Bu aşamadan sonra Dergimiz EBSCO Database ile resmi sözleşme imzalamış, listelere eklenmesi beklenmektedir. Ayrıca 08.02.2024'ten itibaren DOAJ Directory of Open Access Journal tarafından da taranmaya başlanmıştır. Bundan sonraki süreçlerde de müracaat edilen birçok indekste taranacağı ön görülmektedir.

Yazarlarımız Danisname Dergisinin 8. sayısında da çok sayıda makale göndererek katkı sağlamaya gayret etmişlerdir. Ancak hakemlerimizin özenli değerlendirmesi sonucu çok seçici davranılmış ve çıtanın daha da yükseltilmesi amacıyla hareket edilmiştir. Bu sayıda;

-Hatice TOKSÖZ'ün "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: Hikmetü'l-İşrâk ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil" başlığındaki İslam Felsefesi makalesi;

-Mustafa ÜNVERDİ'nin "İstikamet Ahlâkının Temelleri ve Nihilizm Sorunu" başlığındaki Kelam makalesi;

-Ömer Faruk YILMAZ'ın "Muharrem Hilmi Sırrı'nın Dîvân'ında Aşk Kavramı" başlığındaki Tasavvuf makalesi;

-Sümeyye İclal ÖZMEN'in "Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi" başlığıyla İslam Tarihi alanındaki makalesi;

-Harun ŞAHİN'in "Kemalpaşazâde'nin Muğayyebât-ı Hams Meselesine Yaklaşımı" başlığındaki Tefsir makalesi;

-Fazilet Seçil KALYONCU'nun "Hz. Muhammed'in Liderliğinde Öne Çıkan Manevi Değerler" başlığını taşıyan Din Psikolojisi alanındaki makalesi;

-Fatma YAVUZ'un Tasavvuf Bize Ne Söyler? başlığındaki kitap incelemesi yer almaktadır.

Bu sayının sizlere takdim edilmesinde emeği geçen bilim insanlarına, yayın ekibine, danışma ve hakem kurullarına ve alan editörlerimize teşekkür ederiz. Bundan önceki sayılarda olduğu gibi gelecek sayıda da bizlere emanet edeceğiniz emeklerinizi özenle koruyup geliştireceğimizi ifade etmek isteriz.

Prof. Dr. İlyas CANIKLI/Danisname Editörü

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

ilyascanikli@gmail.com/ORCID: 0000-0001-9340-7982 Ankara-2023

FROM THE EDITOR

DANISNAME 8TH ISSUE

Our journal, which publishes in accordance with national and international standards on research and publication ethics, published its 8th issue in March 2024, thanks to our valuable authors, editorial team and readers by complying with the Press Law, the Law on Intellectual and Artistic Works and the Directive on Scientific Research and Publication Ethics of Higher Education Institutions. Although Danisname is a young academic journal, it has achieved a remarkable level with the diligent and devoted work of our editorial team and professional referees who work at every stage, as well as the interest of our readers. As it is known, at the end of this effort, our journal has started to be followed and catalogued in index of "Ulrich's Periodicals Directory | ProQuest (Acceptance Date: 27.04.2022)". After this stage, our journal has signed an official contract with EBSCO Database and is expected to be added to the lists soon. It has also started to be followed and catalogued by DOAJ Directory of Open Access Journal as of 08.02.2024. It is foreseen that it will be scanned in many indexes applied in the following processes.

Our authors have endeavoured to contribute to the 8th issue of Danisname Journal by submitting many articles. However, as a result of the careful evaluation of our referees, we have been very selective and acted with the aim of raising the bar even higher. In this issue;

-Hatice TOKSÖZ's Islamic Philosophy article titled " The Relationship between Existence and Quaidity in the Illuminationist Philosophical Tradition: An Analysis within the Framework of Hikmat al-Ishrâq and its Commentaries" in Islamic Philosophy;

-Mustafa ÜNVERDİ's Theology article titled "The Fundamentals of The Ethics of İstikameth And The Problem of Nihilism";

-Ömer Faruk YILMAZ's Sufism article titled "The Concept of Love In Muharrem Hilmi Sirri's Dîvan";

-Sümeyye İclal ÖZMEN's article in the field of Islamic History with the title " Evliya Çelebi's Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context";

-Harun ŞAHİN's Tafsir article titled "Kemalpaşazade's Approach To The Issue of Muğayyebât-I Hams";

-Fazilet Seçil KALYONCU's " Prominent Spiritual Values in the Leadership of Muhammed (pbuh)" in the field of Psychology of Religion;

-Fatma YAVUZ's book review titled "What Does Tasavvuf Tell Us".

We would like to thank the scholars, the editorial team, the advisory and referee boards, and our field editors who contributed to the presentation of this issue to you. As in previous issues, we would like to express that we will carefully protect and develop your efforts that you will entrust to us in the next issue.

Prof. Dr. İlyas CANİKLİ/Chef Editor of Danisname

Ankara Yildirim Beyazit University

ilyascanikli@gmail.com/ORCID: 0000-0001-9340-7982

Ankara-2023

İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: *Hikmetü'l-İşrâk* ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil*

Hatice TOKSÖZ

Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi

Prof. Dr., Suleyman Demirel University

Faculty of Theology, Isparta/Turkey

ORCID: 0000-0002-0459-3152

Öz

Bu makalede, İslam metafizik düşüncesinin önemli bir meselesi olan varlık mahiyet ilişkisi, Sühreverdî'nin (ö. 587/1191) *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eseri ve onun üzerine Şehrezûrî (ö. 687/1288) ve Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311) tarafından yazılan şerhler çerçevesinde mukayeseli bir yöntemle tartışılacaktır. Sühreverdî'nin keşf ve sezgi yöntemini benimsediği hikmet öğretisi gerek onun eserlerine yazılan şerhler gerekse görüşlerine yapılan atıflarla süreklilik kazanmıştır. Filozof, eserlerinde hem Meşşâî felsefe geleneğini eleştirmiş hem de ondan istifade ederek kendi ontolojik ve epistemolojik sistemini kurmuştur. Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde ortaya koyduğu ontolojik sisteminde İbn Sînâ'nın "mevcûd" terimi yerine "nûr"u, "Vâcibü'l-Vücûd" yerine de "Nûru'l-Envâr"ı tercih etmiştir. Ancak Sühreverdî, İbn Sînâ felsefesinde geçen vücûd, mahiyet, şey, hakikat gibi kavramların aklî itibarlar olduğunu dile getirir. *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserin şârihleri Şehrezûrî ve Şîrâzî de her ne kadar İbn Sînâ terminolojisini kullansalar da varlık, mahiyet, hakikat gibi kavramların aklî itibarlar olduğunu söylerler. Benzer şekilde birlik (vahdet), imkân, zorunlu kavramları da aklî yüklemeldir. Çünkü İşrâkî geleneğine mensup bu düşünürlere

* Bu makale Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-İşrâk* Eseri ve Şerhlerinde Varlık-Mahiyet Problemi" başlıklı kitap bölümünün (Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde, Ankara: 2015) gözden geçirilmiş ve genişletilmiş hâlidir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hatice Toksöz).

Geliş/Received: 24 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 1 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Hatice Toksöz, İşrâkî Felsefe Geleneğinde Varlık Mahiyet İlişkisi: *Hikmetü'l-İşrâk* ve Şerhleri Çerçevesinde Bir Tahlil, Danisname 8 (Mart/March 2024), 3- 31 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843246>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

göre mezkûr kavramlar mutlak olarak alındığında farklı fertlere nispeti eşit şekillerde gerçekleşmektedir. Ayrıca İsrâk filozofları, İbn Sînâ'dan farklı olarak varlığın mahiyete ârız olmasının sadece zihni planda gerçekleşebileceği hususunda hemfikirdirler. Hem Sühreverdî'nin hem de şârihlerinin mahiyeti asıl ve temel kabul ettiği görülmektedir. Zira varlık (vücûd) kavramı hakkında mahiyet kavramından hareketle konuşulabilir. Sühreverdî, varlık kavramının aklı itibar olmasını bir başka yönden, yani nispet, bağ ve zât gibi anlamlarından hareketle açıklar. İbn Sînâ'nın imkânın mahiyetin bir gereği olduğu görüşünü, Sühreverdî, imkânın mahiyet için bir araz olduğunu söyleyerek eleştirir. Sühreverdî'ye göre imkân mahiyetin kendisiyle nitelendiği bir arazdır. İmkân, kendi zâtıyla var olan bir şey olmayıp, zorunlu varlık da değildir. Çünkü zorunlu kavramı da varlık ve imkân gibi itibarîdir. Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr olan Tanrı'da varlık mahiyet ayrımı söz konusu değildir. Ancak O'nun dışındaki varlıklarda sadece zihni planda varlık mahiyet ayrımı vardır.

Anahtar Kelimeler

İslam Felsefesi, İsrâkî Felsefe, *Hikmetü'l-İsrâk*, Sühreverdî, Varlık (Vücûd), Mahiyet.

The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition: An Analysis within the Framework of *Hikmat al-Ishrâq* and its Commentaries

Abstract

In this article, the relation between existence and quiddity, which is an important issue in Islamic metaphysical thought, will be discussed in a comparative method within the framework of al-Suhrawardî's (d. 587/1191) *Hikmat al-Ishrâq* and the commentaries written on it by al-Shahrazûrî and Qutbeddîn al-Shîrâzî. Suhrawardî's doctrine of wisdom, in which he adopted the method of discovery and intuition, gained continuity after him through the commentaries written on his works and the references to his views. In his works, the philosopher both criticized the Peripatetic philosophical tradition and established his own ontological and epistemological system by making use of it. In his ontological system presented in his work *Hikmat al-Ishrâq*, Suhrawardî prefers the term "nûr" instead of Avicenna's "mawjûd" and "Nûr al-anwâr" instead of "Wâjib al-wujûd". However, Suhrawardî states that concepts such as wujûd, quiddity, thing, and truth in Avicenna's philosophy are intellectual credentials. Shahrazûrî and al-Shîrâzî, the commentators of *Hikmat al-Ishrâq*, also state that concepts such as existence, quiddity, and truth are intellectual reputations, even though they use Avicennan terminology. Similarly, the concepts of unity (wahdat), possibility, and necessity are intellectual predicates. This is because, according to these thinkers belonging to the Illuminationist tradition, when these concepts are taken as absolute, their attribution to different individuals is realized in equal ways. Moreover, unlike Avicenna, the philosophers of Illuminationism agree that existence can only be realized in the mental plane. It is seen that both al-Suhrawardî and his commentators accept quiddity as essential and fundamental. This is because one can talk about the concept of existence (wujûd) in terms of quiddity. Avicenna's view that possibility is a necessity of quiddity, Suhrawardî criticizes

possibility as an accident for quiddity. According to Suhrawardī, possibility is an accident with which quiddity is characterized. Possibility is not something that exists by its own essence, nor is it necessary existence. This is because the concept of necessary is contingent like existence and possibility. According to Suhrawardī, there is no distinction between existence and essence in God, who is the Light of Light. However, in beings other than Him, there is a distinction of existence and essence only in the mental plan.

Keywords: Islamic Philosophy, Illuminationist Philosophy, Hikmat al-Isḥrāq, Suhrawardī, Existence, Quiddity.

Summary

In this article, the relation between existence and quiddity, which is an important issue in Islamic metaphysical thought, will be discussed in a comparative method within the framework of al-Suhrawardī's (d. 587/1191) Hikmat al-Isḥrāq and the commentaries written on it by al-Shahrazūrī and Qutbeddīn al-Shīrāzī. Suhrawardī's doctrine of wisdom, in which he adopted the method of discovery and intuition, gained continuity after him through the commentaries written on his works and the references to his views. In his works, the philosopher both criticized the Peripatetic philosophical tradition and established his own ontological and epistemological system by making use of it. In his ontological system presented in his work Hikmat al-Isḥrāq, Suhrawardī prefers the term "nūr" instead of Avicenna's "mawjūd" and "Nūr al-anwār" instead of "Wājib al-wujūd". However, Suhrawardī states that concepts such as wujūd, quiddity, thing, and truth in Avicenna's philosophy are intellectual credentials. Shahrazūrī and al-Shīrāzī, the commentators of Hikmat al-Isḥrāq, also state that concepts such as existence, quiddity, and truth are intellectual reputations, even though they use Avicennan terminology. Similarly, the concepts of unity (wahdat), possibility, and necessity are intellectual predicates. This is because, according to these thinkers belonging to the Illuminationist tradition, when these concepts are taken as absolute, their attribution to different individuals is realized in equal ways. Moreover, unlike Avicenna, the philosophers of Illuminationism agree that existence can only be realized in the mental plane. It is seen that both al-Suhrawardī and his commentators accept quiddity as essential and fundamental. This is because one can talk about the concept of existence (wujūd) in terms of quiddity. Moreover, al-Suhrawardī considers the concept of existence to be intellectual reputation in another way, namely, in terms of meanings such as relation, connection, and essence. For, according to Suhrawardī, existence is used either in the sense of relation, as when something is said to exist at a certain time or place, such as at home, in the bazaar, and in the mind; or in the sense of connection, as in the example of "Zayd is literate"; or in the sense of truth and essence, as in the concrete reality of a thing or itself. Avicenna's view that possibility is a necessity of quiddity, Suhrawardī criticizes possibility as an accident for quiddity. According to Suhrawardī, possibility is an accident with which quiddity is characterized. Possibility is not something that exists by its own essence, nor is it necessary existence. This is because the concept of necessary is contingent like existence and possibility. Because necessary is an attribute of existence. Just as it is said, "Existence is possible," similarly, "Existence is necessary." It can also be expressed in the form. Another issue that is analysed in Hikmat al-Isḥrāq

Toksöz, The Relationship between Existence and Quiddity in the Illuminationist Philosophical Tradition

and its commentaries is the idea that, as in Avicenna's philosophy, the distinction between existence and essence is realised not in God but in beings other than Him. According to Suhrawardī, there is no distinction between existence and essence in God, who is the Light of Light. However, in beings other than Him, there is a distinction of existence and essence only in the mental plan.

Keywords: Islamic Philosophy, Illuminationist Philosophy, Hikmat al-Ishrāq, Suhrawardī, Existence, Quiddity.

Giriş

İslâm düşüncesinde Meşşâî felsefe geleneğinden sonra ortaya çıkan en önemli hikmet öğretisi, Şehâbeddîn Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) kurucusu olduğu İşrâkî felsefe geleneğidir. Bu hikmet öğretisi, adını kurucusunun telif ettiği ve muhtevasında İşrâkî felsefenin ilkelerinin, yönteminin ve temel karakteristiğinin yer aldığı *Hikmetü'l-işrâk*¹ adlı eserden almaktadır. Bu hikmet öğretilerinde, bir taraftan İbn Sînâ ontolojisi ve epistemolojisine eleştiriler yöneltilirken, diğer taraftan onun sisteminden istifade edilmektedir. Ayrıca İşrâkî felsefe geleneğinde Meşşâî sistemdeki burhan ve kıyas yolunun yetersiz olduğu düşüncesinden hareketle, keşif ve sezgi yöntemi benimsenmiştir. Sühreverdî, bu durumu "Bu kitabımız bahs ve teellüh tâlipleri içindir."² cümlesiyle dile getirmektedir.

Sühreverdî'nin hikmet öğretisi, kendisinden sonra hem eserlerine yazılan şerhler yoluyla hem de görüşlerine referansla günümüze kadar takip edilmiştir. Sühreverdî'nin eserlerine şerh yazan İşrâkî felsefe geleneğinin önemli şahsiyetleri olarak Şemseddîn Muhammed eş-Şehrezûrî (ö. 687/1288), Sa'd İbn Mansûr İbn Kemmûne (ö. 683/1284), Kutbüddîn eş-Şîrâzî (ö. 710/1311), Celâleddin Devvânî (ö. 908/1501) ve "Molla Sadrâ" olarak bilinen Sadreddîn Şîrâzî (ö. 1050/1640) ön plana çıkmaktadır.³

¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk (The Philosophy of Illumination)*, nşr. ve İngilizce'ye çev. John Walbridge-Hossein Ziyâî, (New York: Brigham Young University Press, 1999). Sühreverdî'nin bu eseri Türkçe'ye tercüme yapılmıştır. Bu çevirilerden biri, Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk: İşrâk Felsefesi*, çev. Tahir Uluç, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2009), diğeri de Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk (İşrâk Felsefesi)*, nşr. ve çev. Eyüp Bekiryazıcı- Üsmetullah Sami, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015). Çalışmada hem neşirlerden hem de çevirilerden istifade edilmekle birlikte, hem Arapça hem İngilizce çevirisi olan New York (1999) neşri kullanılmıştır.

² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 4.

³ *Hikmetü'l-işrâk* adlı esere, ilk şerh yazan düşünür Şemseddin Muhammed b. Mahmûd eş-Şehrezûrî'dir. Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Hasan Ziyâî Terbeti, (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993). Ardından Kutbüddîn eş-Şîrâzî yazmıştır. Bk. Kutbüddin eş-Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-işrâk*, nşr. Abdullah Nûrânî, (Tahran: Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgâh-ı McGill Şube-i

Bu çalışmada, İslâm metafizik düşüncesinin ön plana çıkan meselelerinden birinin, varlık mahiyet ilişkisi tartışmasının İsrâk felsefesinin temel metinlerinde nasıl algılandığının ve yorumlandığının belirlenmesi amaçlanmaktadır. Belirlenen bu hedef doğrultusunda İsrâkî felsefe geleneğinde varlık mahiyet ilişkisine dair tartışmanın incelenmesi, elbette bu meselede önemli bir konuma sahip olan İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) fikirleriyle mukayese edilmeden mümkün olmazdı. Dolayısıyla çalışmanın sınırları çerçevesinde problem, Meşşâî felsefe geleneği ve onun karşısında İsrâkî felsefe geleneğinin temel metni olan *Hikmetü'l-İsrâk* ve onun Şehrezûrî ve Kutbüddîn Şîrâzî tarafından yazılmış şerhleri dikkate alınarak vazedilecektir. İslâm felsefesinde, bilhassa metafizik ile ilgili alanda varlık-mahiyet ilişkisi çok geniş ve farklı açılardan ele alınması gereken bir meseledir. Problemin merkezinde ise varlık ve mahiyet kavramlarının nasıl anlamlandırıldığı, iki kavram arasındaki ilişkinin nasıl gerçekleştiği, söz konusu kavramlarla ilgili tartışmaların hangi bağlama dayandırıldığı ve her iki kavramdan hangisinin asıl kabul edildiği gibi meseleler yer almaktadır. Ancak meseleyi sınırlandırmak amacıyla çalışmada, özellikle şu soruların cevabının aranması amaçlanmıştır:

a) İsrâk felsefesinde varlık ve mahiyet kavramları nasıl tasavvur edilmektedir?

b) Varlık-mahiyet ilişkisine dair İsrâkî gelenekte söz söyleyen düşünürlerin Meşşâî filozoflardan farklı bir yaklaşımı var mıdır?

1. Kavram olarak Varlık (*Vücûd*) ve Mahiyet (*el-Mâhiye*)

İslâm metafizik düşüncesinin temel meselelerinden biri olan varlık-mahiyet ilişkisinin daha iyi analiz edilebilmesi açısından öncelikle varlık ve mahiyet kavramlarının İslâm düşüncesinin Meşşâî ve İsrâkî ekollerinde nasıl algılandığının tespiti oldukça önemlidir. Dolayısıyla yukarıda dile getirilen sorulardan birincisinin cevabının arandığı bu kısımda İbn Sînâ ve Sühreverdî'nin felsefesinde varlık ve mahiyet kavramlarının anlamları üzerinde durulacaktır.

Tahran, 2002). Şîrâzî'nin şerhine XVI. yüzyılda Vedûd Tebrîzî tarafından bir ta'likat yazılmıştır. Şerîf Nizâmmeddin el-Herevî'nin de (*Envâriyye* adıyla bilinmektedir, dili Farsça'dır) *Hikmetü'l-İsrâk*'a bir şerh yazdığı bilinmektedir. Yine Necmeddin Hâccî Mahmûd Tebrîzî mezkûr esere bir şerh, Molla Sadrâ ise ta'lik yazmıştır. İlhan Kutluer, "Hikmetü'l-İsrâk", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/523-524; Fatma Turgay, *İsrâkî Felsefeye Misâl Âleminden Bakmak*, (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019), 19-21.

İslâm felsefesi geleneğinde varlık (*vücûd*) söz konusu olduğunda şüphesiz ilk olarak akla İbn Sînâ gelmektedir. Ancak İbn Sînâ'dan önce Fârâbî, (ö. 339/950) *Kitâbü'l-Hurûf* adlı eserinde “mevcûd” ve “vücûd” terimlerinden hareketle varlığı analiz etmektedir. Filozof, “var olan” anlamında “mevcut” kavramının “vücûd” ve “vicdân” kelimelerinden türediğini belirtmekte ve Yunanca'da “estin” ve Farsça'da “hest” terimlerinin Arapça'daki “mevcûd” ile aynı anlama sahip olduğunu dile getirmektedir.⁴ İbn Sînâ ise *eş-Şifâ: el-İlâhiyât*'ta “var olan” (el-mevcûd), “şey” (eş-şey') ve “zorunlu” (ez-zarûrî) kavramlarının insan zihninde ilk (bedihî) olarak resmedildiğini belirtir. Çünkü bu kavramlar, en genel ve en iyi bilinendir. Bu kavramların kendilerinden başka terimlerle açıklanması mümkün değildir.⁵ Bununla birlikte varlık (vücûd) terimine ilişkin her ne kadar farklı tanımlar yapılmış olsa da o, açık-seçik ve kendinde yeterlidir. Bu sebeple terimin açıklanması için başka herhangi bir terime ihtiyaç yoktur. Fakat var olan (mevcûd) teriminin anlamı dikkate alındığında, bu anlamın ifade edildiği önermede kullanılan hiçbir kavram ondan daha açık bir anlama sahip değildir. “İnsan mevcuttur.” şeklindeki bir önermede geçen “mevcûd” teriminin yerine başka herhangi bir kavramın kullanılması mümkün değildir. Oysa bu önermede insan için pek çok terim kullanmak mümkündür. Zira İbn Sînâ'nın da söylediği gibi, “var olan” (mevcûd) terimi aprioridir ve zihinde hemen belirginleşir.⁶ İbn Sînâ, mevcûd teriminin kendisi sebebiyle evvelî bir kavram olduğu hususunu, “Mevcûdun (varolanın) hakikati fâil (*etken*) veya münfail (*edilgen*) olmaktır.” şeklindeki bir yaklaşım örneğinden hareketle açıklar. Ona göre fâil veya münfail olma durumu varlığın hakikati değil, kısımlarıdır. Var olan (*mevcûd*) ise fail ve münfail olma durumundan daha öncelikli bilinendir. Nitekim pek çok insan, mevcudun fâil veya münfail olduğunu bilmeyebilir, ancak onun hakikatini tasavvur edebilir.⁷ Dolayısıyla fâil veya münfail olmak mevcudun kısımlarını açıklarken, onun hakikati hakkında bilgi vermez. Ancak diğer kavram ve terimler mevcûdun manasının zihinde belirginleşmesine ya da dikkat çekilmesine vasıta olur. Bu terimler insan

⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*, nşr. çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008), 49-50.

⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004), 1/27.

⁶ Ömer Mahir Alper, *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2010), 21-22.

⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/28.

zihninde hiç bilinmeyen bir manayı bilinir hale getirmez. Çünkü bu terimler, yalnızca bilinen eşyanın zihinde canlanması hususunda bir uyarı ve dikkat çekme niteliğine sahiptir. Bu manada teknik olarak mevcûd terimi apriori olduğundan onun öğrenilmesi durumu söz konusu olamaz. Çünkü öğrenme, bilinenden hareketle bilinmeyenin bilgisine ulaşılma şeklinde gerçekleşir. Bu durumda bazı temel kavramların bilinmesi neticesinde diğerlerinin de öğrenilmesinden bahsedilebilir.⁸

Var olan (mevcûd) teriminin genel ve kapsayıcı niteliğine dikkat çeken İbn Sînâ, kavramın cins ve faslının olmadığını, kapsamına giren varlıklara eşit olarak yüklenmediğini, ancak ontolojik anlamda terimin öncelik ve sonralıkta müşterek bir manaya sahip olduğunu dile getirir. Buna göre mevcûd terimi hem cevher olmaklığı hem de ondan sonra gelen anlamları içerir. Çünkü mevcûd terimi, bütün varlıkları kapsayacak şekilde tek bir anlamdır. Daha sonra da her bir varlığın zâtına özgü arazlar bu tek anlama ilişir.⁹

Ontolojik sistemini nûr ve işrâk kavramlarından hareketle inşa eden¹⁰ Sühreverdî, felsefî düşüncesini *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserinde -ki sistemin adı eserin adıyla aynıdır- vâzetmiştir. Sühreverdî, nûru “özü gereği zâhir, kendisinden daha açığı ve daha fazla tanınanı olmayan şey”¹¹ şeklinde tarif etmektedir. Nûr, bu niteliği sebebiyle diğer zuhurların kaynağı konumundadır. İsrâkî felsefede varlık, nûra; yokluk ise zulmete karşılık gelmektedir. Bu bağlamda Nûru'l-Envâr (Nûrlar Nûru) ise bütün var olanların sebebi, yani onları varlığını yokluğuna tercih eden Tanrı'dır ve O bütün nûrların kaynağıdır.¹² Esasen İslâm düşünce geleneğinde nûr terimini bir nazariye içinde zikreden Gazzâlî (ö. 505/1111) olmuştur. Nitekim o, *Mişkâtü'l-envâr* adlı eserinde “Güneş gibi kendisi vasıtasıyla başka şeylerin

⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/27-28; Alper, *Varlık ve İnsan*, 22-23.

⁹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/32. Burada İbn Sînâ'nın metinlerinde geçen vücûd ve mevcûd terimlerinin anlamlarına dikkat çekmenin önemli olacağı kanaatindeyiz. Arapça vücûd teriminin karşılığı Türkçe'de “varlık”; mevcûd teriminin de “var” şeklinde kullanılmasının uygun olduğu düşünülmektedir. Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 24, 37; Kemal Sözen, *Leokerî'de Tanrı Tasavvuru*, (Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007), 42, 47.

¹⁰ İlhan Kutluer, “Sühreverdî, Maktûl”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/39; a. mlf., *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2013), 95-128.

¹¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 76; Şîrâzî, *Şerhu Hikmetü'l-İsrâk*, 275.

¹² Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 76-77.

görülmesini sağlayan”¹³ şeklinde tanımladığı nurun, halk için, seçkinler ve seçkinler içinde de en seçkinler için olmak üzere üç farklı anlamı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira ona göre nurun halk için olan ilk anlamı “açığa çıkarmak” iken, seçkinler için olan daha ileri anlamı ise nurun derecelerini ve hakikatini bilmek, en yüce ve en kuşatıcı nurun Tanrı olduğunu bilme imkânı verir. Bu çerçevede Gazzâlî, tek ve hakîki nûrun Tanrı olduğunu belirtmektedir. Düşünüre göre Tanrı’nın dışındaki nurlar, mecazî şeklinde adlandırılabilir. Tanrı’nın dışındakiler, sahip oldukları nitelik sebebiyle de “zuhûr” olarak da isimlendirilebilir.¹⁴

Sühreverdî’nin sisteminde nûrun hakikati basittir ve en belirgin olduğundan dolayı onun farklı bir terim ile açıklanması söz konusu değildir. Bu niteliğinden dolayı nûr ile ilgili idrâk de fitrîdir ve diğer her şey, bu nûr aracılığıyla bilinmektedir. Bu sebeple nûr, var olan her şeyin ilkesi konumundadır. Dolayısıyla Sühreverdî’nin ontolojik sisteminde, İbn Sînâ’nun mevcûd terimine karşılık, nûr kavramını tercih etmesinde nûrun özü itibariyle ve diğer varlıkların ise onun sebebiyle apaçık (zâhir) olma niteliği olduğu söylenebilir.¹⁵ Nitekim eserlerindeki üslup ve kavram tercihlerinden İbn Sînâ felsefesine vukufiyetlerinin boyutları anlaşılabilir Şehrezûrî ve Kutbüddin eş-Şîrâzî’nin de nûrun zikredilen özelliğini mevcûd terimiyle açıkladıkları göze çarpmaktadır.¹⁶

İslâm felsefesinin bir diğer önemli kavramı olan mahiyet ise felsefi anlamda “bir şeyi o şey yapan şey”¹⁷ olarak tarif edilmektedir. İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*’ta bedihî olarak ifade ettiği “şey” kavramını mahiyet ile

¹³ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr (Varlık-Bilgi-Hakikat)*, nşr. ve çev. Mahmut Kaya, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2016), 35.

¹⁴ Gazzâlî, *Mişkâtü’l-envâr*, 34, 44.

¹⁵ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 77; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 286; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti’l-İşrâk*, 276; Ahmet Kâmil Cihan, “Sühreverdî’nin Nûr Anlayışı”, *İslâm Felsefesinin Sorunları*, (Ankara: Elis Yayınları, 2003), 127-128.

¹⁶ İşrâkî felsefede nûr kavramı ile İbn Sînâ’nın mevcûd kavramının bir mukayesesi için bkz. Hatice Toksöz, “İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbüddin eş-Şîrâzî Yorumu ve İbn Sînâ İle Mukayesesi”, *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala, (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014), 391-410.

¹⁷ Seyyid Şerîf Cürçânî, *Şerhu’l-Mevâkıf*, çev. Ömer Türker, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 1/587; a. mlf., *Kitâbü’t-Ta’rîfât*, (Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985), 195. Aynı tanımı Sühreverdî de zikreder. Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğr., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 43.

ilişkilendirerek “bir şeyin sahip olduğu hakikat” (mâhiyye) ¹⁸ şeklinde tanımlar. Filozof, *Medhal*'de her şeyin, onu o yapan bir mahiyeti olduğunu söylemekte ve mahiyeti de o şeyin hakikati, hatta zatı olarak tarif etmektedir. Ona göre bir şey, bazen mutlak olarak tek bir anlamı ifade eden tek bir zata sahiptir. Bu bir olan zatın mahiyeti ise, bir araya gelmek suretiyle tek bir şeyin zatını oluşturan çok anlam sayesinde değildir. Bazen ise bir şeyin zatının bir olması mutlak değildir. Bu durumda o şeyin varlığının hakikati, bir araya gelerek o zatın mahiyetini meydana getiren şeylerden ve anlamlardan oluşmaktadır. Bu duruma örnek olarak insan verilebilir.¹⁹ Hem *el-İlâhiyyât*'ta hem de *Medhal*'de şeylerin mahiyetinin bazen şeylerin dış dünyadaki varlıklarında bazen de tasavvurda (düşüncede) olduğunu söyleyerek üç şekilde değerlendirildiğini belirtir. Birincisinde mahiyet, sırf kendi olmaklığı bakımından değerlendirilir. İkincisinde, yani dış dünyada olması bakımından mahiyete dış dünyadaki varlığa özgü birtakım arazlar ilişir. Üçüncüsünde, yani tasavvurda olması bakımından ise mahiyete zihinde olan varlığa özgü olan arazlar ilişir. Zihinde olan varlığa ilişkin arazlar, vaz'etme, yükleme, yüklemdeki tümellik, tikellik, yüklemdeki zâtilik ve arazîlik şeklinde zikredilebilir.²⁰

İbn Sînâ'ya göre bir şeyin mahiyetine delalet eden anlam, o şeyin, sayesinde o şey olduğu manaya delalet edendir. Bir şeyin ne ise o olması, o şeyin hem başkalarıyla ortak olduğu hem de kendi zâtına özgü niteliklerin bir bütün olmasıyla tamamlanır. Örneğin, insan sadece canlı olma niteliği ile “ne ise o” olmaz. Çünkü bu şekilde olsaydı canlılık özelliğinin insanlığı meydana getirmiş olması gerekirdi. Hâlbuki insan varlığının ne ise o olabilmesi için canlılık özelliği, tek başına yeterli değildir. Başka bir ifadeyle bir şeyi o şey yapan nitelik, bazen bu varlığın bu varlık olarak meydana gelmesini mümkün kılmaz. Dolayısıyla bir şeyin ne kendine özgü ne de başkaları ile ortak bir niteliği o şeyin mahiyetidir. Aksine söz konusu nitelik, mahiyetin sadece bir parçasıdır.²¹

Sühreverdi ise *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde mahiyetin, kavram olarak bir

¹⁸ İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/29; Robert Wisnovsky, “İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar”, çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 26 (2004/1), 92; a. mlf., *İbn Sînâ Metafizigi*, çev. İbrahim Halil Üçer, (İstanbul: Klasik Yayınları 2010), 201-202.

¹⁹ İbn Sînâ, *Medhal*, *Mantığa Giriş*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22.

²⁰ İbn Sînâ, *Medhal*, 7-8; a. mlf., *Metafizik*, 1/29.

²¹ İbn Sînâ, *Medhal*, 30-31.

tanımını yapmaksızın 'mahiyet' yerine 'hakikat' kelimesini kullanmakta ve hakikati de basit ve bileşik olmak üzere ikiye ayırmaktadır. O, bileşik hakikate 'hayvan'ı örnek verir. Çünkü zihin, hayvanı bileşik olarak, yani cisimden ve canlılığını gerektiren bir şeyden oluşmuş olarak algılar. Zihinde cisim kavramı, hayvan kavramından daha genel olduğundan dolayı cisim “genel cüz”, hayvana ait olan hayvanın canlılığını gerektiren şey ise “özel cüz” olarak adlandırılır.²² Şehrezûrî, Sühreverdî gibi 'hakikat' kelimesini kullanırken, Kutbüddîn Şîrâzî onlardan farklı olarak 'mahiyet' kelimesini tercih etmiştir. Şîrâzî'ye göre mahiyet ister zihinde ister dış dünyada olsun ya basittir ya da bileşiktir. Basit mahiyete Tanrı'yı (el-Bârî) örnek olarak veren Şîrâzî, bileşik mahiyete ise hayvan örneğini verir. Zira Tanrı basittir, O'nda herhangi bir şekilde cüzün olması mümkün değildir. Dolayısıyla basit mahiyet ile akılda herhangi bir cüzü olmayan kastedilir. Oysa bileşik mahiyete sahip varlıklar için akılda bir bölümlenme, yani cüzler söz konusudur.²³

Mahiyet kavramını farklı açılardan ele alan Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk*'te üzerinde durduğu önemli hususlardan birisi, mahiyetlerin nasıl bilinebileceği problemidir. Başka bir ifadeyle, dış dünyada var olan bir nesne hakkındaki bilgi nasıl elde edilebilir? İnsanın bilgisini fitrî ve fitrî olmayan şekilde ikiye ayıran Sühreverdî'ye göre eğer bir şey, işaret etmek, anlatmak veya müşahade ile bilinmiyorsa, ancak bilinen başka şeyler aracılığıyla bilinebilir.²⁴ Yine Sühreverdî, bir şeyi bilfiil görmeden, sadece sözle o şeyin hakikatının bilinmesinin imkânsız olduğunu ifade etmektedir. Bu konuda Anka kuşu örneğini veren Sühreverdî, hiç Anka kuşu görmeyen bir kimsenin, varlığını bilmiş olsa dahi, Anka kuşunun özellikleri kendisine ne kadar anlatılırsa anlatılsın, yine de bu kimsenin kuşu tam olarak bilmesinin mümkün olmadığını söylemektedir.²⁵ Sühreverdî, bir şeyin mahiyetine delâlet eden sözle bilmenin mümkün olmadığını söylemektedir. Başka bir ifadeyle, bir şeyi, hadd (tanım) veya resm ile bilmek mümkün

²² Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 6; Meşşâî tanım teorisine ciddi eleştiriler yönelten Sühreverdî'nin tanım yaparken, Meşşâî terminolojiden de özenle kaçındığı dikkat çekmektedir. Örneğin, “zâtî” yerine “cüz”, “cins” yerine “genel cüz”, “fasıl” yerine “özel cüz” ifadelerini kullanmaktadır. Bk. Tahir Uluç, *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 44 vd.

²³ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 42-43; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 44.

²⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 8.

²⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 37.

görünmemektedir. Esasen bu noktada Sühreverdî'nin İbn Sînâ'nın hadd ve resm tarifini eleştirdiği görülmektedir. Sühreverdî, tanımda geçen lafızla o şeyin zatî nitelikleri ve hakikatının ne olduğuna dair bilgi verildiğini belirtir. Zira bu lafız şeyin niteliklerine ve hakikatine dâhil olan şeyleri ifade etmektedir. Yine Sühreverdî, bir şeyi arazlarıyla ve hakikatine dâhil olmayan arazlarıyla tanıtan resm (betim)²⁶ tarifini de eleştirir. "Cisim" örneğini veren Sühreverdî'ye göre Meşşâilerin bazıları, cismin cüzlerden oluştuğunu iddia eder, diğer bazıları cismin cüzlerden oluştuğu konusunda şüphe eder ve bir kısım düşünürler de cismi oluşturan cüzleri tamamen inkâr eder. Cisim kavramı ise ancak hissedilebilir gereklerinin (lâzimelerinin) toplamına işaret eder. Fakat Sühreverdî, cismin cisimsel hakikatlerin cüzlerinden herhangi birisi olması durumunda insanların söz konusu hakikatlerden kendilerine görünen kısmını idrak edebileceğini söyler. Bu durum ise sadece duyulur nesnelere aittir. Duyu güçleriyle kendisi hakkında hiçbir bilgi alınamayan varlıklar için ise durum farklıdır. Mesela, insanı insan yapan hakikat nedir? Sühreverdî, mezkûr sorunun cevabının Meşşâî filozoflarının önde gelenleri için bile bilinemez olduğunu belirtmekte ve Meşşâî filozofların insan için "düşünen hayvân (el-hayvânü'n-nâtık)" şeklinde yaptıkları tanımın kabul edilemeyeceğini dile getirmektedir. Çünkü ona göre düşünmek insanın hakikatine nispetle arızîdir ve hakikatinden sonra gelir. Ayrıca insanın kurucu öğelerinden biri olan nefis, bunların ilkesidir, ancak levâzımları ve ârazlarıyla bilinir. Şu hâlde insana en yakın olan nefis, ancak bu şekilde bilinmesi mümkün olurken, insan hakkında başka şeyleri bilmek daha da zorlaşmaktadır.²⁷ Buradan hareketle, Sühreverdî'nin Meşşâî filozoflara ait "bilinmeyenlere (mechûl) ancak bilinenlerden (ma'lûm) hareketle ulaşılabileceği"²⁸ düşüncesini kabul etmeyip eleştirdiği görülmektedir. Çünkü ona göre bir kimse, bilmediği bir nesneye ait zâtî niteliği, başka bir şekilde bilmiyorsa öğrenmesi imkân dâhilinde değildir. Ayrıca söz konusu zâtî nitelik bir başka yerden bilinirse de o nesneye ait bir tanım olmaz. Dolayısıyla bir nesneye ait zâtî nitelik, kendine has duyularla görünen ve bilinen değilse, bilinmemeye devam eder. Dolayısıyla Sühreverdî'ye göre bir

²⁶ İbn Sînâ, *Medhal*, 42; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 9.

²⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 9-10; a. mlf., *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019, 52-53; krş. İbn Sînâ, *Medhal*, 41-42.

²⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 10; İbn Sînâ, *II. Analitikler (Burhân)*, nşr. ve çev. Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006), 22 vd.

şeyin hakikati, ancak o şeyin bütün zâtî niteliklerinin bilinmesi durumunda idrak edilebilir. Ayrıca Sühreverdî, dış dünyada var olan bir nesnenin tanımı yapılırken o nesneye ait özelliklerle değil de genel niteliklerle tanım yapılırsa tanımlanmış olmayacağını belirtmektedir.²⁹ Bu durumu Sühreverdî şu şekilde ifade etmektedir:

“Bir şeyin hakikati ancak o şeyin bütün zâtî unsurları bilindiğinde bilinir. Bir başka zâtî unsur var olur ve onun bilinmediği ihtimali söz konusu olursa, o şeyin hakikatının tam olarak bilindiği söylenemez.”³⁰

Görüldüğü üzere Sühreverdî'ye göre, Meşşâî filozofların yaptığı gibi bir tanım yapmak imkânsızdır. Ona göre bir şeyin tanımının yapılabilmesi, tanımı yapılacak olan şeyin dış dünyada mevcûd olmasını gerektirir. Ayrıca somut gerçeklikte mevcûd olan şeyin ise bir yönüyle değil, bütün özellikleri göz önünde bulundurularak tanımlanabileceği ortaya çıkmaktadır. Ancak dış dünyadaki bir varlık hakkında en genel olarak iki soru sormamız gerekir. Var mıdır? Bu nedir? Mezkûr sorulardan ilki nesnenin var olup olmadığı ile ilgili, ikincisi de onun ne'liği, yani ne olduğu hakkındadır. Dolayısıyla somut gerçeklikte bir şeyin var olduğu tespit edildikten sonra onun mahiyeti ile ilgili bilgi sahibi olmak mümkündür. Fakat burada üçüncü bir soru daha gündeme gelmektedir. Varlık ve mahiyet arasında nasıl bir ilişki söz konusudur?

2. Varlık Mahiyet İlişkisi

İslâm metafizik düşüncesinde en çok tartışılan problemlerden biri, hiç kuşkusuz varlık-mahiyet ilişkisidir. Tartışmanın birbiriyle ilişkili farklı boyutları olmakla birlikte en temelde, varlığın mı yoksa mahiyetin mi asıl olduğu meselesinin yer aldığını söylemek mümkündür. Tartışmanın zemininde ise İbn Sînâ'nın metafizik/ontoloji anlayışında problemi ortaya koyuş tarzı ve kavram tercihleri bulunmaktadır. Ancak konuyla ilgili her ne kadar İbn Sînâ'nın görüşleri ön plana çıkmış olsa da meselenin zemininde Fârâbî'nin tezlerinin varlığı unutulmamalıdır.

Varlık-mahiyet ilişkisi hakkında birtakım çalışmalar, varlık-mahiyet ayrımının esas itibarıyla Antik Yunan felsefesine değil İslâm düşüncesinin erken dönemlerine, yani 9. ve 10. yüzyıllara dayandırırmaktadır.³¹ Aristoteles,

²⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 10-11.

³⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 11.

³¹ Ömer Mahir Alper, “İbn Sînâ'da Tanrı'nın Karutlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7, 2003, İstanbul, 2003, 62; Toshihiko Izutsu, İslâm'da varlık düşüncesini incelediği çalışmasında varlık ile mahiyet ayrımının ilk defa Aristoteles'te Platon'un idealarını

İkinci Analitikler kitabında bir şeyin mahiyetinin ne olduğunu sorgulamadan önce varlığını bilmemiz gerektiği hususunu vurgular. Zira bir şey var olmadan o şeyin mahiyetinin bilinmesi mümkün değildir. Ancak yine de bir şeyin varlığı ile tabiatı birbirinden farklıdır. Nitekim Aristoteles de insanın tabiatı ile var olmasının birbirinden farklı olduğunu iddia eder.³² Aristoteles, varlık-mahiyet ilişkisiyle ilgili olarak varlık ve mahiyetin bir ve aynı olduğu görüşündedir. Fakat bu aynılık, ilineksel manada değildir. Esasen bir varlığın ne olduğu hakkındaki bilgi, aynı zamanda onun mahiyetine ilişkin bir bilgidir.³³ Fârâbî ise *Kitâbu'l-Hurûf*'da varlık-mahiyet ayrımına değinerek, cevheri, mahiyet sahibi şeyin mahiyeti olarak tanımlamaktadır.³⁴

İslam düşünce geleneğinde ilk defa Fârâbî tarafından ileri sürülen varlık mahiyet ayrımını İbn Sînâ'nın geliştirdiği görülmektedir. İbn Sînâ, varlık mahiyet ilişkisini vâcib-mümkün kavramları ekseninde "üçgen" örneğinden hareketle açıklar. Filozofa göre bazen bir şeyi bilebiliriz, ancak onun dış dünyada (fi'l-a'yân) bulunup bulunmadığı hakkında şüphe ederiz. Örneğin, zihinde üçgenin mahiyeti hakkında bir bilgi vardır, fakat gerçekte zihinde mahiyet şeklinde bilinen üçgenin dış dünyadaki varlığı şüphelidir. Zira mahiyeti itibarıyla bilinen üçgen ile dış dünyada varlığı hakkında şüphe edilen üçgen bir ve aynı değildir.³⁵

İbn Sînâ, Aristoteles'te olduğu gibi, metafizik tartışmalarının merkezine somut gerçeklikte bilfiil var olanı (mevcûd) konumlandırmakta ve bizzat dış gerçeklikte var olan somut nesneden hareketle mevcûd kavramının tahlilini yapmaktadır. Dış gerçeklikte var olan nesnelere mürekkep olduğunu ifade eden filozof, var olan her bir nesnenin diğerleri ile ortak yönünün varlığı (vücûd), diğerlerinden ayıran niteliğinin de mahiyeti olduğunu söylemektedir. İbn Sînâ'nın bu şekilde somut gerçeklikteki mevcut varlıkta vücûd-mahiyet ayrımını yapması, aynı zamanda onun konuyla ilgili iki

eleştirdiği bölümde zımnen geçtiğinin söylenebileceğini ifade etmekle birlikte, o da söz konusu ayrımın ilk defa Fârâbî'de geçtiği düşüncesindedir. Bkz. Toshihiko Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, çev. İbrahim Kalın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 132; Wisnovsky, *İbn Sînâ Metafiziği*, 195-196.

³² Aristoteles, *İkinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951), 7.

³³ Aristoteles, *Metafizik*, çev. Ahmet Arslan, (İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985), 330-332, 1031^b.

³⁴ Fârâbî, *Harfler Kitabı*, 44.

³⁵ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbihât (İşaretler ve Tembihler)*, nşr. ve çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 126.

yaklaşımının olduğunu gözler önüne sermektedir. Bunlardan biri, İbn Sînâ'nın küllîler meselesi bağlamında ortaya attığı *küllî-i tabîi* kavramıdır. Mezkûr kavram, vücûd ile nitelenerek, dış gerçeklikte fiilen var olan bir mahiyet şeklinde anlaşılmaya müsaittir. Ancak İbn Sînâ, aklın zihin dışında, somut bir nesneyi tahlil etmesi durumunda, bu nesnede var olan mahiyetin üç farklı (*i'tibâr*) şekilde ele alınabileceğini söylemektedir. Buna göre; (a) tüm zâhirî taayyünlerden bağımsız olarak mutlak bir saflık hali ki, bu *küllî-i tabîi* kavramına karşılık gelmektedir. (b) Dış dünyada cüz'î varlıklar şeklinde gerçekleşmiş olarak, (c) zihinde canlandırılmış olarak ele alınabilir.³⁶

Varlık-mahiyet ilişkisine dair İbn Sînâ'nın ikinci yaklaşımı ise varlığın mahiyete *âriz olmasıdır* (*urûz*).³⁷ Ona göre her bir nesnenin hem mahiyeti hem de vücûdu vardır. Ancak dış dünyadaki varlığın mahiyeti vücûdunu tazammun etmez ve vücûd mahiyetin kurucu unsuru da değildir. Aksine vücûd mahiyet âriz olandır.³⁸ İbn Sînâ'nın dış gerçeklikte vücûdun mahiyete âriz olduğu düşüncesi beraberinde, bu nesnenin ontolojik yapısı itibariyle iki farklı gerçekliği, yani vücûd ve mahiyeti ihtiva edip etmediği tartışmasını getirmektedir. Başka bir ifadeyle, şayet dış dünyada nesne sahip olduğu iki mefhumdan birine karşılık gelen tek bir gerçekliğe sahip olursa, diğer mefhum hiçbir gerçeklik ihtiva edemez mi? Esasen bu düşünce İbn Sînâ'nın varlık mahiyet ilişkisinde dair düşüncelerinin neticesinde ortaya çıkan vücûdun mu, yoksa mahiyetin mi asıl olup olmadığı tartışmasıdır. Varlık-mahiyet ilişkisi problemini İbn Sînâ'nın "asâlet" kavramına başvurmaksızın ele almasına rağmen, onun söz konusu ilişkiyi açıklamadaki muğlak ifadelerinin ve kavram tercihlerinin sonraki İslâm düşünürleri tarafından farklı şekillerde algılanmasına yol açtığı ve beraberinde günümüze kadar devam eden tartışmalara neden olduğu görülmektedir. Hatta konuyla ilgili üç farklı yaklaşımdan söz edilebilir. Bunlar;

(a) Hem vücûd hem de mahiyet asıldır.

(b) Vücûd asıl, mahiyet *i'tibarîdir*.

(c) Mahiyet asıl, vücûd ise *i'tibarîdir*.

Bu şıklardan birincisini savunmak imkânsızdır. "*Asaletü'l-vücûd*" şeklindeki ikinci görüşü en sistematik bir şekilde Molla Sadrâ'nın savunduğu

³⁶ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 120-121.

³⁷ İbn Sînâ, *Metafizik*, nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 2/91; Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 122.

³⁸ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât*, 131.

görülmektedir.³⁹ “*Asaletü'l-mahiyye*” şeklindeki üçüncü görüşü ise Sühreverdî savunmuştur. Ancak mezkûr görüşler hakkındaki tartışma sadece savunucuları ile sınırlı olmayıp hala İslâm düşünce geleneği içinde tartışılma devam edilmektedir.⁴⁰

Varlığın mahiyete *âruz* (*urûz*) olması, İbn Sînâ'nın düşünce sisteminde zorunlu-mümkün ayrımı açısından düşünüldüğünde varlık mahiyet ilişkisinde belirleyici olmaktadır. Çünkü filozof, varlık mahiyet ayrımını mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadır.⁴¹ Bunun temel amacı, mümkün varlıkların ma'lûl olduğunu, var olmada Zorunlu Varlık'a muhtaç olmalarını ve hakîki fâil sebep olan Tanrı'nın ise varlığında hiçbir şeye muhtaç olmayıp, asla ma'lûl olmayacağını vurgulamaktır.

Fârâbî ve İbn Sînâ gibi, Meşşâî filozoflar tarafından ileri sürülen ve geliştirilen varlık ile mahiyet ayrımı, öncelikle teselsül fikrine yol açtığı düşüncesinden hareketle İsrâkî filozoflar tarafından eleştirilmiştir. Zira İsrâkî filozoflar, mahiyetin temel kavram olduğu düşüncesinden hareket ederek varlık ile varoluşsal bir anlamın değil, mahiyet ya da hakikatin kastedildiğini işaret etmişlerdir.⁴²

Varlık ile mahiyet ilişkisine dair Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk, et-Telvîhât* ve *Kitâbü'l-Meşâri' ve'l-Mutârahât* gibi eserlerinde genel değerlendirmeler yapar.⁴³ Sühreverdî'nin varlık mahiyet ilişkisi hakkında zikrettiği üç görüşü *Hikmetü'l-işrâk* üzerine ilk şerh yazan Şehrezûrî, daha belirgin bir şekilde tasnif ederek değerlendirmektedir. Nitekim o, varlık-mahiyet ilişkisi problemine dair, varlığın niteliklerinin kazanımı ile ilgili olarak Meşşâî, İsrâkî ve kelâmcı olmak üzere üç farklı yaklaşımdan söz etmektedir.⁴⁴ Bunlardan ilki, Meşşâîlere, esasen İbn Sînâ'ya ait olan, dış dünyada varlığın kendisine iliştiği

³⁹ Molla Sadrâ, varlık mahiyet ilişkisi konusunda Sühreverdî'yi eleştirerek, varlığın asıl olduğu görüşünü savunur. Bk. Fevzi Yiğit, “Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi”, *Amasya İlahiyat Dergisi*, 2020, (15), 549-578.

⁴⁰ Izutsu, *İslâm'da Varlık Düşüncesi*, 126.

⁴¹ İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, 132.

⁴² Sajjad H. Rızvî, “An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights”, *Asian Philosophy*, 9, 3, 1999, 220.

⁴³ Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 45-47; a. mlf., *Kitâbü't-Telvîhât*; 52-55.

⁴⁴ Şehrezûrî, *Resâilü's-Şecereti'l-İlahiyye fi ulûmi'l-hakaiki'r-Rabbaniyye*, thk. Muhammed Necip Görgün, nşr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci, (İstanbul: Elif Yayınları, 2004), 3/176; Aygün Akyol, *Şehrezûrî Metafizigi*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011) 75.

mahiyet düşüncesidir.⁴⁵ Mezkûr düşüncenin temel dayanağı, mahiyetin özü itibariyle tümel bir kavram olması ve dış dünyada bir gerçekliğe sahip olan varlığın da bu özün üzerine ilave bir şey olarak algılanmasıdır. Bu durumda varlık (vücûd) mahiyetin gereklerinden, yani sonradan eklenen bir araz konumundadır.⁴⁶ Ancak burada sonradan eklenen ifadesi ile mahiyetin varlıktan önce bir varlığının söz konusu olduğu düşünülmemelidir. Zira İbn Sînâ felsefesinde zorunlu varlığın dışında varlık ile mahiyet arasında ayrımın olduğu, dolayısıyla mümkün varlıklarda sadece mahiyetin zihnî tasavvur düzeyinde bir önceliğinden bahsedilebilir. Hâlbuki dış dünyada varlık ile mahiyet arasında bir öncelik-sonralık ilişkisinden söz edilemez. Çünkü dış dünyada bir şeyde varlık ve mahiyetin birbirinden farklı olması veya ayrılması söz konusu olmayıp, bu ikisi birlikte tek bir öz oluştururlar.⁴⁷ Şehrezûrî'nin zikrettiği, kendisinin ve Şîrâzî'nin de içinde bulunduğu esasen Sühreverdî'ye ait olan ikinci yaklaşım ise varlığın dış dünyada değil, sadece zihindeki mahiyet üzerine ilave olduğu düşüncesidir. Dış dünyada ise varlık ve mahiyet bir tek şeydir.⁴⁸ Üçüncü yaklaşım ise kelam bilginlerine aittir. Onlara göre varlık ne dış dünyada ne de zihinde mahiyete zaidir. Kelâmcıların bu düşüncesine göre insanın varlığı ile ilgili konuşma, "İnsan insandır, var olan da vardır." şeklindedir. Şehrezûrî'nin kanaatine göre ilk iki yaklaşım genel olarak doğru, kelâmcılara ait olan üçüncü yaklaşım ise yanlış bir düşüncedir.⁴⁹

Varlığın mahiyet üzerine dış dünyada değil, sadece zihinde ilave olduğunu düşünen Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* adlı eserinde varlık ve mahiyet kavramlarının şeylik ve gerçeklik gibi aklî anlamlar (ma'kûl) olduğunu ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle, söz konusu kavramlar, mutlak olarak dikkate alındığında bu şekildedir. Burada "mutlak olarak" ile mezkûr kavramların salt aklî i'tibar ve bir yüklem olduğu anlaşılmalıdır. Mezkûr kavramların salt aklî i'tibar olmaları dolayısıyla da sadece zihinde buldukları tasavvur

⁴⁵ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91; a. mlf., *İşaretler ve Tembihler*, 131; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176; Meşşâîlerin düşüncesini Şîrâzî de zikretmektedir. Bu konuda bkz. Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

⁴⁶ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/90, 91.

⁴⁷ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli, (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999), 568-569.

⁴⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45; Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176, 207; a. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180.

⁴⁹ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/176; a. mlf., *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 180; Akyol, *Şehrezûrî Metafiziği*, 75-76.

edilir. Sühreverdî'ye göre şayet bu anlamlar salt aklî i'tibar olmamış olsaydı, genel anlamlar olmazdı. Şöyle ki, varlık kavramı, siyahlık, cevher, insan ve at ile ilgili tek bir anlam olarak kullanılabilirdi. Çünkü varlık kavramı, diğerlerinin hepsinden daha genel, tümel bir anlamdır. Şayet varlık, sadece siyahlık anlamından ibaret olmuş olsaydı, bu mana beyaz, siyah, cevher ve benzerleri için gerçekleşen bir durum olamazdı. Yine varlığın cevherlikten daha genel bir anlam olduğu düşünülürse bu durumda da varlık cevherden meydana gelecek ve onunla devam edecek veya kendiliğinden bağımsız ayrı bir şey olacaktır. Eğer varlık bizâtihi bağımsız olursa cevherin onunla nitelenmesi imkânsız bir durum olacaktır. Zira bu durumda varlığın hem cevhere hem de başka şeylere eşit şekilde nispeti olacaktır. Eğer varlığın cevherden meydana geldiği düşünülürse bu durumda da varlık, cevher için meydana gelen bir şey konumunda olacaktır. Meydana gelmek, varlık (vücûd) anlamına geldiğinden dolayı varlık meydana gelen olunca cevher de var olan (mevcûd) olur. Şayet onun var olan olması, "varlığın kendisinden ibarettir" şeklinde düşünülürse, bu durumda var olanın, varlık ve başkası için aynı anlama gelmesi gibi bir şey söz konusu olmaz. Zira dış dünyadaki varlıklarla ilgili söylenen "var olan (mevcûd)" ifadesinin anlamı, varlığa sahip bir şeydir. Varlığın kendisiyle ilgili anlamı da sadece varlıktan ibarettir. Hâlbuki Sühreverdî, hepsine aynı anlamı verdiğini belirtmektedir. Başka bir ifadeyle, Sühreverdî'ye göre varlık kavramı, hem var olan (mevcûd) hem de varlık (vücûd) hakkında tek bir mana olarak kullanılmaktadır.⁵⁰

Mutlak olarak kabul edilen varlık, mahiyet, şeylik, hakikat gibi kavramların aklî itibar sayılması ile ilgili Sühreverdî'nin yaptığı açıklamaları hem Şehrezûrî hem de Şîrâzî'nin detaylı olarak inceledikleri görülmektedir. *Hikmetü'l-İsrâk* şerhlerinde zikredilen kavramların mutlak ve genel olarak sırf aklî anlamlar olduğu ifade edilmektedir. Mezkûr kavramlar, mutlak olarak

⁵⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 45; Aynı düşünceyi hem Şehrezûrî hem de Şîrâzî benimser görünmektedir. Bk. Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 179-180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 180-182; Sühreverdî'nin varlık teriminin itibarî oluşuna ilişkin görüşleri sonraki dönemde farklı düşünürler tarafından referans alınmıştır. Mesela İbn Türke (ö. 836/1432), dış dünyada varlığın gerçekleşmesinde kastedilenin itibarî olması durumunda varlık için hem dış dünyada kendine zâid bir gerçekleşmenin hem de itibarî olduğunun söylemenin olamayacağını belirtmektedir. Yine İbn Türke, zâti varlığın dış dünyada gerçekleşmemesi durumunda, burada meydana gelen mahiyetlerin zihinde bizâtihi var olması gerekeceğini ifade etmektedir. Ali Kürşat Turgut, *İbn Türke Metafizîği*, (Ankara: Elis Yayınları, 2016), 91.

alındığında farklı fertlere nispeti eşit şekillerde gerçekleşmektedir. Çünkü bu yüklemelerin dış dünyadaki bireylerde bir varlığının olması söz konusu değildir. Aksine onların varlığı, insana, ata, beyaza ve siyaha aynı anlamda yüklendiğinden dolayı dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayıp, sadece zihindedir. Dolayısıyla mezkûr kavramların salt aklî yüklemelerden ibaret olduğu anlaşılmaktadır.⁵¹ Varlık-mahiyet ilişkisinde tıpkı selefleri gibi, mahiyetin esas olduğunu düşünen Şîrâzî'ye göre varlık, mahiyet üzerine ilavedir. Ancak bu durum, İbn Sînâ'nın söylediği gibi dış dünyada değil, zihinde gerçekleşir. Şayet zihinde değil de dış dünyada ilave bir durum olsa, bu durumda da ya varlık mahiyet üzerine hem zihinde hem de dış dünyada ilave olacak ya da mesela, siyahlığın varlığı, siyahlığın kendisi olduğu gibi, asla ilave olmayacaktır. Şîrâzî, ikincisinin geçersiz (bâtl) olduğunu söylemektedir. Çünkü varlığın mücerred siyahlıktan ibaret olarak kabul edilmesi durumunda beyaz, siyah ve cevher üzerine tek bir mana gerçekleşir. Hâlbuki varlık, beyaz, cevher ve diğer mahiyetlerden ibaret olmadan bilinir. Böylece varlık, mahiyet, hakikat, şeylik ve zât kavramlarının genel aklî manalar olduğu ortaya çıkmaktadır.⁵²

20 Görüldüğü üzere İsrâk filozofları, İbn Sînâ'dan farklı olarak varlığın mahiyete ârız olmasının sadece zihnî planda gerçekleşebileceği hususunda hemfikirdirler. Buradan hareketle de varlığın mahiyet olmaksızın akledilebileceğini söylemektedirler. Varlık ve mahiyetin dış dünyada birbirlerinden farklı olduklarını ve dış dünyada varlığın mahiyeti ayırdığını söyleyen Şehrezûrî, konuyla ilgili "Anka kuşu" örneğinden hareketle delil getirirken, Şîrâzî de Şehrezûrî'nin açıklamalarını daha öz halinde zikreder. Şîrâzî'ye göre varlık ve mahiyet dış dünyada biri olmadan diğeri akledilebilir niteliktedir. Dış dünyadaki varlığın, mahiyet üzerine ilave bir şey olması durumunda, aynı zamanda varlığın varlığının varlık üzerine ilave olması gerekir. İnsan, Anka kuşunun var olduğunu düşünür, ancak onun dış dünyada varlığı hususunda da şüphe eder. Eğer Anka kuşunun varlığı ve onun varlığının varlığı tek bir şey olsaydı, diğerinden şüphe etmekle beraber onlardan birini akletmek imkânsız olurdu. Bu, tıpkı mahiyetleri tasavvur edip ve daha sonra da onların bir varlığının olup olmadığı hususunda şüphe edilmesi gibidir. Eğer bir şeyin varlığı hakkında şüphe edilmesine rağmen mahiyeti biliniyorsa, bu durum varlığın mahiyete ilave olmasından dolayıdır.

⁵¹ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 180; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 180-181.

⁵² Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 180-181; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 180-181.

Böylece onun varlığında şüphe olmakla birlikte, varlığın kendisinin mahiyete iliştiğinin akledilmesi mümkündür.⁵³

Sühreverdî, varlık mahiyet ilişkisi problemini bir başka açıdan yani, teselsül fikrinden hareketle tartışır. Filozofa göre eğer siyahlık mâdum ise siyahlığın varlığı da mevcut değildir. Çünkü siyahlığın zâtı var olmadığı için onun varlığından söz edilemez. Şayet varlığı bilinir, ancak var olmadığına hükmedilirse, bu durumda varlık (vücûd) kavramı ve var olan (mevcûd) kavramı birbirinden farklı iki şey olur. Benzer şekilde yok kabul edilen siyahlık var olmuş olur ve önceden yok iken sonradan meydana gelen şey olur. Dolayısıyla varlığın varlığa gelmesi varlığın zâtı değil, başka bir şey olduğu söylendiğinde varlığın varlığı ve varlığın varlığının varlığı olur ve bu sonsuza kadar teselsül eder. Hâlbuki düzenli sonsuz sıfatların birlikte varlığı muhaldir.⁵⁴ Şîrâzî ise varlığın aklı itibar olmadığına hükmedilse, varlığın kendisi ile bir şeydeki varlığı farklılığından hareketle varlık zincirinin sonsuza kadar gitmesinin söz konusu olacağını ifade etmektedir. Başka bir ifadeyle mesela, bir varlık olarak anka kuşu ve onun varlığının farklı şeyler olması mümkündür. Ancak bu durumda hem mahiyet hem de varlık (vücûd) asıl olacaktır ve söz “varlığın varlığının varlığı” şeklinde sonsuza kadar sürecektir. Bu ise Şîrâzî'ye göre muhaldir.⁵⁵ Benzer şekilde Sühreverdî, dış dünyada mahiyeti varlık olarak görülebilecek ve nitelendirilebilecek hiçbir şeyin olmadığını söylemektedir. Ona göre böyle bir şey tasavvur edildiğinde, aynı şekilde onun bir varlığının olup olmadığı hususunda da şüpheye düşülecektir. Böylece onun başka bir varlığının olması mümkün olacak ve teselsül gerekecektir. Yine mahiyetin varlığı söz konusu olduğunda da varlığın mahiyetle bir ilişkisi ortaya çıkacaktır. Söz konusu bu ilişkinin de bir varlığı, ilişkinin varlığının da ilişkiyle bir ilişkisi olacak ve bu sonsuza kadar giden bir teselsülü gerektirecektir. Böyle bir durum ise muhaldir.⁵⁶ Fakat Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye* adlı eserinde mahiyetlerin dış dünyada var ve mevcut olduğunu dile getirmektedir. Mahiyetlerin dış dünyada var olabilmek için herhangi bir varlıkla irtibatta olması da gerekmektedir. Mesela, siyahlığın var olmasının manası siyahlığın kendisidir. Nitekim siyahlığın siyahlıktan çıkmasının mümkün olmadığı gibi, bu anlamın varlıktan da

⁵³ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-183; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-183; a. mlf., *eş-Şeceretü'l-İlâhiyye*, 3/177.

⁵⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45-46.

⁵⁵ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182.

⁵⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk*, 45-46; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 182-184.

çıkması mümkün değildir. Benzer şekilde varlığın var olması varlık olmasının kendisi de değildir. Zira Şehrezûrî'ye göre varlık dış dünyada mahiyete zait olmuş olsaydı, varlığın varlığının sonsuza kadar gitmesi durumu ortaya çıkardı.⁵⁷

Hikmetü'l-işrâk'ın müellifinin sistemine göre dış dünyada mahiyetlerin irtibatlandırılabilmesi hiçbir şey yoktur. Filozof, dış dünyada varlığın mahiyet üzerine araz olduğu iddiasının temelde "mahiyete fâil illetten varlık eklenmeseydi, mahiyet mâdum olurdu" ifadesine dayandığını belirtmektedir. Ona göre söz konusu iddianın sahipleri bir mahiyet tasavvur etmekte ve daha sonra da ona varlık eklemektedirler. Sühreverdî ise somut mahiyetin kendisinin fâil illetten meydana geldiğini iddia etmektedir.⁵⁸ *Hikmetü'l-işrâk* şarihlerinin yorumları da göz önüne alındığında Sühreverdî'nin mezkûr ifadesinden mahiyetin asıl ve temel olduğu ve mahiyet kavramından hareketle vücûd kavramı hakkında konuşulduğu görülmektedir. Bu noktada mahiyetin asıl ve temel oluşunu Sühreverdî ve Şîrâzî "nefsül-mâhiye" ile Şehrezûrî "asli'l-mâhiye" ifadesi ile vurgulamaktadır.⁵⁹

Sühreverdî, varlık kavramının aklî itibar olmasını bir başka açıdan, yani nispet, bağ ve zât gibi anlamlarından hareketle açıklar. Buna göre varlık, ya bir şeyin evde, çarşıda ve zihinde olması gibi belirli bir zamanda veya yerde var olduğunda söylenmesi gibi nispet; ya "Zeyd okur-yazardır" örneğindeki gibi bağ; ya da bir şeyin somut gerçekliği veya kendisi manasında hakikat ve zât anlamında kullanılır. Ancak Sühreverdî'ye göre bütün bu manalar, aklî itibarlardır ve dış dünyada mahiyetlere eklenmesi de ancak zihni düzeyde gerçekleşir.⁶⁰ Şîrâzî, vücûd kavramında olduğu gibi, birlik (vahdet), imkân, zorunlu kavramlarının da benzer şekilde aklî yüklemeler olduğunu ifade etmektedir.⁶¹ Bu bağlamda varlık-mahiyet ilişkisine dair önemli bir diğer husus da imkânın mahiyetin bir gereği olup olmadığı meselesidir. Esasen bu,

⁵⁷ Şehrezûrî, *eş-Şeceretü'l-Îlâhiyye*, 3/178.

⁵⁸ Sühreverdî, burada "hasmı" ifadesini kullanmaktadır. Ancak metnin şerhlerindeki yorumlardan bu ifadenin Sühreverdî'ye ait olduğu kanaati meydana gelmektedir. Bk. Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46.

⁵⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 186; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 186.

⁶⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 47; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 187; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 187-188.

⁶¹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 188.

daha önce İbn Sînâ tarafından tartışılan bir problemdir. İbn Sînâ'ya göre imkân mahiyetin bir gereğidir.⁶² Sühreverdî'ye göre ise imkân mahiyet için bir arazdır ve farklı şeyler için tek bir anlamda kullanılır. Başka bir ifadeyle, imkân mahiyetin kendisiyle nitelendiği bir arazdır. İmkân, kendi zâtıyla var olan bir şey olmayıp, zorunlu varlık da değildir. Çünkü bir şeyin imkân hali akılda varlığından önce gelir. Yani şeyler önce mümkün olur ve daha sonra var olur. Ancak var olması kendi zâtı bakımından değildir. Eğer zâtıyla zorunlu olsaydı, zâtı ile var olur ve bir konuya muhtaç olmazdı. Bu durumda ise mümkün olmak da bir mümkünlük olacak ve mümkünlüğü de varlığından akledilmeyi gerektirecektir. Hâlbuki önce mümkün olmayanın var olmayacağına hükmedilmişti. Böylece mümkünlüğün mümkünlüğü, mümkünlüğün kendisi olmayacaktır. Mümkünlüğün mümkünlüğü için de benzer şey söylenecek ve bu sonsuza kadar sürüp gidecektir. Ancak sonsuz düzenli şeylerin birlikte var olması mümkün olmadığından dolayı, durum muhal olan bir teselsüle sebep olacaktır. Şu hâlde Sühreverdî ve şârihi Şîrâzî'ye göre imkân somut şeylere ilave değildir.⁶³

Hikmetü'l-işrâk ve şerhlerinde, zorunlu kavramının da imkân kavramına benzer özellikler taşıdığı ifade edilmektedir. Zira zorunlu kavramı da varlık ve imkân gibi itibarî bir durumdur. Zorunlu, varlığın bir sıfatıdır. Nasıl ki, "Varlık mümkündür." şeklinde söyleniyorsa benzer şekilde, "Varlık zorunludur." biçiminde de ifade edilebilir. Şayet zorunluluğun varlığa ilave olduğu söylenir ve söz konusu varlık zâtıyla var olmazsa, bu varlık mümkün varlık olur. Bu durumda da zorunluluğun hem zorunluluğu hem de mümkünlüğü söz konusu olur ve zorunluluğun mümkünlük ve zorunluluk fertleri sonsuz bir silsile oluşturur. Bir şeyin zorunluluğu ise kendisinden öncedir ve dolayısıyla kendisine özdeş değildir. Zira o şey, önce var olup sonra zorunlu değil, aksine, imkânda olduğu gibi, önce zorunlu, sonra da var olur. Böylesi bir durumda da varlığın zorunluluğu ve zorunluluğun varlığı olacak, bunun sonucunda ise zorunluluğun varlığı ve varlığın zorunluluğunun sonsuz tekrarından oluşan bir teselsül olacaktır. Bu ise,

⁶² İbn Sînâ, *Metafizik*, 1/37.

⁶³ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 48; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 190; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 190-191; Sühreverdî, bir başka eserinde de bir şey hakkında imkân, vâcib ve imkânsız şeklindeki hükümlerin mahiyetin lazımı olan şeyin dikkate alınarak verildiğini belirtmektedir. Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye*, 42.

imkânsız bir durumdur.⁶⁴

Varlık ve mahiyet kavramlarını aklî itibar olarak kabul eden Sühreverdî, konuyla ilgili olarak Meşşâî filozofların Platon'un idealar⁶⁵ nazariyesini çürütmek üzere kullandıkları argümana birtakım eleştiriler yöneltir. Nitekim İbn Sînâ'nın mahiyetlerin zihinde ve dış dünyada varlığı hakkındaki görüşünü kabul etmeyen Sühreverdî'ye göre cevherliğin hakikatinin zihinde araz olarak meydana geldiği gibi, akıl âleminde zâtıyla mevcûd olan mahiyetlerin bu duyulur âlemde zâtıyla mevcûd olmayan sûretlerinin olması mümkündür. Fakat bu âlemde bulunan sûretler bir başkasının kemâli durumundadır ve aklî mahiyetlerin kemâline sahip değildirler. Bu durum, zihin dışındaki mahiyetlerin sûretlerinin zihinde meydana gelip, zâtıyla mevcut olmaması gibidir. Onlar dış dünyada mevcut olan varlıkların sahip oldukları niteliklerden yoksun durumdadır ve zihinde zâtıyla var değildirler.⁶⁶

Görüldüğü üzere *Hikmetü'l-işrâk* ve şerhlerinde varlık, mahiyet, şeylik ve hakikat kavramlarının mutlak olarak aklî yüklemeler olduğu ifade edilmekte ve mahiyetin asıl ve temel oluşu vurgulanmaktadır. Bu çerçevede varlık mahiyet ilişkisinde değinilmesi gereken bir başka husus da, İbn Sînâ'nın varlık mahiyet ayrımını sadece mümkün varlıklarla sınırlı tutması gibi bir durumun İşrâkî felsefe geleneğinde var olup olmadığıdır. Şayet meseleye neredeyse bütün özellikleri aynı olan İbn Sînâ'nın mevcûd kavramı ile İşrâk felsefesinin nûr kavramının bağlantısı açısından bakacak olursak, Sühreverdî ve haleflerinin benzer bir yaklaşım içinde olduğunu düşünmek mümkün olabilir. Zira Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinde varlık ve mahiyet kavramlarını incelediği kısımda, "Vâcibü'l-vücûd'un mahiyeti zâtının aynıdır."⁶⁷ şeklinde anlama sahip bir ibareye rastlamaktayız. Benzer ifadeyi Şîrâzî'de de görmekteyiz. Hatta Şîrâzî'nin şerhinde, "Meşşâîlerdeki gibi, zâtı vâcib olanda vücûd mahiyetin aynıdır."⁶⁸ ifadesi geçmektedir. Dolayısıyla

⁶⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 48; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 191; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 191-192.

⁶⁵ Meşşâî felsefenin aksine, İşrâkî felsefede idealar, "Çokluk ifade eden tikellerin zihindeki birliğini ifade eden tümel kavramlar değil, zihin dışında varlığa sahip, tümel nitelikleri birer ontolojik ile olmakla ilgili nûrlardır." şeklinde tanımlanmaktadır. İdealar hakkında bk. İlhan Kutluer, "Müsül", *DİA*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/150.

⁶⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 65-66.

⁶⁷ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 46.

⁶⁸ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 183.

gerek Sühreverdî'nin gerekse Şîrâzî'nin düşüncesinde Tanrı hakkında, "zâtî mahiyetinin aynısı" şeklindeki bir söylemi, varlık ile mahiyet ayrımının sadece mümkün varlıklar alanında geçerli olduğunun bir delili kabul etmek mümkündür. Esasen bu duruma Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk* eserinin farklı bölümlerinde de işaret etmektedir. Şöyle ki, "varlıkta zâtî vâcib olan Zorunlu Varlık'ın dışında mahiyeti varlık olarak tasavvur edilebilecek hiçbir şey yoktur."⁶⁹ Sühreverdî'nin ifade ettiği ve Şîrâzî'nin açıkladığı bu pasajdan Nûru'l-Envâr olarak ifade ettiği Tanrı'da varlık mahiyet ayrımının olmadığı, söz konusu ayrımın O'nun dışındaki varlıklarda sadece zihnî planda gerçekleştiği sonucuna ulaşmak mümkündür. Filozof, mezkûr eserin başka bir bölümünde de mümkün varlığın var olabilmek için kendisini yokluktan varlığa tercih edecek bir müreccihe muhtaç olduğunu belirtmektedir. Varlık, dış dünyada bir gerçekliğe sahip olmayıp sadece zihinde bulunan akli bir itibar olduğundan dolayı, gerçekte var kılınan, mahiyetinin varlığı değil, onun mahiyetidir. Başka bir ifadeyle, bir şeyin taşan illetinden meydana gelen onun varlığı değil, zâtî ve hüviyetidir. Bu, tıpkı heykelin varlığa gelmesinin illetinin sanatkâr ve yapıcısı iken, var kalmasının illeti de yapıldığı unsurun kuruluşu olması gibidir. Nitekim Nûru'l-Envâr da diğer bütün şeylerin hem var olmalarının hem de varlıkta kalmalarının illetidir.⁷⁰ Bu yüzden de her şeyin var olmasının ve varlığını sürdürmesinin sebebi olan Nûru'l-Envâr'ın ma'lûl olduğu şeklinde bir düşünce mümkün görünmemektedir. Nitekim Sühreverdî, bu düşüncesinde, her ne kadar varlığın mahiyetinin zihinde olduğu fikriyle ayrılrsa da Tanrı'nın zâtından ayrı bir mahiyetinin bulunmadığı, O'nun dışındaki her şeyin var olmada ve varlığını sürdürmede Zorunlu Varlık'ın varlığına muhtaç olduğu konusunda İbn Sînâ ile hemfikirdir. Zira İbn Sînâ'nın varlık tasnifine ilişkin pasajlarından, söz konusu tasnifinde varlığın sebepli olup olmamasını temel aldığı ve varlık mahiyet arasındaki ilişkiyi de bu temel üzerine inşa ettiği görülmektedir. Zikredilen varlık tasnifinden hareketle İbn Sînâ, *el-İlâhiyyât*'ta öncelikle varlığın "bir başkasına" muhtaç olup olmamasını ve ardından bu muhtaçlık durumunun o varlığın mahiyeti ile ilişkisini kurmaktadır. Filozof, bu bağlamda varlığı zorunlu olup başkasına muhtaç olmayan varlığın zâtının, yani ferdî varlığının (inniyye) dışında bir mahiyetinin olamayacağını vurgulamaktadır. Bu durumu, çeşitli eserlerinde ilgili pasajlarla ifade

⁶⁹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 46; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 183.

⁷⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk*, 123; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 399-401.

etmektedir. Zira ona göre “İlk’in inniyetinin dışında mahiyeti yoktur (inne’l-evvele lâ mahiyetün lehû gayra’l-inniyye)”.⁷¹ Buna karşılık mahiyet sahibi her şey, ma’lûl konumundadır. Zorunlu Varlık dışında her şeyin mahiyeti olduğundan dolayı mümkün varlıklardır, mümkün olduklarından dolayı da varlık ancak onlara dışarıdan ilişmektedir. Söz konusu bu mahiyet sahibi varlıklara varlık, zâtından (inniyye) başka mahiyeti olmayan İlk’ten taşmaktadır.⁷²

Sühreverdî, her ne kadar Zorunlu Varlık’ın zorunluluğu ve her şeyin kaynağı olması bakımından İbn Sînâ ile hemfikir olsa da, varlık mahiyet ilişkisini vâcib-mümkün ayrımı üzerine inşâ etmesini eleştirmektedir. Zira Sühreverdî’ye göre Zorunlu Varlık’ın varlığı kendisine eklenecek olan mahiyetten inniyeti sebebiyle müstağnî olması gibi O’nun dışındaki bütün varlıkların da yine varlıkları sebebiyle müstağnî olması gerekir. Nitekim Sühreverdî, Zorunlu Varlık’ın zâtına bir şeyin eklenti olmasını tıpkı İbn Sînâ gibi kabul etmez, ancak problem, Tanrı dışındaki varlık mahiyet ilişkisinin, varlığı mahiyeti üzerine araz olan mümkün varlıklarda ortaya çıkmasıdır. Sühreverdî’nin buradaki temel iddiası, Zorunlu Varlık’ın zorunluluğunun bir sonucu olarak her şeyden müstağnî olmasıdır. Başka bir ifadeyle, Zorunlu Varlık’ın zâtına eklenti olabilecek mahiyetten müstağnî olmasının sebebi, illetsiz oluşu değil, zorunlu (vâcib) olmasıdır. Bu bakımdan da ona göre zorunluluk, illetin olumsuzlanması ile açıklanamaz. Zira O’nun illetten müstağnîliği zorunluluğu sebebiyledir. Gerçekte Sühreverdî’nin söz konusu iddiasında Zorunlu Varlık’ın zorunluluğunun zâtından dolayı olduğu ve hiçbir yönden sebebi olduğu varlıklara benzemediği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁷³ Sühreverdî, benzer eleştiriyi İbn Sînâ’nın Zorunlu Varlık hakkındaki “Sırf Varlık (Mücerred Vücûd)” ifadesi hakkında da yapar. Buna göre Meşşâî filozofların “sırf varlık” ifadesini heyûlâ için de kullanmak mümkündür. Çünkü heyûla sırf varlıktır ve onun tahsîsi ancak cevherî hey’etlerle mümkün olur. Bu durumda Sühreverdî, mutlak mahiyet diye bir şeyden söz edilemeyeceğini ve ancak tahsîs ve husûsileştirme yoluyla bir şeyin mahiyet veya varlık olduğundan bahsedilebileceğini ifade eder. Dolayısıyla heyûlâ belirsiz bir mahiyet ve varlık olarak kaldığından ve bu niteliğinden dolayı da sûretlere muhtaç olursa, benzer durum Zorunlu Varlık

⁷¹ İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/89.

⁷² İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/91-92.

⁷³ Sühreverdî, *Hikmetü’l-işrâk*, 66.

hakkında da söz konusu edilebilir. Ancak Zorunlu Varlık, bu şekilde olmaktan yücedir. Benzer şekilde Zorunlu Varlık, zâtını ve eşyayı bu şekilde basit oluşuyla aklediyorsa, heyûla da basit varlık olduğundan aynı durum onun için de geçerlidir. Ancak Sühreverdî'ye göre bu iddiaların yanlışlığı çok açıktır. Buradan hareketle Sühreverdî, zâtını idrak edenin zâtına nûr olduğu, arazî nûrun mücerred olduğu farz edilmesi durumunda onun da zâtında zâtına nûr olduğu sonucuna ulaşmaktadır. Zira hakikati zâtında zâtına apaçık olmak olan varlığın hakikati, mücerred olarak farzedilen nûrun hakikatine sahiptir.⁷⁴

Sühreverdî'nin ifadelerinden esasen varlıkta, varlığı mahiyetinin aynı olan Zorunlu Varlık dışında mahiyeti varlık olan hiçbir şeyin olmadığı düşüncesi ortaya çıkmaktadır. Nitekim o, Nûru'l-Envâr'ın inniyeti ve apaçıklığının birbiriyle özdeş olduğunu söylemektedir.⁷⁵ Ontolojik hiyerarşisinde nûr kavramını kullanan Şehrezûrî ve Şîrâzî de Sühreverdî'de olduğu gibi, Nûru'l-Envâr'ın da içinde bulunduğu nûrun hakikatinin, başka ifadeyle mahiyetinin anlaşılması hususunda zengin (gînâ)-fakir (fakr) kavramlarına müracaat etmektedirler. Bu çerçevede nûr, öncelikle zengin ve fakir şeklinde tasnif edilmektedir. Zengin, zâtında ve kemâlinde başkasına muhtaç olmayan; fakir ise zâtında ve kemâlinde başkasına ihtiyaç duyan varlık olarak tanımlanmaktadır. Bu bağlamda zengin, zâtî vücûdu (el-vücûdü'z-zâtî) vacip; fakir de imkân (imkânü'l-vücûd) halinde meydana gelen varlık şeklinde tarif edilmektedir.⁷⁶ Bir başka şekilde varlık, mahiyeti dikkate alınarak tasnif edilmektedir. Bu ise zâtıyla nûr olan ve olmayan şekindedir. Hakikatinde nûr olan varlık da sırf nûr (en-nûru'l-mücerred, en-nûru'l-mahz) ve hey'et olan nûr (en-nûru'l-âriz) olarak ikiye ayrılmaktadır. Hakikatinde nûr olmayan varlık da yine bir mahalden mustağnî ve zâtında karanlık olan karanlık cevher (el-cevheru'l-gâsık) ve bir mahalden mustağnî olmayan karanlık hey'et (el-hey'etü'z-zulmâniyye) şeklinde tasnif edilir. İshrâkî felsefede karanlık cevher, zâtında hiçbir şekilde nûr olmayan olarak tarif edilirken; cisim özelliği kazanan karanlık hey'etin de nûrânî hey'et sebebiyle nûrluluğunu kazandığı ifade edilmektedir.⁷⁷

⁷⁴ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 83.

⁷⁵ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 82.

⁷⁶ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 76; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 286; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 276.

⁷⁷ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 288; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 277; Sühreverdî, zuhur değil zâhir ifadesini kullanırken somut bir kavram tercih etmiş olmakta, ancak

Ontolojik hiyerarşinin nûr kavramı ile ortaya konulduğu *Hikmetü'l-işrâk*'te tek bir bağımsız ve mücerred nûrun var olduğu vurgulanmaktadır. Mahiyeti bakımından hiçbir şeye muhtaç olmayan bu nûr ise Nûru'l-Envâr'dır.⁷⁸ Nûrlar Nûru tam illettir ve O'nda ma'lûl olan varlıklarda olduğu gibi herhangi bir eksikliğin olması mümkün değildir. Zâtında hiçbir şart olmaksızın bir olan Nûru'l-Envâr,⁷⁹ âleme ve âlemde var olan bütün her şeye nûrunu vermektedir. Nûru'l-Envâr, basit ve mücerredir.⁸⁰ Dolayısıyla Sühreverdî tarafından ortaya konulan İşrâkî ontolojik sistemde en mükemmel, en kâmil varlık, Nûru'l-Envâr'dır. O'ndan sonra da yetkinlik sıralamasında mücerred ve ârizî nûrlar gelmektedir.⁸¹ Öyle görülüyor ki hem Sühreverdî hem de şârihleri Şehrezûrî ve Şîrâzî, sırf nûru Nûru'l-Envâr gibi varlığı ve mahiyeti ile birlikte incelemektedirler. Bu bağlamda *Hikmetü'l-işrâk*'ta sırf nûrun mahiyetine ilişkin olarak açıklanan nitelikler şu şekilde tasnif edilebilir; (i) Nûrdur, (ii) maddeden soyuttur, (iii) maddeden soyut olması dolayısıyla cismânî niteliklerden uzaktır, (iv) nûrluluğu açık ve kendini bilendir, (v) özü bakımından etkindir.⁸²

Özetle, nûrluk mahiyetinin zihinsel ve tümel olduğunu ifade eden Sühreverdî, kavramın zikredilen özelliği sebebiyle zihnin dışındaki bir şeyle belirlenemeyeceğini söylemektedir. Ona göre somut gerçeklikte varlık tek bir şeydir. Zihnî varlığın ise somut varlık için geçerli olmayan birtakım itibarları vardır.⁸³ Benzer şekilde Şehrezûrî ve Şîrâzî de nûrluk mahiyetinin ancak zihinde olabileceğini vurgulayarak, zihnî mahiyetlerin itibarları olduğunu

Şîrâzî, zuhûr ya da vücûd kavramını şerh ederken soyut bir kavram tercih etmiş olmaktadır. Bu bakımdan da Şîrâzî nûrdan değil, nûrluluktan söz etmiş olmaktadır. Fakat nûrluk, nûrlara yüklenen ma'kûl bir anlam olduğundan dolayı itibarî olacaktır. Bu nedenle de sadece zihinde var olacağından dolayı hakikat arayışında sağlam bir dayanak olmasından söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Bk. Ahmet Kamil Cihan, *Sühreverdî Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki yeri*, (Kayseri: Laçın Yayınları, 2003), 50-51.

⁷⁸ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 87; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 299-300; İbn Sînâ, *Metafizik*, 2/85.

⁷⁹ Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 300; Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 88.

⁸⁰ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 88; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 307; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 301-302.

⁸¹ Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 79, 83-84; Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 307-308; Şîrâzî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*, 291-293.

⁸² Sühreverdî'nin sırf nûr ile ilgili açıkladığı nitelikler için bkz. Cihan, *Sühreverdî'nin Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*, 89.

⁸³Sühreverdî, *Hikmetü'l-işrâk*, 92.

belirtmektedir.⁸⁴

Sonuç

İslam felsefesi geleneğinde Fârâbî ve İbn Sînâ'nın kavram tercihlerinin sonraki düşünürlerin düşünce sistemi üzerinde önemli etkisinin olduğu görülmektedir. Nitekim Fârâbî ve İbn Sînânın varlık (vücûd), var olan (mevcûd) ve mahiyet gibi kavramlar ve bu terimlere ilişkin yorumları İsrâkî felsefe geleneğine mensup düşünürlerce hem benimsenmiş hem de tenkitçi bir üslup ve yeni yorumlarla kavramların sürekliliğine imkân verilmiştir. Bu çerçevede İbn Sînâ'nın mevcûd, şey ve zarûrî kavramlarının insan zihninde ilk (bedihî) olarak resmedildiği ve söz konusu terimlerin en genel ve bilinen olduğu düşüncesi, *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserde nûr kavramı için ifade edilmiştir. Zira Sühreverdî, nûrun özü sebebiyle tanımlanmaya ihtiyaç duymadığını belirtmiştir. Aynı şekilde *Hikmetü'l-İsrâk* müellifi ve şârihleri mahiyet kavramını da İbn Sînâ ile benzer anlamda tarif etmişlerdir. Bununla birlikte *Hikmetü'l-İsrâk* adlı eserde mahiyetlerin nasıl bilinebileceği hususuna dikkat çekilmiş ve onların anlatmak veya müşahede ile bilinmemesi durumunda bilinen başka şeyler aracılığıyla bilinebileceği belirtilmiştir.

Hikmetü'l-İsrâk adlı eserin müellifi Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî, varlık-mahiyet ilişkisi meselesinde İbn Sînâ'nın konuya ilişkin görüşlerini referans almakla birlikte yorum ve eleştiriyi farklı açılımlar yapmışlardır. İbn Sînâ felsefesinde tartışma küllî-i tabîî kavramı ve varlığın mahiyete ârız olması açısından ele alınmıştır. Sühreverdî ise varlık, mahiyet, şeylik ve gerçeklik gibi kavramların aklî itibar olduğunu ifade ederek, varlığın mahiyete sadece zihinde ârız olduğunu belirtmektedir. Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî, varlık-mahiyet ilişkisi meselesinde mahiyeti asıl kabul etmekte ve varlık-mahiyet ayrımını mümkün varlıklarla sınırlı tutmaktadırlar. İbn Sînâ'nın "Zorunlu Varlık'ın zatından ayrı bir mahiyet yoktur, O'nun mahiyeti inniyetidir." şeklindeki düşüncesi gibi, Sühreverdî ve şârihleri Şehrezûrî ile Şîrâzî de varlık mahiyet ayrımının Nûru'l-Envâr olan Tanrı'da söz konusu olmadığı, O'nun dışındaki varlıklarda da sadece zihnî planda gerçekleştiği görüşünü ortaya koymuşlardır. Zira Sühreverdî'ye göre Nûru'l-Envâr'ın inniyeti ve apaçıklığı birbiriyle özdeştir. Dolayısıyla *Hikmetü'l-İsrâk* ve şerhlerinde varlık, mahiyet, şeylik ve hakikat kavramlarının mutlak olarak aklî yüklem olduğu, mahiyetin aslî (aslî'l-mâhiye) oluşu ve varlık mahiyet ayrımının Nûru'l-Envâr'da değil, O'nun dışındaki varlıklarda

⁸⁴ Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İsrâk*, 332.

Toksöz, The Relationship between Existence and Quaidity in the Illuminationist Philosophical Tradition

sadece zihnî planda gerçekleştiği gibi hususların vurgulandığı görülmektedir.

Kaynakça

- Akyol, Aygün. *Şehrezûrî Metafiziği*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ'da Tanrı'nın Kanıtlanması Sorunu: O Gerçekten Kelâmcılardan Etkilendi mi?". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 7, İstanbul, (2003), 61-77.
- Alper, Ömer Mahir. *Varlık ve İnsan Kemalpaşazâde Bağlamında Bir Tasavvurun Yeniden İnşası*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.
- Aristoteles. *İkinci Analitikler*. çev. Hamdi Ragıp Atademir. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1951.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Ahmet Arslan, İzmir: Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, 1985.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu-Hasan Hacak-Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 1999.
- Cihan, Ahmet Kâmil. "Sühreverdi'nin Nûr Anlayışı". *İslâm Felsefesinin Sorunları*. Ankara: Elis Yayınları, 2003.
- Cihan, Ahmet Kamil. *Sühreverdi Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki yeri*. Kayseri: Laçın Yayınları, 2003.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Kitâbü't-Ta'rifât*. Beyrut: Mektebü Lübnan, 1985.
- Cürçânî, Seyyid Şerîf. *Şerhu'l-Mevâkıf*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Fârâbî. *Harfler Kitabı (Kitâbu'l-Hurûf)*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2008.
- Gazzâlî. *Mişkâtü'l-envâr (Varlık-Bilgi-Hakikat)*. nşr. ve çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Izutsu, Toshihiko. *İslâm'da Varlık Düşüncesi*. çev. İbrahim Kalın. İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-Tenbîhât (İşaretler ve Tembihler)*. nşr. ve çev. Ali Durusoy-Muhittin Macit-Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ, II. *Analitikler (Burhân)*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Medhal, Mantiğa Giriş*. nşr. ve çev. Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2006.
- İbn Sînâ, *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2004.
- İbn Sînâ, *Metafizik*. nşr. ve çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.

- Kutluer, İlhan. "Hikmetü'l-İşrâk". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 17/521-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kutluer, İlhan. "Müsül", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 32/149-151. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Kutluer, İlhan. "Sühreverdî, Maktûl". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 38/36-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Kutluer, İlhan. *İslâm'ın Klasik Çağında Felsefe Tasavvuru*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.
- Rızvi, Sajjad H. "An Islamic Subversion of the Existence-Essence Distinction? Suhrawardî's Visionary Hierarchy of Lights", *Asian Philosophy*, 9, 3, (1999) 219-227.
- Sözen, Kemal. *Levkerî'de Tanrı Tasavvuru*. Isparta: Fakülte Kitabevi, 2007.
- Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*. nşr. ve çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*. nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî. *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*. nşr. ve çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğr., İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk (The Philosophy of Illumination)*. nşr. ve İngilizce'ye çev. John Walbridge-Hossein Ziyâî. New York: Brigham Young University Press, 1999.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk: İşrâk Felsefesi*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.
- Şehrezûrî, *Resâilü'ş-Şecereti'l-İlâhiyye fi ulûmi'l-hakaiki'r-Rabbaniyye*. thk. Muhammed Necip Görgün. nşr. Hasan Hacak-Ahmet Erhan Şekerci, İstanbul: Elif Yayınları, 2004.
- Şehrezûrî, *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. nşr. Hasan Ziyâî Terbeti. Tahran: Müessese-i Mutâlaât ve Tahkîkât-ı Ferhengî, 1993.
- Şîrâzî, Kutbüddîn. *Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*. nşr. Abdullah Nûrânî. Tahran: Müessese-i Mütâlaât-ı İslâmî Danışgâh-ı McGill Şube-i Tahran, 2002.
- Toksöz, Hatice. "İşrâkî Felsefe Geleneğinde Nûr Kavramı: Kutbüddin eş-Şîrâzî Yorumu ve İbn Sînâ İle Mukayesesi". *Uluslararası 13. Yüzyılda Felsefe Sempozyumu Bildirileri* içinde, ed. Murat Demirkol-M. Enes Kala, Ankara: Yıldırım Beyazıd Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi Yayınları, 2014, 391-410.
- Toksöz, Hatice. "Sühreverdî'nin Hikmetü'l-İşrâk Eseri ve Şerhlerinde Varlık Mahiyet Problemi". *Şeyhü'l-İşrâk'ın İzinde*. 213-249. ed. M. Nesim Doru-

Toksöz, The Relationship between Existence and Quaidity in the Illuminationist Philosophical Tradition

- Ömer Bozkurt-Kamuran Gökdağ. Ankara: Divan Kitap, 2015.
- Turgay, Fatma. *İşrâkî Felsefeye Misâl Âleminde Bakmak*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2019.
- Turgut, Ali Kürşat. *İbn Türke Metafiziği*, Ankara: Elis Yayınları, 2016.
- Uluç, Tahir. *Sühreverdî'nin İbn Sînâ Eleştirisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2012.
- Wisnovsky, Robert. "İbn Sînâ'nın Şey'iyye Kavramı Üzerine Notlar". çev. Arzu Meral, *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 26 (2004/1) 85-118.
- Wisnovsky, Robert. *İbn Sînâ Metafiziği*. çev. İbrahim Halil Üçer, İstanbul: Klasik Yayınları 2010.
- Yiğit, Fevzi. "Varlık Mâhiyet Ayrımı Bağlamında Molla Sadrâ'nın Sühreverdî Eleştirisi". *Amasya İlahiyat Dergisi*. 2020, (15), 549-578.

İstikamet Ahlâkının Temelleri ve Nihilizm Sorunu*

Mustafa ÜNVERDİ

Prof. Dr., Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Gaziantep University Faculty of Divinity, Gaziantep/Türkiye

ORCID: 0000-0003-1381-5068

Öz

Bu makalenin konusu, iman ve istikamet ilişkisini temellendirmek ve toplumda görülen ahlâki savrulmayı nihilizm perspektifinde okumaktır. İnsanın dünya görüşü, inancından bağımsız değildir. İnanç dindeki adı olan iman, köklü bir teslimiyet ve bağlılığın adıdır. İman ahlâkla ilişkili kabul edilmektedir. Ahlâk, çeşitli faziletleriyle istikamet bilinci olarak somutlaşır. Bu, zayıfladığı zaman inanç da zayıflayabilir. İstikamet bilinci, temeli iman ve ibadet üzerine inşa edilmiş bir ahlâk anlayışıdır. Günümüzde özellikle dijitalleşmeye eşlik eden din karşıtı anlayışlar ahlâki yozlaşma ve itikadi savrulmayı beraberinde getirmektedir. Bir çeşit istikamet kaybı olarak nitelenecek bu hal sadece bireysel değil, toplumsal sonuçlar da doğurmaktadır. Peygamberler insanları ahlâk krizlerinden korumak ve onlarda iman esaslı bir istikamet şuuru geliştirmek istemişlerdir. Dini referanslar ibadetlerle desteklenmiş bir iman, insanda istikamet için güçlü bir neden olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan, saha araştırmaları ve gözlemlerimiz modern toplumda dinin geri çekilmeye başladığı yönünde bir izlenim uyandırmaktadır. Bu çalışma, istikamet in iman ve ibadetle ilişkisine bağlı olarak iman ve ahlâk zorunlu ilişkisini desteklemektedir. Bu ilişkinin kırılması halinde ortaya çıkacak ahlâk krizinin bir çeşit nihilizm olduğu iddiasından hareketle toplumda görülen ahlâki yozlaşma bu zaviyeden tartışılmaktadır. Makalede söz konusu problem, gençler üzerinde yapılmış saha araştırmalarının analizi ışığında kaynak incelemesi yöntemiyle tartışılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Kalam, iman, istikamet, nihilizm, Nietzsche.

The Basis Of Integrity And The Problem Of Nihilism

* Peygamberimiz, İman ve İstikamet" (DİB, 2023) adlı kitapta yer alan "İstikametten Uzaklaşma ve Dini Savrulma" adlı bölümümüzden yararlanılarak hazırlanmıştır.*

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Mustafa Ünverdi).

Geliş/Received: 26 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 13 Mart/March 2024 | **Yayın/Published** | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Mustafa Ünverdi, İstikamet Ahlâkının Temelleri ve Nihilizm Sorunu, Danisname 8 (Mart/March 2024), 33-56- <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843353>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Abstract

The subject of this article is to ground the relationship between faith and truth and to read the moral drift seen in society from the perspective of nihilism. A person's worldview is not independent of his beliefs. Faith, which is the name of belief in religion, is the name of a deep-rooted submission and devotion. Faith is considered to be related to morality. Morality, with its various virtues, is embodied as consciousness of direction. When this weakens, faith can also weaken. The morality of righteousness is an understanding of morality built on faith and worship. Today, especially the anti-religious understandings that accompany digitalization bring about moral corruption and religious drift. This situation, which can be described as a kind of moving away from truth, has not only individual but also social consequences. Prophets wanted to protect people from moral crises and develop in them a faith-based awareness of righteousness. Religious references show that faith supported by prayers is a strong basis for righteousness in humans. On the other hand, our field research and observations give the impression that religion has begun to retreat in modern society. This study supports the necessary relationship between faith and morality, depending on the relationship of righteousness with faith and worship. If this relationship is broken, the moral crisis that will arise will be a form of nihilism. In the article, the problem in question will be discussed using the source review method in the light of the analysis of field research conducted on young people.

Keywords: Kalam, faith, integrity, nihilism, Nietzsche

Summary

This article is written on the relationship between the concept of *istiqamet* and faith. *Istiqamet* means integrity. Accordingly, nihilism, which is a contemporary belief problem, has been the subject of the article in the sense of lack of integrity. Faith is the basis of morality in Islam. Moral behavior is built on faith. *Istiqamet* is the moral consciousness that develops in humans depending on the belief in unity of God and means truth and honesty. In the religious sense, it means that a person responds to the prophetic invitation, follows the true religion, and has an upright character and Muhammadan morality. Integrity is the sum of all moral virtues, based on true faith.

Integrity is embodied by the integrity of faith and deeds. When this integrity is not achieved, the perfection of faith is lost and deviations in truth occur. The meaning of truthfulness is emphasized in the verse "Be upright as you are commanded" (Hud, 11/112). Faith and righteousness mutually influence each other. The faith of a believer who has a morality based on righteousness increases. This increase is in terms of emotional intensity. Consciousness of truthfulness keeps faith strong, but also protects one's spirituality from harm. On the other hand, if faith rules the heart strongly, a person will have a high sensitivity in avoiding haram things and fulfilling obligations.

Another religious concept that righteousness is associated with is worship. Worship is an important part of Islamic morality. Worship is at the core of honesty in the Islamic moral system, in the sense of manifestation of faith. Worship performed with sincerity and sincerity not only brings peace to a person's heart, but also embodies good moral values in behavior. Worship performed without sincerity means nothing more than a habit.

On the other hand, the claim that anti-religionism is gaining momentum is

becoming more and more common today. This situation, which can be read as a kind of "loss of center", can be called nihilism and secularism. Religious denial seems to deprive people not only of belief in God but also of His mercy and help. In our opinion, the relationship between unhappiness, dissatisfaction and emptiness observed in people and disbelief should not be neglected. Religion is existential in humans. As a matter of fact, this confession of Galen (d. 200), which extends from the order of the universe to the idea of the existence of a divine architect, is remarkable: "If even someone like Galen accepted the existence of God, who can deny Him?" Religion is such a strong emotion in humans that it is not strange to feel empty in its absence.

Indifference to religious rituals and denial of the sacred, especially observed in younger generations, can be seen as the normalization of disbelief. This situation, which has not been seen very often in history, manifests itself as people keeping their distance from all religious structures. The prominent anti-religious denialist movements today are beliefs such as atheism, nihilism, deism and agnosticism. Among these, nihilism refers to a way of thinking and living based on feelings of meaninglessness, emptiness and nothingness. A nihilist is someone who does not bow to any authority, does not accept any principles or beliefs, and lives only as he wishes. According to him, science, art, religion and all institutional structures serve no purpose other than tiring the individual. Man must focus on himself and fight against those who fall outside of him, must destroy and destroy, and must deny all laws and rules.

In Nietzsche's thought, nihilism appears as a historical event, not as a way of thinking that emerged at any moment in Western thought. Nietzsche's nihilist view can be interpreted as an isolation from Christian morality. According to him, nihilism is the devaluation of the greatest values.

On the other hand, in studies conducted especially on young people in our country, it is seen that a moral problem embodied in data such as individualism, secularization, search for freedom, and giving importance to material things comes to the fore. In this period when the internet has a lot of influence, a weakening and drifting state of religion and morality is observed. This image, which is a loss of value, resembles a state of complete indifference and aimlessness rather than the morality proposed by Nietzsche. It is possible to call this situation, which can be described as a move away from truth in religion, as "neo-nihilism", as a new form of nihilism.

Giriş

Bu âlemin bir yaratıcısının olduğuna inanmak veya inanmamak hem fikir hem de davranış biçimini kökten etkileyen bir konudur. Kişinin inkâr veya kabul yönünde bir tavrının olması onun tüm yaşam biçimini şekillendirir. Sadece yaşam biçimi değil, evreni anlamlandırması da söz konusu tavrıyla ilgilidir. Nitekim iman insanın varlığının anlamını ve varlık amacını belirlediği gibi, duygu, düşünce ve davranışlarına da yön verir. İslâm'da yüce yaratıcı, insanın sevgisine konu olan, ümidinin, korkusunun ve güven hissini odağı olan müteâl/yüce varlıktır. İman etmiş ve imanını istikamet ahlâkıyla yoğurmuş çevrelerde din, insanı sadece nazârî açıdan

beslemez, bilakis onun ibadet hayatının yanında bireysel ve sosyal davranışlarına da tesir eder. Adına dindarlık denilen bu inanç, düşünce ve yaşam bütünlüğü kaynağını Allah'a imandan alır.¹

Allah'a imana yaslanan ahlâk, istikamet şuuruyla birleştiğinde ortaya iman ve ahlâk bütünlüğü çıkar. Bu, bireysel huzurun ve toplumsal nizamın teminatı niteliğinde bir duruşu temsil eder. Burada can alıcı nokta iman ve ahlâk bütünlüğü olsa gerektir. Bu bütünlük insan hayatına yön veren, onu yöneten bir merkez niteliğindedir.

İman, bu açıdan bakıldığında bir merkeze sahip olmaktır. Manevi, müteâl/yüce ve mutlak bir merkez. Varlık, hayat ve ölüm gibi varoluşsal kavramlara anlam veren ve İslâm'la somutlaşan bir teslimiyettir. Allah'ın varlığına iman etmekle O'nu inkâr etmek basit bir inanç tercihinden ibaret değildir. Öyle olsaydı tarih ne Hz. Muhammed (S.A.V.) ne de önceki peygamberlerin çağrısını susturmaya çalışan insanlara şahit olurdu. Hiçbir peygamber kötülüğe davet etmemiştir. Bilakis her nerede nebevi bir davet ortaya çıktıysa orası yeryüzünün bahçesi olmuştur. Buna rağmen peygamberlerin davasını söndürmeye çalışanlar, "lâ ilâhe illallah" ile ete kemiğe bürünen ve dilde söylemesi basit olan bu tevhit kelimesinden imtina etmezlerdi. Denilebilir ki iman, insanın Allah'a kulluk bağıyla bağlanması ve hayatını bunun üzerine kurmasıdır. Maddi çıkar ve nefsi arzular gibi kısa vadeli, geçici hazları terk etmesidir. İman yüce ideallerle yaşamaktır ve bu idealler basit şeylerle bir arada bulunmaz.

Aydınlanmayla birlikte dinin sosyal hayattan çekilmeye başlaması sekülerizm, nihilizm, hedonizm gibi ideolojilerin etkin hale gelmesine yol açmıştır.² Bu, modern dünyanın bir yandan insanları manevi merkezlerinden uzaklaştırmasıdır. Diğer yandan kalbin ve zihnin boşaltıldığı alanlara başka ikonların yerleşmesidir. Dolayısıyla şimdilerde karşımızda duranın (sahte) "kahraman kültü" olduğu söylenebilir.³

Buna karşın İslâm'ın öğretilerinde ahlâka davet vardır. Burada istikamet in iman ve ibadetle ilişkisini inceleme gayreti içerisinde olacağız.

¹ İrfan Abdulhamid, *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, çev. M. Saim Yeprem (İstanbul: Marifet Yay. 1994), 163-164. Ayrıca bkz. Veysi Ünverdi, "Matüridi'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul*, 20/2, (2013), 48-49.

² İlhami Güler, "Tanrı'nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ", *Kelam Araştırmaları*, 12:2, (2014): 23-24.

³ Frithjof Schoun, *Bir Merkeze Sahip Olmak*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2016), 16.

Nitekim Hz. Peygamber'in İslâm'ı "iman ve istikamet" kavramlarıyla özetlemesi, bu makalenin tezine temel teşkil edecek nitelikte görülebilir.⁴

Çalışmamızda İslâm ahlâkının merkezî kavramlarından istikamet'in bir ahlâki bilinç olarak iman ve ibadet temelleri ele alınacak ve günümüz toplumunda görülen ahlâk sorununun nihilizm ile ilişkisine yer verilecektir. Bu bağlamda istikamet kaybının nihilist eğilim şeklinde tezahür eden durumu incelenecektir. Makalede ilgili kaynakların incelenmesinin dışında, son dönemde gençlerin ahlâk anlayışlarını araştıran saha çalışmaları da değerlendirilecektir. Bu nedenle makalenin yöntemi kaynak incelemesi ve alan araştırmalarının analizinden oluşmaktadır.

Araştırmada istikametle ilgili dilsel analize fazlaca yer verilmeyecektir. Zira bu konuda özellikle Kur'an ve hadisler ışığında yapılan pek çok çalışma vardır.⁵ Makalemiz, istikamet'in dini temellerini ortaya koyması ve istikamet ahlâkının olmadığı durumda ahlâk krizi ve nihilizmi tartışması yönüyle önceki çalışmalardan farklı kabul edilebilir.

1. İstikamet Ahlâkının Dinî Temelleri

İstikamet, yolda çizilen dosdoğru bir çizgide gitmek gibi kulun Allah'ın emrettiği yolda yürümesidir.⁶ Dinî anlamda insanın nebevi davete icabet etmesi, hak dine tabi olması ve dosdoğru bir karaktere, Muhammedî bir ahlâka sahip olmasıdır. İstikamet sahih imana dayalı olarak, tüm ahlâki faziletlerin toplamıdır. Adalet, dürüstlük, takva, hayâ, iffet, ihsan, ihlâs, infak, i'sâr vb. tüm ahlâki faziletler istikamet'in bir parçasıdır. Bu faziletler İslâm'da iman üzerine bina edilir ve ibadetle olgunlaşır. İman ve ibadet istikamet ahlâkının iki temeli kabul edilebilir. İman insanın Allah'a karşı ilk görevi, ibadet insanın kulluk bilincine ulaşmasıdır. Bunlar arasındaki ilişkiyi tesis etmek istikamet sahibi olmak, başka bir deyişle güzel ahlâki kaim kılmaktır.

Dinin iki temel varlığı iman ve ibadet; bunların birleşimi de kâmil ahlâk olarak kabul edilebilir. Tüm dini emirleri bu amaca matuf okuyabiliriz. İstikamet ahlâki, ahlâkın yetkin ve kâmil hali olarak tanımlanabileceğine göre

⁴ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîh-i Müslim*, "İman", 62. (Riyad: Beytü'l-Efkârî'l-Düveliyye, 1419/1998).

⁵ Remzi Kaya, *Kur'an'da İstikamet*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2005); İsmail Karagöz, *Kur'an'da Dört Kavram: Sıdk, İstikamet, Sabır ve Şükür* (İstanbul: Kar Yay. 2015); Hz. Muhammed, İman ve İstikamet, Ed. Rukiye Aydoğdu Demir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023).

⁶ Râgıb İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Muhammed Halil İtânî, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, 2010), 418.

bunun iman ve ibadetle ilişkisi temellendirilmelidir.

1.1. İman ve İstikamet İlişkisi

İman, peygamberler tarafından insanlığa öğretilmiş olan bilgilerin hakikatine inanmaktır. İman kâinatı yaratan ve yöneten bir ilâhın olduğunu, O'nun insanlar için peygamberler gönderdiğini ve insanların inanç ve davranışlarının hesabının ahirette verileceğini kalpten tasdik etmektir. İslâm'da iman tamamen kalbî bir tasdik olarak tören ve ayine ihtiyaç duymaz. İnsan kelime-i şehadetle kolayca Müslüman olabilir. Ancak iman tek başına Allah'ın rızası için yeterli değildir, o başlangıç ve temeldir. Doğuştan gelmez, iradeye dayanır. İki bebekten vaftiz edilenin cennete, edilmeyenin cehenneme gideceğine ilişkin Hıristiyan öğretisinin İslâm'da yeri yoktur. Her insan eşit şartlarda doğar, iradesiyle iman tercihinde bulunur, davranışlarıyla ahlâkını ortaya koyar. Allah'ın rızası, iman ve salih ameli birlikte gerçekleştirebilmenin neticesinde tezahür eder.⁷

İstikâmet, iman-amel bütünlüğü ile somutlaşır. Bu bütünlük sağlanamadığında imanın kemali kaybolduğu gibi istikâmette sapmalar meydana gelir. İstikametın sırrını "Emrolunduğun gibi dosdoğru ol"⁸ ayetinde arayabiliriz. Hz. Peygambere (ve onun şahsında müminlere) "İlâhi davete devam et, sakın bundan geri kalma" ya da "Emrolunduğun çizgide yaşamaya devam et, sakın ilâhi buyruğa aykırı işler yapma" şeklinde iki manayı çıkarmak mümkündür.⁹ Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ise bu ayette zikredilen istikameti "gölgeyle ışık arasını ayıran ince çizgide yürümek" şeklinde tasvir eder.¹⁰ İstikâmet, dinde iman ve amel konularında ölçülü olmak, emredilen çizgiden çıkmamak, arzu ve isteklerde ifrat ve tefritten uzak durmaktır.

İmanla istikamet karşılıklı olarak birbirini etkiler. İstikamet üzere bir ahlâka sahip olan müminin imanı artar. Bu artma duygusal yoğunluk bakımındandır. İstikamet bilinci imanı güçlü tutacağı gibi maneviyatına zarar verecek şeylerden de korur. Diğer taraftan iman da kuvvetli bir şekilde kalbe hükmederse, insan haramlardan sakınma ve farzları yerine getirmede yüksek bir hassasiyete sahip olur. Ne Allah'ın gazabını gerektirecek haramlara sapar,

⁷ İsmail Raci Faruki, *Niçin İslâm*, çev. Yasemin Savur (İstanbul: Mahya Yayınları, 2013), 19-25.

⁸ Hûd, 11/112.

⁹ Ebû Mansur el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk.Bekir Topaloğlu, (İstanbul: Dârü'l Mizan, 2008), 13/248.

¹⁰ Fahrüddîn er-Râzî, *Tefsîrû'l-Kebîr*, (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1981), 18/72.,

ne de insanların nefretine sebep olacak davranışlarda bulunur. Böylece iman insanın sadece iç dünyasında saklı olan bir duygudan ibaret olmaz, istikamet ahlâkıyla davranışa dönüşen bir teslimiyet olur.

Hz. Peygamber'in (as) dilinde iman, bölümleri olan ve en yükseği "lâ ilâhe illallah", en alt derecesi ise insanlara eziyet veren şeyi ortadan kaldırmak olan bir inanç ve ahlâk durumudur. Aynı hadiste "haya da imandan bir şubedir" buyrulur.¹¹ Keza Müslümanın tarif edildiği başka bir hadis-i şerifte şu ifade vardır: "Müslüman, dilinden ve elinden Müslümanların zarar görmediği kimsedir. Muhâcir ise, Allah'ın yasakladığı şeylerden uzak duran kimsedir."¹² Bunlar mümin olmanın sadece taraf olmak ve dilde söylenen bir kelimeyi taşımak anlamına gelmediğine işaret etmektedir. Bilakis iman, kalpte neş'et eder ama orada kalmaz, bireyin hayatında ve toplumda aktüel bir değer olarak varlığını sürdürür. Bu haliyle iman tam bir bilinç halidir. Kur'an'da defalarca iman ve salih amelin birlikte anılması tam da buna işaret eder.¹³

Kur'an'ın nüzul döneminde siyasi ve sosyal bakımdan Ehl-i Kitab'ın müşriklere göre Müslümanlara yakın olduğu bilinmektedir. Ancak Hıristiyanların Hz. İsa'yı, Yahudilerin Üzeyir'i (as) ilâhlaştırılmaları Kur'an tarafından reddedilmiştir. Bu inancı dışlayan ve tevhide davet eden şu ayetin istikametle birlikte gelmesi dikkat çekicidir: "Şüphesiz, Rabbimiz Allah'tır" deyip, dosdoğru olanların üzerine melekler iner. Onlara: Korkmayın, üzülmeyin, size vâdolunan cennetle sevinin! derler."¹⁴ Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) de altını çizdiği gibi bu ayette istikamet, doğrudan şirki dışarıda bırakır ve tevhide işaret eder. Burada istikamet kavramından Allah'a imandan sonra güzel ahlâk sahibi olmak, farzları yerine getirmek ve haramlardan sakınmak anlamı da çıkabilir. Ancak altı çizilmesi gereken şey, istikametın tevhit bilinciyle iç içe olduğudur. Mâtürîdî, istikamet bilincinin üç aşamada gerçekleştiğini ifade etmektedir. İlk olarak Allah'a kesin itaat gelir. İtaat Hz. Peygamberin dinde getirdiği her şeyi kabul etmek, emir ve yasaklarında ona boyun eğmektir. İkincisi, "Rabbimiz Allah'tır" sözüne uygun bir hayat yaşamak. Yani söz ve davranış birliğini sağlamaktır. Üçüncüsü ise amelde

¹¹ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. (Dimeşk-Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 2002), "İman", 2.

¹² Buhârî, "İmân", 4-5; "Rikâk", 26; Müslim, "İmân", 64-65.

¹³ Bkz. el-Bakara, 2/25, Kehf, 18/30 vd.

¹⁴ Fussilet, 41/30.

ihlaslı olmaktadır.¹⁵

Hicretten bir yıl önce (M. 621) Medine'den Mekke'ye gelen ve bir arayış içerisinde olan on iki Medinelî'nin Hz. Muhammed'le tanışmaları ve sonrasında onun davetini kabul ederek iman etmeleri, imanla ahlâkın, Müslüman olmakla istikamet bilincine sahip olmanın örneklerinden birisidir. Nitekim İslâm'a henüz yeni adım atmış on iki Medinelî'nin Hz. Peygamberle yaptıkları biatta ettikleri yemindeki şu ifadeleri dikkat çekicidir:

“Sıkıntı ve darlıkta, sevinç ve refah halinde seni dinleyecek ve sana itaat edeceğiz... Allah yolunda bizi küçük gören ve horlayan hiçbir kimsenin bizi ayıplamasından çekinmeyeceğiz. Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmayacağız, hırsızlık etmeyeceğiz, zinaya yaklaşmayacağız. Asla çocuklarımızı öldürmeyeceğiz. Aramızda hiçbir iftirada bulunmayacağız ve senin hiçbir iyi işinde sana itaatsizlik etmeyeceğiz.”¹⁶

Görüldüğü gibi Medinelilerin biat esnasında Hz. Peygamber'e verdikleri sözler, imana eklenmiş ahlâki davranış ve tutumları içermekte, istikamet ahlâkı diyebileceğimiz bir bilinci garanti altına almaktadır. Filhakika imanın sözlü ikrardan öteye giden veçhesi ahlâktır. Bugün Müslümanlar yanlış itikadi görüşlere sahip oldukları için değil, bu ahlâkı yeterince işletemedikleri için tenkit edilmektedirler.¹⁷ Bu nedenle inananların Hz. Peygamber'in şahsında “emrolunduğun gibi dosdoğru ol”¹⁸ ikazına muhatap iken ahlâk sorunu içinde olmaları ciddi bir çelişki olarak görünmektedir.

1.2. İstikamet ve İbadet İlişkisi

İslâm ahlâkının önemli bir parçası ibadettir. İbadet Allah'a kulluğun temeli ve ruhun maddeden özgürleşmesidir. Kur'an imanla ibadet arasındaki kopmaz bağı sıklıkla işler. Vakitli ve şekilli ibadetler dinde ibâdat-ı mersûme olarak bilinir. Bunlar şartlarını taşıyan her Müslümana farzdır. İbadetler Allah'tan insana yük olması veya Allah'ın ihtiyacından dolayı emredilmiş değildir. Bilakis insana çeşitli yararlar sağlaması için emredilmiştir. Her bir ibadet güzel ahlâka giden bir adım ve istikamet bilincini yeşerten bir tohumdur. Bu hakikat sadece teorik değil, tecrübi olarak bilinen ve kabul edilen bir gerçektir.¹⁹

¹⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/130.

¹⁶ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, thk. Sa'd Kerim el-Fıkî (y.y.: Dâru İbni Haldûn, ts.), 64.

¹⁷ Ejder Okumuş, “Said Halim Paşa'da Müslüman Ahlâkı,” *Muhafazakâr Düşünce*, 18:62, (Ocak-Haziran 2021): 71.

¹⁸ Hûd, 11/112.

¹⁹ Farukî, *Niçin İslâm*, 37-52.

İbadetler, imanın tezahürü anlamında İslâm ahlâk sisteminde istikamet bilincinin özünde yer alır. Mesela kıblenin Kâbe olarak belirlenmesinden sonra, Müslümanların önceki kıblesi olan Beytül-Makdis'e yönelerek kılınan namazların boşa gitmeyeceğini bildiren ayet "*ve mâ kâna'l-lâhu liyudî'a îmânekum*"²⁰ lafzıyla gelmiştir. Burada imanın zımnen namaz anlamında kullanılması dikkat çekicidir. Zira bazı sahabeler kıblenin Ka'be yönünde tespitinden önce vefat etmişti. Kible değiştikten sonra onların kıldıkları namazların durumu sorulunca bu ayet nazil olmuştur.²¹

Roger Garaudy'nin ifadesiyle iman taştan bitkiye, bitkiden hayvana dek tabii bir eğilimdir. Tıpkı ayçiçeğinin güneşe yüzünü dönerek ibadeti gibi buna "ontolojik ibadet" denilebilir. Proclus (ö. 485) ayçiçeğinin bu hareketi için şöyle der:

"Onu her an güneşe döndüren bu aşk hareketi her şeyin tabiatıta işgal ettiği mevkiye göre ibadette bulunduğunu gösterir... Hareketi ile havada çıkardığı ses duyulabilseydi, bu sesin bir bitkinin dile getirebileceği kadar/şekilde malikine bir ilâhi olduğu anlaşılırdı." Aynı şekilde lotus çiçeği de böyledir. Güneş açmadan önce çiçeği kapalıdır. Güneş açtıkça ve tepeye doğru yükseldikçe çiçeği açılır, gün batımından lotus çiçeği kıvrılmaya başlar ve tekrar kapanır. Dudaklarını oynatarak Allah'a hamd eden insanlara yapraklarını açıp kapayarak hamd eden lotus çiçeği arasında ne fark vardır? Biri dudaklarını oynatmakla, diğeri tabii bir şekilde tesbih eder."²²

Kur'an bu hakikati şöyle dile getirmiştir: "Göklerde ve yerde bulunanlarla, kanat çırpıp uçan kuşların Allah'ı tesbih ettiklerini görmüyor musun? Onlardan her biri kendine has duasını ve tesbihini bilir."²³

Şu var ki ibadet dinî bir hisle olmalıdır. Bu his ihlas ve samimiyete dayalı ruhani/vicdani zevktir. Filibeli Ahmed Hilmi (1865-1914) bunu şöyle izah eder: İki insan düşünelim. Birincisi ibadetlerini harfiyen yerine getiriyor ama ne vicdani bir duygu hissediyor ne de ibadetleri davranışlarına yansıyor. Böyle bir kimse adeta makine gibi ibadet ediyordur. Makinede dini his olmaz. Burada ibadet eden ruh ve vicdan değil, alışkanlıklara dönüşmüş hareketleri uygulayan bedendir. Diğer kişi ise birçok vesileyle yüce Allah'ı zikreder, her güzellik karşısında Rabbine hamd eder, en ufak bir kötülük karşısında

²⁰ el-Bakara, 2/143.

²¹ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 2/117.

²² Roger Garaudy, *İslâm'ın Vadettikleri*, çev. Salih Akdemir (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 121-122.

²³ en-Nûr, 24/41.

vicdanı harekete geçer. İbadetlerini kalpten bir huşu ile yapar ve her halinde ibadet şuuru tezahür eder. Böyle insanların buluşma yeri olan camiler, nağmeleri ve maneviyatlarıyla gayr-i müslimleri bile cezbeyle getirir.²⁴ Filibeli, ibadet ile adet arasındaki farklılığı metaforik bir dil ile ifade etmeye çalışmaktadır. Buna göre ihlas ve samimiyetle yapılan bir ibadet, insanın kalbini itminana kavuşturduğu gibi davranış olarak da güzel ahlâk olarak tezahür eder. Samimiyetten uzak yapılan bir ibadet ise adetten öte bir şey ifade etmez.

2.İstikamet Sorunu Ekseninde “İnançta Savrulma”

İnsan var olduğu sürece iman ve inkâr mücadelesi devam etmektedir. Bu, dinle dinsizlik arasındaki mücadeleden öte, tevhitte şirk, ahlâkla ahlâksızlık ve hak ile batıl arasındadır. Tarih sürekli olarak nebevi tevhid diniyle diğer beşerî batıl dinlerin diyalektiğine sahneder.²⁵ Herkesin bir dini vardır. Ateist, Allah'ı inkâr ederken, inkârcılığı kendisine din edinirken, başkası farklı bir inanç biçimini din edinmiştir. Tarih dinin olmadığı bir döneme veya topluma tanıklık etmemiştir. Sadece Kur'an'ın ilk insanın Âdem (as) peygamber olduğuna dair işaretleri değil, on binlerce yıl öncesine ait tarihi kalıntılarda ortaya çıkan sonuç budur. Eski kavimlerin dinî ritüelleri, cenaze uygulamaları ve mezar taşlarıyla dini inanca sahip olduklarını görürüz.²⁶

Günümüze geldiğimizde özellikle gençler arasında “dinden uzaklaşma” anlamına gelen bir seküler ve nihilist tavır gözlemlemek mümkündür. Bu bir çeşit “merkez kaybı” şeklinde okunabilir. Bunun dışında ateizm ve deizm gibi felsefi temelli görüşlerin gençler arasında yayıldığı konusunda bir kanı var.²⁷ Bunun ne derece doğru olduğu tartışılır. Zira insanların inançları hakkında kesin tablolar oluşturmak ve kanaatler ortaya koymak hiçbir zaman mümkün değildir. Ancak sosyolojik araştırmalarla çeşitli ipuçları elde edilir. Bununla birlikte araştırmacının ideolojik tutumu, inanç yapısı ve uyguladığı yöntemde her zaman sübjektivite olduğu gözden uzak tutulmamalı, bu konuda ileri sürülen tezlere ihtiyatlı yaklaşılmalıdır. Bunun dışında ateistik akımların yayıldığı ve inancın zayıfladığı yönündeki araştırma ve yayınların her zaman

²⁴ Şehbenderzâde Filibeli Ahmed Hilmi, *İslâm Tarihi*, sad. Hüseyin Rahmi Yananlı (İstanbul: Huzur Yayınevi, 2021), 44.

²⁵ Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, çev. Doğan Özlük (Ankara: Fecr Yayınları, 2015), 15-16.

²⁶ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 45.

²⁷ Kenan Sevinç, Ateizmin Boyutları ve Tipleri, *İslâmi İlimler Dergisi*, 12/3, (2017), 101-132.

ateizm vb. din karşıtlığını güçlü göstermek, normalleştirmek ve inancı itibarsızlaştırma gibi amaçlar taşıyabileceği de unutulmamalıdır.

Dini inkârın insanı sürüklediği nokta, insanın yaratıcısı ve O'nun rahmeti, inayeti (yardım) ve adaletinden mahrum olmasıdır. Filibeli, dini "insanın kendisinden üstün ve muhtaç olduğu bir kudreti anlaması, itiraf etmesi" şeklinde tanımlıyor.²⁸ Burada dinin üç boyutu var: İnsandan üstün bir varlık (Allah), anlama (tanıma, isim ve sıfatlarını bilme), itiraf etme (âlemden Allah'a ulaşma, doğal teoloji). İnsan bu farkındalığı kaybettiğinde aslında özüne yabancılaşır, fitratından uzaklaşır. Yoksa aklın ve kalbin özgür bırakıldığı, önyargılardan arındırılarak tefekküre yelken açılması halinde kişi yaratıcısını bulacak ve O'na karşı şükran duygularını hissedecektir. Hıristiyanlıkta ruhun ölümsüzlüğü inancına karşı çıkmasıyla bilinen ve bundan dolayı din karşıtı olduğu düşünülen tabîb ve filozof Galen (ö. 200) insan bedeninin muhteşem mekanizmasından etkilenerek ilâhi bir mimarın varlığını kabul etmesiyle ünlüdür. Ateizme karşı "akıllı tasarım" delilinde şöyle bir argüman gelişmiştir: "Galen gibi biri bile Tanrı'nın varlığını kabul ettiyse, O'nu kim inkâr edebilir?"²⁹ Ebu Hanife, tabiatı gözlemleyen birinin yüce yaratıcının varlığını akledememesi mümkün değildir, der.³⁰ Din, aklen ancak varlığı keşfedebilecek Tanrının isim ve sıfatları hakkında bilgi verir. Sadece yüce yaratıcıyı bildirmekle kalmaz, O'nun insandan istediklerini ve hayata yüklediği anlam ve hikmetleri öğretir.

Dinden uzaklaşmak, tüm bu anlam, hikmet ve amaç evrenini terk etme tehlikesini doğurabilir. Nitekim Batı'da sanayi devrimi ve endüstrileşmeye eşlik eden Aydınlanmayla birlikte yeryüzüyle gökyüzü arasındaki bağın koparılması ve insanın vahiyle ilişkisinin kesildiği dönem başlamıştır. Kutsalın alanının daraldığı bu dönemi, Nietzsche "çölleşme" olarak nitelemiştir.³¹ Bireyselleşme sekülerizmin eşlik ettiği bu dönemde öne çıkan akımlardan birisi, bir umursamazlık ve hiçlik düşüncesi olan nihilizmdir.

3. Özgürleşme ve Savrulma Arasında Nihilizm

²⁸ Filibeli, *İslâm Tarihi*, 14-15.

²⁹ John Henry, "Ateizm", *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren, çev. Tuğçe Ayteş (İstanbul: Say Yayınları, 2016), 284.

³⁰ Ebû Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-din*, thk. Hans Peter Linss (Kâhire: y.y. 1424/2003), 214.

³¹ Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*. çev. A. Turan Ofazoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1997), 307.

3.1. İnançsızlığın Normalleşmesi Sorunu

Din, tarihten günümüze sadece insanların kalbini değil, aile yuvalarını ve şehirlerini de inşaada temel rol oynamıştır. Doğudan Batıya ekseriyetle medeniyetleri şehirlerin merkezinde yer alan mabetler temsil ederdi. Bunun İslâm medeniyetlerindeki karşılığı ise şehir merkezlerindeki çoğu “ulu cami” şeklinde isimlendirilen selatin camileridir. Son birkaç asırdır Batıda ortaya çıkan Rönesans ve aydınlanma ile birlikte bu gelenek sönmeye yüz tutmuşsa da varlığını devam ettirmektedir. Meselenin diğer yanı şudur ki, bizim açımızdan kadim insanda görülen dinî sorun genellikle İslâm adıyla tebellür eden nebevi davetten uzaklaşmak ve inancına pagan unsurlar karıştırmak şeklinde olmuştur. Bu nedenle farklı coğrafyalarda farklı dinler türemiş ve insanlar tevhid dininden uzaklaşmışlardır. Peygamberlerin gönderilmesinin temel amacı da insanın inanç dünyasını yeniden sahih bir şekilde inşa etmek ve batıl inanışlardan ayıklamaktır. Yoksa tamamen dinsiz bir topluma din getirmek değildir. Ayrıca Kur’an’da Allah’ın varlığını ispat etmeye yönelik vurgudan çok, çoktanrıcılığı reddeden ayetlerin olması ve Kur’an’ın sürekli şirkle mücadele etmesi buna delildir.³²

44 İnançsızlığın normalleşmesi bağlamında çağımızın en büyük sorunu ise din karşıtlığı üzerinden yürümüştür. Esasen Tanrı’nın sistematik inkârı ve kitlesel dinî inançsızlık son üç-dört asra kadar görülmemiştir. Fransız tarihçi Lucien Febvre (1878-1956) şöyle der: “Tanrı inançsızlığı 17. yüzyıldan önce kültürel olarak imkânsızdır.” Buna göre Tanrı inancı ve dinin geçerliliği toplumsal, kültürel, siyasi ve entelektüel yaşamda belirleyici olmuş, 19. yüzyılın sonlarından itibaren ise dini inanca sahip olmak bireysel bir tercihe dönüşmüştür.³³

Genellikle Batıda ortaya çıkan ve tüm dünyaya yayılan ateistik akımlar, vahye dayalı dinler başta olmak üzere tüm dinî yapıları ve öğretileri reddeden inkârcı görüşlerdir. Günümüzde öne çıkan din karşıtı inkârcı akımlar ateizm, nihilizm, deizm ve agnostisizm gibi inançlardır. Bunlar dinî bilgiyi reddettiğinden Allah, melek, ruh gibi metafizik varlıkları kabul etmez, ahiret hayatını inkâr eder ve dinin kutsal değerlerine itibar etmez. Ahlâkın dini veçhesini kabul etmez, bilimi mutlak doğru ve tek hakikat gibi algılayarak adeta onu kutsallaştırır. Vahyi bilgi kaynağı olarak dikkate almaz. Düşünce/değer dünyasını akıl ve duyular üzerine inşa eder. Ahlâk ile din

³² el-Bakara, 2/22; Lokman, 31/13.

³³ John Henry, “Ateizm”, 281.

arasındaki bağı reddettiği için dinde ahlâki fazilet olarak kabul gören şeyler, ateistik dünya görüşünde önemsizdir. Bu, dinin sapkın gördüğü ilişkileri normalize eder, ticari ilişkilerde salt kazancı merkeze alır ve insana doyumsuzluk telkin eder. Bu nedenle dinde çeşitli hikmetlerden dolayı yasaklanmış faiz, kumar, şans oyunları, eşcinsellik gibi konular, ateistik dünya görüşüne göre tamamen bireyin tercihine bırakılmıştır. Günümüzde bu tür din karşıtı akımlar artık bireyselleşmiş dünyanın yeni normal niteliğindedir.³⁴

Bunun önemli ölçüde seküler dünya görüşüne eşlik ettiğini ifade edebiliriz. *Sekülerizm* dünyevileşme anlamında dünya görüşü olarak görülebilir. O bir inanç kategorisi değilse de dinin bireysel ve sosyal hayattan çekilmesi şeklinde tezahür eder. Bu nedenle bireyin ve evrenin kutsaldan arındırılması, ruhban sınıfın ve din adamlarının etkisini yitirmesi, din, Tanrı, ruh ve ahiret gibi kavramların yerini dünya, tabiat, bilim, akıl gibi kavramların alması vb. şekillerde tanımlanmıştır.³⁵ Bir sanayi, endüstri ve teknoloji çağında insanların hayata tutunmak için adeta bir yarış içerisinde sürekli çalışmak zorunda kaldıkları ortadadır. Böyle bir zeminde insanlara dünya zenginliği ve konforlu bir hayat vadetmeyen şeyler terk edilmektedir. Buna karşın, din insanın maddi ihtiyaçlarından çok manevi ihtiyaçlarını karşılamayı vadediyor: “Dikkat edin kalpler ancak Allah’ı anarak huzur bulur.”³⁶ Modern insan ise daha çok haz ve konfor peşinde olduğu için bireysel tercihlerinde ve sosyal hayatta dinin sesini dinlemek yerine, çağın rengini kuşanıyor. Hâlbuki Allah’ın emrettiği ahlâktan daha güzel, daha huzur verici bir şey olamaz: “Allah’ın boyasına bak! Allah’ın boyasından daha güzeli var mıdır? ‘Biz ancak O’na kul oluruz” deyin.”³⁷ Görünen o ki, çağdaş dünya tüm cazibesıyla adeta insanı esir almaktadır. Ne ilginçtir ki bu esaret “özgürlük” olarak görülmektedir.

3.2. Bir Özgürlük İddiası Olarak Nihilizm

3.2.1. Nihilizm

Nihilizm Latince “hiç, hiçbir şey” anlamına gelen “nihil” kelimesinden türemiştir. Türkçede umursamazlık haline işaret eden “hiççilik” kelimesiyle

³⁴ Bkz. Antonie Vergote, Ateizmin Psikolojisi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 3:3, (1991), 231-245; Murtaza Korlaelçi, Ateizm ve Çeşitleri, *Felsefe Dünyası*, 46, (2007/2), 12-44.

³⁵ Mustafa Özden, Sekülerliğin Tarihi Serüveni, *JOMELIPS*, 1/2, (Kış 2016), 62-67.

³⁶ er-Ra’d, 13/43.

³⁷ el-Bakara, 2/138.

karşılanmıştır. Nihilizm modern zamanların kavramı niteliğindedir. Klasik dilde maddenin hakikatini tartışmaya açan ve farklı boyutlarda hakikati inkâr eden *ademiyye*, *lâ şeyyiye* veya *leysiyye* akımları nihilizmin karşılığı olabilir mi, sorusu incelemeye değer görünmektedir. Bir düşünme, anlam(sızlaştırma) ve yaşam biçimi olarak görülebilecek olan nihilizm epistemoloji, etik, politik vb. pek çok alanda karşımıza çıkar. Nihilizm anlamsızlık, boşluk ve hiçlik duygularına yaslanan bir düşünme ve yaşama biçimini ifade eder. Tarihi geçmiş olarak Yunan sofistlerinden Gorgias'a (MÖ 483- MÖ 375) kadar götürülebilecek olan bu akımın modern dönemlerde fikrî kurucusu Friedrich Wilhelm Nietzsche'dir (1844-1900). Terimi ilk defa Alman filozof Friedrich Heinrich Jacobi'nin (1743-1819) kullandığı belirtilir. Ancak bu düşüncenin 19. yüzyılda Rusya'da güçlü bir şekilde dillendirildiğini görmekteyiz.³⁸ Bu dönemde Rusya'da nihilizm devletin, ailenin ve kilisenin otoritesini reddetme anlamına geliyordu. Örneğin Ivan Turgenev'in *Babalar ve Oğullar* adlı romanında tam bir inkârı ifade eden Bazarov'un benimsediği ilke ve inanç anlamında kullanılmıştır. Burada nihilist "ne denli saygın ve yaygın olursa olsun hiçbir ilkeyi eleştirmeden ve sorgulamadan benimsemeyen" demektir. Bu nedenle o hiçbir otorite karşısında boyun eğmeyen, hiçbir ilke ve inancı kabul etmeyen ve sadece kendi istediği gibi yaşayandır.³⁹ Turgenyev bu romanında nihilizmin mottosunu "her şey saçma" olarak zikretmiş ve bunun karşıt cephe açısından "serseriliğe" karşılık geldiğini ifade etmiştir. Nihiliste göre bilim, sanat, din ve tüm kurumsal yapılar bireyi yormaktan başka bir işe yaramaz. İnsan, kendisine odaklanmalı ve bunun dışında kalanlarla mücadele etmeli, yıkmalı ve yok etmeli, tüm kanun ve kuralları yadsımalıdır.⁴⁰

Nihilizm Batıda merkezileşmesine rağmen Orta Asya mistik dinleriyle ilişkilendirilebilecek geniş bir alana yayılmıştır. Hatta İslâm mezhepler tarihinde kanunların, dinî emirlerin ve ahlâk kurallarının bağlayıcılığını

³⁸ Hüseyin Aydın, "Nihilizm'in Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (1:1), (1986): 2.

³⁹ İvan Turgenyev, *Babalar ve Oğullar*, (M. Cevdet Aday'ın romandan oyunlaştırdığı metinden), 12, (Turuz, Erişim tarihi: 08.09.2023) https://turuz.com/storage/her_konu-2019-7/7829-Babalar_Ve_Oghullar-Ivan_Sergeyevich_Turgenyev-2004-123s.pdf

⁴⁰ Turgenyev, *Babalar ve Oğullar*, 35-37.

kabul etmeyip her şeyi mubah gören kimselerin ortak adı olan *ibâhiyye*⁴¹ ile kanunların otoritesini reddetme ve mutlak serbestlik paydasında buluştuğunu ifade edebiliriz. Bu anlamda nihilizm, hangi dönemde ve nerede olursa olsun, insanları şekillendirmek isteyen kural, değer ve ideallerin işlevlerini yerine getirmediğinde ortaya çıkan bir ruh durumuna eşlik eden bir yaşama ve düşünme biçimidir. Bu nedenle de bir varoluş sorunudur. Varoluşsal bir sorun olarak nihilizm, varoluşun anlamsızlık, boşunalık ve hiçliğine işaret eder.⁴² Nihilist dünya görüşü, varlık, değer ve dinlerin hakikati gibi aslî konularda hiçbir şeyin bilinemeyeceğini savunmasıyla klasik çağda *lâedriyye* akımına; dinlerin doğruluğunu reddetme ve vahiy gelenekleri tarafından öğretilen tüm hakikatleri şüphecilikle reddeden *sûfesteiyye* adlı felsefi akımlarla paydaştır. Nihilist için kaynağı hangi kurumsal yapı olursa olsun gerçek ve doğru hiçbir zaman bilinemez. Bu nedenle ileri sürülen tüm doğrular reddedilir. Evren ve insana külli bir amaç isnat edilemez. Tanrı'nın inkârına yaslanan bu akım, insana ideal bir hedef kabul etmediği için insan yaşamını da değersiz görür. Ahlâk konusunda da tam bir yadsıma hali olan nihilizm hiçbir ahlâki yasa, insani sorumluluk ve etik davranışın temellendirilemeyeceğini savunur ve değerlerin toplumsal dayatmaların ürünü olduğunu iddia ederek, onları reddeder. Din, devlet, aile, toplum gibi kurumların otoritesini reddeden bu görüş, tamamen materyalist öz lehine insanın manevi yönünü inkâr eder. Nihilizm Avrupa başta olmak üzere yayıldığı yerlerde tüm kurumsal yapıları ve yorumları yok etme amacı güttüğünden büyük bir kötümserlik, öfke ve dehşet doğurmuştur.⁴³

Nihilizm, Nietzsche'ye göre Batı düşünce ve yaşam tarihinin kaçınılmaz sonudur. O bunu şöyle ifade ediyordu: "Nihilizm kapımızın dışında."⁴⁴ Nihilizm artık Batı için tarihsel-kültürel yaşamın temelini, dolayısıyla

⁴¹ Hasan Onat, "İbâhiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi Erişim: (20 Aralık 2023). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>

⁴² Sebahattin Çevikbaş, "Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15 (2), (2015): 70.

⁴³ Alan Pratt, "Nihilizm", *Internet Encyclopedia of Philosophy*, (IEP: Erişim 14 Temmuz 2023) <https://iep.utm.edu/nihilism/> ; Ahmet Cevizci, "Nihilizm", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 753-754; Hüseyin Aydın, Nihilizm'in Tarihiçesi, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1, (1986), 1-8.

⁴⁴ Neil Cooper, *Moral Nihilism, Proceedings of the Aristotelian Society* (Londra: Oxford University, 1973 - 1974), Vol. 74, 77. (JSTOR, Erişim Tarihi: 08.09.2023), <https://www.jstor.org/stable/4544850>

zeminini kaybetmesi; bu yaşamı mümkün kılan ve besleyen değerlerin 'değersizleşmesi' ve böylece kültürel-tarihsel yaşamın çözülmesidir. Nietzsche'nin düşüncesinde nihilizm, Batı düşüncesinin herhangi bir anında ortaya çıkan bir düşünme biçimi olarak değil, tarihsel bir olay olarak görünür: Nihilizm, tarihsel bir devinimdir; birinin birine karşı savunduğu bir görüş, bir öğreti değildir. Aslında özü itibarıyla nihilizm, Batı tarihinin temel olayıdır. Bunun için Nietzsche, Batı kültür ve düşünce tarihinin seyrini, metafizik bakımdan nihilizmin serimlenmesi, yükselmesi olarak okur. Bu nedenle nihilizm, Batılı yaşama ve düşünme biçimlerinin gelişmesiyle yakından ilgilidir. İki bin yıllık Batı kültür ve düşünce tarihinin bir yazgısıdır.⁴⁵

Nietzsche'de nihilist görüş Hıristiyan ahlâkından soyutlanma niteliğinde okunabilir. Nihilizmi şöyle tarif etmişti: En büyük değerlerin değer kaybına uğramasıdır.⁴⁶ Nihilizm ret ve inkâra dayalı "hiç alma" tutumuyla umutsuzluk ve değersizlik aşulamakta, hakikat, din, ideal, şuur, amaç gibi varoluşsal anlam haritasını alt üst etmektedir. Bu değersizlik ve anlamsızlık halinin ahlâk ve epistemolojide görecelilik ve bireyciliği beraberinde getirecektir. Nihilist ahlâk teorisine göre, tıpkı şüphecilerde olduğu gibi hiçbir nesnel ahlâk kuralı yoktur. Bir şeyi iyi ya da kötü saymanın dini, siyasal veya toplumsal temeli olamaz. Ahlâk, herhangi bir otoritenin arzularını veya isteklerini yerine getirmekle gerçekleşmez. Bilakis ahlâk böylesi kurallara kayıtsızlıkla inşa edilmiş bireysel yaşam biçimidir. Nihiliste göre bu kendi içinde tutarlıdır. Nitekim Nietzsche'ye göre ahlâksızlıkla nihilizm arasında sebep sonuç ilişkisi yoktur. Nihilizm Hıristiyan ahlâk yorumunun eleştirisidir. O, Hıristiyan temellerine dayalı ahlâk yapısının insanı sürü psikolojisine sevk ettiğini iddia etmekte idi. Bu nedenle nihilizmi önermiş ve bunun insana öz güveni yeniden kazandıracağına inanmıştı.⁴⁷ Nietzsche'nin nihilist ideolojisinde tüm yadsımların özünde insanı kendisini çevreleyen kurumsallaşmış inanç, ideoloji vb. yapılardan özgürleştirmek amaçlanır. Nihilizmde insan "güç" demektir. Özgürleşme insanı özüne döndürecek ve ona sahip olduğu gücü hatırlatacaktır.

Bu anlamda nihilistin kendi ahlâkı olduğu iddia edilse de bu ahlâkın belirli sabiteleri olmadığı açıktır. Onun ahlâkı tıpkı Robinson Crusoe gibi

⁴⁵ Çevikbaş, "Nietzsche ve Nihilizm.", 70.

⁴⁶ Friedrich Nietzsche, *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epeçeli (İstanbul: Say Yayınları, 2010), 26.

⁴⁷ Nietzsche, *Güç İstenci*, 25.

pratik ahlâktır ve kendi değerlerini kendisi inşa eder.⁴⁸ Ancak tüm tutarlılık iddiasındaki sistemleri olumsuzlayan bir düşüncenin kendi içinde ne kadar tutarlı olacağı soru işaretidir. Bununla birlikte nihilist ideolojinin Batıda kilise dinine karşı geliştirdiği unutulmamalıdır.

3.2.2. Modern Zamanın İnsani Krizi: Ahlâk Sorunu

Ülkemizde yapılan inanç, ahlâk ve sosyo-kültürel tutumlara ilişkin bazı araştırmalar mercek altına alındığında, çağımız insanında bireycilik, dünyevileşme, özgürlük arayışı, maddiyata önem verme gibi verilerle somutlaşan bir ahlâk sorununun öne çıktığı görülmektedir. Aklın ve bilimin merkezileştiği, ekonominin fazlasıyla önemsendiği ve din karşıtı fikirlerin etkin hale geldiği bu dönemde din ve dini kurumlar eski gücünde görünmemektedir. Ahlâkın önemli bir müeyyidesi durumunda olan dinin zayıflaması manevi duygulara olumsuz yansıdığı kabul edilebilir.⁴⁹ Dini terminolojide "istikametsizlik" olarak adlandırabileceğimiz bu sürece dair saha araştırmaları önemli veriler sunmaktadır.

2016 yılında Sosyal Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi (SEKAM) tarafından yayınlanan Türkiye Gençlik Raporu, gençlerin dinî ve ahlâki değerlere bakışını incelemiştir. Araştırmada elde edilen bazı veriler şöyledir:

- Sigara, alkol, kumar, uyuşturucu kullanma eğiliminde artış, bunları meşru görme,
- Fuhuş, eşcinsellik ve diğer cinsel yönelimleri meşru görme,
- Şiddete eğilim gösterme,
- Bilgisayar ve internet bağımlılığında artış, bireyselleşme-yalnızlaşma, sanallaşma,
- Davranış bozukluğu, psikolojik olarak gel-git yaşama, parçalanmış kimlik-kişilik, kendine belirlediği kimlikle, düşünce ve davranışlarının uyuşmaması, tezatlı davranış, şizofren kimlikler.
- Din algısında zedelenme, laikleşme-sekülerleşme
- Toplumsal değerlere yabancılaşma, değer yargılarında zedelenme
- Kavramsal kargaşa, zihinsel kirlenme: din, laiklik- sekülerlik, ateizm, ahlâk, iffet, haya, vefa, aile, mahremiyet, nikah, nikahsız

⁴⁸ Cooper, *Moral Nihilism*, 89.

⁴⁹ Ömer Aytaç – Süleyman İlhan, Yeni Kapitalizmin Kaotik Evreni, Belirsizlik, Sömürü ve Ahlâki Kriz, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi*, 10/1 (2008), 185-208.

- birliktelik, zina, eşcinsellik, aşk
- Başkalarına karşı güven kaybı, kendisine karşı güvenme ile güvenmeme arasında gidip gelme
 - “Her şeyi bilir” psikolojisinde olma,
 - Gelecek korkusu ve ülkeden göç etme isteği,
 - Kendisini sorumlu hissetmeme; fakat başkalarını sorumlu tutma, sorumluluk ve yükümlülük duygusu ile alay etme; çevresini kendisine karşı sorumlu sayma,
 - Birlikte yaşadıklarını kendine mecbur saymak, kendini kimseye karşı mecbur saymamak
 - Köşe dönmece zihniyet, maddiyatçılık eğilimi,
 - Sahip olduğu şeylerin kıymetini bilmemek ve umursamamak.
 - Sınırsız bir tüketici ve kullanıcı özelliği sergilemek, marka tutkusu, gösteriş
 - Anormal giyim tarzı,
 - Aşırı uyku uyuma, günlük ve anlık yaşamak, geleceğe yönelik plan yapmamak,
 - Rol modelleri; bilim adamları, düşünürler, din adamları, siyasetçiler değil, sanatçılar ve sporculardır.⁵⁰

MAK Danışmanlık Şirketinin 2017’de Türkiye’de otuz şehirde 5400 kişiyle yaptığı araştırma da buna benzer sonuçlar vermektedir. Buna göre;

- Katılımcıların %86’sı kendisini Müslüman, %6’sı deist, %4’ü ateist olarak tanımlamıştır.
- Meleklerin varlığına inandığını söyleyenler %75, reddettiğini söyleyenler %15 oranındadır.
- Kur’an’ın vahiy olduğuna inananlar %76, reddedenler ise %14 oranındadır.
- Kur’an’ı Kerimi Arapça hattından okuyabilenlerin oranı %32’dir.
- Kur’an okuma oranı %25 iken, evinde ne Kur’an okuyan ne de Kur’an olanların oranı %33’tür.
- Hz. Muhammed’e ve onun örneğine inananların oranı %63, “inanırım ama örnek almam” diyenlerin oranı %20’dir.

⁵⁰ Sosyal, Ekonomik ve Kültürel Araştırmalar Merkezi: SEKAM, *Türkiye Gençlik Raporu* (İstanbul: Mayıs 2016) 6-7. Gençlerin inanç ve dindarlık durumlarına ilişkin araştırmalar için bkz. Fatma Aygün, “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”, *Mezhepler Tarihi Dergisi* 10/2 (Güz 2017), 535-536; Kenan Sevinç, “Ateizmin Boyutları ve Tipleri”, *İslâmi İlimler Dergisi* 12/3, (Güz 2017), 104; Pew Research Center, “The Age Gap in Religion Around the World”, <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/> (Erişim: 7 Temmuz 2023).

- Ahirete inananlar %73 oranındayken, ahireti kabul edilip hesabı reddedenler %10'dur.
- Ne Hz. Muhammed'in hayatını ve Kur'an'ı Kerimi mealen okuyanlar yaklaşık %60 oranındadır.
- Camiye gitme sıklığı ise beş vakit namazda camiye gidenler %13, bayram, kandil ve Cuma namazları %44 oranındadır. %30 oranında katılımcı ise camiye hiç gitmediğini söylemiştir.
- Ramazanın tamamında oruç tutanlar %45, bir kısmını tutanlar %25'tir.
- Katılımcıların %65'i gusül abdesti aldığını belirtirken %13'ü hiç gusül abdesti almadığını söylemiştir.
- Katılımcıların %51'i eş seçimi veya siyasi seçimlerde dindarlığı tercihte önemli bir etken olarak görmektedir. %90 oranında insan ise günahlardan pişmanlık duymaktadır.⁵¹

Yukarıdaki veriler, araştırmaya katılanlarda bilgi eksikliği veya kafa karışıklığı içerisinde olduklarına dair izlenim vermektedir. Zira bir kimsenin kendisini Müslüman olarak tanımlayıp da ahirete veya meleklerle inanmaması İslâm inanç esaslarının bütünlük ilkesine aykırıdır. Bunun yanında kavram kargaşası da dikkat çekmektedir. Zira ateist olduğunu ifade edenler içerisinde namaz kıldığını veya oruç tuttuğunu söyleyenlerin bu durumu izah edilir değildir. Kendisini "İslâmcı" olarak tanımlayıp hiç namaz kılmayan gençlerin durumu ise ayrı bir araştırma konusudur.⁵²

Gençler üzerinde yapılan saha çalışmaları, yeni neslin düşünce ve davranış dünyasında internetin oldukça etkili olduğunu göstermektedir. Dini konularda da durumun böyle olduğu anlaşılmaktadır.⁵³ Halbuki internet yararlı pek çok bilgiyi barındırması yönüyle olumlu bir kaynak iken, kimi zaman bilgi kirliliği, ehliyetsiz kimselerin dini anlatımları ve ateistik

⁵¹ MAK Danışmanlık, "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı", 2018. (MAK, Erişim: 12.09.2023.) <https://www.makdanismanlik.org/wp-content/uploads/2019/03/MAK-DANI%C5%9EMANLIK-T%C3%9CRK%C4%B0YEDE-TOPLUMUN-D%C4%B0NE-VE-D%C4%B0N%C4%B0-DE%C4%9EERLERE-BAKI%C5%9EI-ARA%C5%9ETIRMASI.pdf>

⁵² Kemal Batak, "Ateizm ve Türkiye", *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – IX "Güncel İnanç Problemleri"*, 11-13 Eylül 2018, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020), 65.

⁵³ Mustafa Ünverdi, "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri", *İlahiyat Akademi*, 2020/12, 147; MAK Danışmanlık, "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı", 18.

propagandalarla İslâm'ın sahih bir şekilde öğrenilmesini engelleyebilmektedir. Bu alanda ilmî nitelikte dinî yayının nitelik açısından yeterliliği tartışmalıdır. Tüm bu sorunlar, özellikle yeni nesilde dinî konularda yanlış bilgilenmeye, bazen de dinden uzaklaşmaya neden olmaktadır.

Yerleşik kanun, örf, adet ve inanç gibi kurumsal yapılara kayıtsızlık temelinde gelişen bu yadsıma halini “nihilist tavır” olarak adlandırmak ve bir ahlâk krizi olarak görmek mümkündür. Ancak bu nihilist tutumun Nietzsche'nin felsefi düşüncesinde ortaya konulan ahlâkla uyumu tartışmalıdır. Belki de “mutlak benlik”, “sınırsız özgürlük” ve “kayıtsızlık hali” olarak somutlaşan bu örnekler nihilizmin yeni görünümü olarak “neo-nihilizm” şeklinde isimlendirilebilir. Neo-nihilizm klasik nihilizm ahlâkı da dahil olmak üzere tüm ahlâk yasalarını dışlamanın adıdır.

Sonuç

İstikamet, İslâm ahlâk sisteminde merkezî bir konumdadır. İman ve amel, istikametın iki aslî unsurudur. Böylece istikametın tevhid inancı ve sâlih amel üzerine inşa edildiğini söyleyebiliriz. İman kalbin Allah'a teslimiyeti, O'na minnet ve şükranı ve O'nunla ahitleşmesidir. Ahlâki davranışlar zımnen imanın can bulmasıdır. Bir mümin için dindar olmak, imanla beraber güzel davranışları sergilemek ve kötülüklerden sakınmaktır. Dindarlık, hem ibadetleri yerine getirmek suretiyle Allah ile dost olmak, hem de beşerî ilişkilerde geçimi kolay, canlılara ve tabiata karşı sorumluluğunun bilincinde “iyi insan” olmak şeklinde tecelli eder. Her ikisi birlikte istikamet ahlâkını ifade eder. Bu ahlâk sadece insanlar nazarında değil, Allah nezdinde de sâlih bir kul olmanın ifadesi olan iman ve istikamet bilincidir.

Manevi bir merkeze sahip olmayan insanın eğilimleri genellikle maddî ve nefsî isteklerdir. Çünkü dünya çeşitli yönleriyle insana cazibeler sunar. İman, insanın nefesine değil yaratıcısına dayanarak hayatı inşa etmesi iken, buna mukabil maddeci ve nefesine düşkün insanın hayatına yön veren şeyler genellikle maddi hazlardır. Böyle kimse iyi yaşamayı seven biri olarak hayatın keyfini çıkarabilir. Ancak tutumları fikrî ve manevi derinlikten yoksun olduğu için güvenilmezdir. Genel olarak bireysel (veya ait olduğu küçük grupla sınırlı) haz ve mutluluklarını haklı çıkaracak mücadele içerisinde olacağından, özellikle menfaat çatışması hallerinde aklî ve ahlâkî olamayacaktır.

Öte yandan günümüz insanının en büyük esareti nefsî arzularıyla örülmüş bir hapiste yaşamasıdır. Bugünün dünyası insanın bakışlarını

gökyüzünden uzaklaştırmış ve cazibesi yüksek “meta”lar üretmiştir. İman ve istikamet ahlâkının yitirildiği böyle bir zeminde, geriye tüketim çılgınlığı, zaman israfı, ahlâki yozlaşmaya eşlik eden çatışma, huzursuzluk ve bunalımdan başka bir şey kalmamıştır.

İstikamet bilincinin yokluğunda imanın zayıfladığı bir kalbe neyin hükmedeceği, o dimağı nelerin dolduracağı belirsizdir. Bu nedenle nihilist yaşam biçimi veya din inkarcılığı bir çeşit merkez kaybı, dağılma ve savrulma niteliğindedir. İbadet insanın kulluk bilinciyle sadece yaratanına şükran duygusu hissetmesi, nefisini arındırması ve manevi duygularını diri tutmasıdır. İbadetin olmadığı yerde yüce yaratıcıya nankörlük vardır. Yaratıcısına bile nankörlük eden bir varlığın, anne-babası başta olmak üzere hak sahiplerine nankörlük etmeyeceği garanti edilemez. Bugün karşı karşıya olduğumuz sorun, istikamet kaybindan itikadî savrulma yaşayan nesillerin nereye tutunacağını, hangi merkeze yaslanacağını bilememesidir.

Bununla birlikte insanların değer ve ahlâk anlayışlarında görülen bu savrulma hali ile Nietzsche'nin nihilist dünya görüşü arasında ilişki kurulabilir mi? Esasen bir değer yitimi ve dini-kurumsal ahlâk ilkelerini yadsıma hali olarak mevcut ahlâki tablo arasında belirgin bir benzerlik görünüyor. Ancak unutulmamalıdır ki Nietzsche'nin düşüncesinde nihilizm asla ahlâksızlık değildir. Bilakis ahlâk insanın kendi pratiğine indirgenir. Her ne kadar bu ahlâk, mevcut ahlâk teorilerine göre “ahlâk dışı”lığa tekabül ediyorsa da aslında burada ahlâksızlık değil, insanın kendi ahlâk ilkesini inşa etmesi söz konusudur. Nihilizmin teorik temelleri elbette tartışmaya açıktır. Ancak burada ifade edildiği kadarıyla modern insanın din, örf ve âdete dayalı kuralları yadsıması nihilist tutumu andırırsa da ahlâki ilkesizliği ve mutlak benlik duygusuna yaslanan “boş vermişlik” hali Nietzsche'nin nihilizm görüşüyle tam örtüşmediği kanaatindeyiz. Bu nedenle buna nihilizmin yeni yorumu, yani neo-nihilizm denilebilir.

Kaynakça

- Abdulhamid, İrfan. *İslâm'da İtikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*. çeviren M. Saim Yeprem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1994.
- Aydın, Hüseyin. “Nihilizm'in Tarihçesi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 1-8.
- Aygün, Fatma. “Ateizme Yol Açan Başlıca Faktörler”. *Mezhepler Tarihi Dergisi* 10/2 (2017), 531-562.
- Aytaç, Ömer – İlhan, Süleyman. “Yeni Kapitalizmin Kaotik Evreni, Belirsizlik, Sömürü ve Ahlâki Kriz”, *Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi Dergisi*, 10/1 (2008), 182-210.

- Batak, Kemal. "Ateizm ve Türkiye". *Güncel Dini Meseleler İstişare Toplantısı – IX "Güncel İnanç Problemleri" 11-13 Eylül 2018*. 2. Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020, 63-75.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dârü İbni Kesîr, 2002.
- Cevizci, Ahmet. "Nihilizm", *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cooper, Neil. *Moral Nihilism, Proceedings of the Aristotelian Society*, Londra: Oxford University, 1973 - 1974, Vol. 74, 77. "JSTOR", Erişim Tarihi: 08.09.2023, <https://www.jstor.org/stable/4544850>
- Çevikbaş, Sebahattin. "Nietzsche ve Nihilizm Tarihsel Bir Yazgı Olarak Nihilizm: Avrupa Nihilizminin Tarihi, Kökeni ve Egemen Olma Aşamaları", *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2011.
- Faruki, İsmail Raci *Niçin İslâm*, çev. Yasemin Savur, . İstanbul: Mahya Yayınları, 2013..
- Garaudy, Roger. *İslâm'ın Vadettikleri*. çev. Salih Akdemir. İstanbul: Pınar Yayınları 2022.
- Güler, İlhami. "Tanrı'nın Ölümü, Göçü, Geri Çekilmesi, Tutulması Ve Unutulması Olarak Modern Tekno-Seküler Çağ," *Kelam Araştırmaları*, 12:2, (2014): 23-32.
- Henry, John. "Ateizm". *Batı Geleneğinde Bilim ve Din Tarihi*, ed. Gary B. Ferngren. çev. Tuğçe Ayteş. İstanbul: Say Yayınları, 2016.
- Hilmi, Şehbenderzâde Filibeli Ahmed. *İslâm Tarihi*. sad. Hüseyin Rahmi Yananlı. İstanbul: Huzur Yayınevi, 2021.
- İbn Hibbân. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Sa'd Kerim el-Fıkî. B.s.:Dârü İbni Haldûn, ts.
- İsfahânî, Râgıb, *el-Müfredât fî garibi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Halil İtânî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2010.
- Korlaeçi, Murtaza. "Ateizm ve Çeşitleri". *Felsefe Dünyası*. 46, (2007/2), 12-44.
- MAK Danışmanlık, "Türkiye'de Toplumun Dine ve Dini Değerlere Bakışı", *Saha Araştırması*, 2018.
- Mâtürîdî, Ebû Mansur. *Te'vîlâtü'l-Kur'an*. thk. Bekir Topaloğlu. İstanbul: Dârü'l Mizan, 2005-2008.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn, b. el-Haccâc. *Sahihü'l-Müslim*. Riyad: Beytül'Efkârü'l-Düveliyye, 1419/1998.
- Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. çev. A. Turan Oflazoğlu. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997.
- Nietzsche, Friedrich. *Güç İstenci*, çev. Nilüfer Epçeli. İstanbul: Say Yayınları, 2010.
- Okumuş, Ejder. "Said Halim Paşa'da Müslüman Ahlâkı," *Muhafazakâr Düşünce* 18:62, (Ocak-Haziran 2021): 64-87.

- Onat, Hasan. "İbâhiyye", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim: (20 Aralık 2023). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/ibahiyye>
- Özden, Mustafa. "Sekülerliğin Tarihi Serüveni". JOMELIPS. 1/2, (Kış 2016), 61-80.
- Pew Research Center. "The Age Gap in Religion Around the World". "PEW". Erişim: 7 Temmuz 2023. <https://www.pewresearch.org/religion/2018/06/13/the-age-gap-in-religion-around-the-world/>
- Pezdevî, Ebû Yusr Muhammed. *Usûlu'd-din*. thk. Hans Peter Linns. Kâhire: y.y., 1424/2003.
- Pratt, Alan. "Nihilism". Internet Encyclopedia of Philosophy. IEP: Erişim: 14 Temmuz 2023. <https://iep.utm.edu/nihilism/>
- Râzî, Fahreddin. *Tefsir-i Kebîr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Schoun, Frithjof. *Bir Merkeze Sahip Olmak*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İnsan Yayınları, 2016.
- SEKAM. "Türkiye Gençlik Raporu". Proje Yön. Celalettin Vatandaş. İstanbul: b.y., 2016.
- Sevinç, Kenan. "Ateizmin Boyutları ve Tipleri". *İslâmi İlimler Dergisi* 12/3, 2017, 101-132.
- Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*. çev. Doğan Özlük. Ankara: Fecr Yayınları, 2015.
- Turgenyev, İvan *Babalar ve Oğullar*, (M. Cevdet Aday'ın romandan oyunlaştırdığı metinden), 12, "Turuz". Erişim: 08.09.2023. https://turuz.com/storage/her_konu-2019-7/7829-Babalar_Ve_Oghullar-Ivan_Sergeyevich_Turgenyev-2004-123s.pdf
- Ünverdi, Mustafa. "Din Karşıtı Yayınlar ve Gençlerde Ateistik Eğilimin Nedenleri". *İlahiyat Akademi*, 2020/12, 145-181.
- Ünverdi, Veysi, "Matüridi'de İnsanın Sorumluluğu", *Usul*, 20/2, 2013, 47-80.
- Vergote, Antonie. "Ateizmin Psikolojisi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*. 3:3, (1991), 231-245.

Muharrem Hilmi Sırrî'nin Dîvân'ında Aşk Kavramı*

Hüseyin KURT

Prof. Dr. Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Kırşehir Ahi Evran University Faculty of Islamic Sciences
kurt.huseyin@ahievran.edu.tr
ORCID: 0000-0002-4264-4192

Ömer Faruk YILMAZ

Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kırşehir Ahi Evran University Institute of Social Sciences
omerfrkyilmaz.01@gmail.com
ORCID: 0000-0001-7603-0204

Öz

Muharrem Hilmi Sırrî (Kösetürkmen) (1878-1964), Osmanlı Devleti'nin son döneminde yetişmiş, tasavvuf ilmine dair birçok eser kaleme almış ve bu alana dönemi itibariyle önemli katkılar sağlamış bir mutasavvıftır. O, sadece tarikat faaliyetleri yürüten bir şeyh değil, aynı zamanda tasavvufi kavramları şiir diliyle açıklayan bir şairdir. Makalemizin konusunu teşkil eden ve tasavvuf literatürünün en temel kavramlardan biri olan "aşk" kavramını *Dîvân'*ında birçok şiirinde kullanmış ve bu kavramı kendi üslubuyla açıklamıştır. Muharrem Hilmi Efendi, aşk kavramı hakkında yazdığı şiirlerinde aşk ve âşığın sıfatları, maşuk, aşkın fayda ve zararları, aşkın insanı eğiten tarafları ve aşkın tasavvuftaki yeri gibi birçok konuya değinmiştir.

Muharrem Hilmi Efendi gibi *Dîvân* sahibi bir mutasavvıfın aşk kavramı hakkındaki görüşleri üzerine daha önce yapılmış müstakil bir çalışma olmamasından dolayı, bu makalenin ilgili alan ve literatür için önemli olacağı düşünülmektedir. Bu çalışmadaki amacımız Muharrem Hilmi Efendi'nin aşk kavramı ekseninde yazdığı şiirleri akademik bir bakış açısıyla ele almak, bunların tasavvufi anlam ve değeri

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Hüseyin Kurt-Ömer Faruk Yılmaz).

Geliş/Received: 5 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 12 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Hüseyin Kurt, Ömer Faruk Yılmaz, Muharrem Hilmi Sırrî'nin Dîvân'ında Aşk Kavramı, Danisname 8 (Mart/March 2024), 57-75- <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843385>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

üzerinde durmak ve bu kavram hakkındaki kişisel görüşünü ortaya koymaktır. Bu bağlamda çalışmamızda ilk olarak aşkın genel bir tanıtımı yapılmış, daha sonra Muharrem Hilmi Efendi'nin konuyla ilgili şiirleri incelenerek kişisel yorumları açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Edebiyat, Muharrem Hilmi Sırrı, Dîvân, aşk.

The Concept of Love in Muharrem Hilmi Sırrı's Dîvân

Abstract

Muharrem Hilmi Sırrı (Kösetürkmen) (1878-1964), was a Sufi who advanced in the last period of the Ottoman Empire, wrote many works on Sufism and made important for its period contributions to this field. He was not only a sheikh who conducted sectarian activities, but also a poet who explained Sufi concepts in the language of poetry. He wrote many poems about the concept of "love", which constitutes the subject of our article and is one of the most basic concepts of Sufi literature, in his work *Dîvân* and explained it in his own style. In his poems about the concept of love, Muharrem Hilmi Efendi touched upon many subjects such as love and the adjectives of the lover, the mashuk, the benefits and harms of love, the aspects of love that educate people, and the place of love in Sufism.

Since there is no previous study on the views of a Sufi like Muharrem Hilmi Efendi on the concept of love, this article is thought to be important for the related field and literature. Our aim in this study is to examine Muharrem Hilmi Efendi's poems on the concept of love from an academic perspective, to emphasize their Sufi meaning and value, and to reveal his personal view on this concept. In this context, firstly, a general description and introduction of love is made in our study, then Muharrem Hilmi Efendi's poems on the subject are analyzed and his personal interpretations are explained.

Key words: Sufism, Literature, Muharrem Hilmi Sırrı, Dîvân, Love.

Summary

The ability of humans to acquire love and knowledge is one of their most defining characteristics. The highest manifestation of these abilities represents love, which is considered a divine grace bestowed upon humanity by Allah. Sufis, in particular, have understood and experienced love in a unique way, often guided by the life of the Prophet Muhammad. They have formed a school of thought centered around love, acknowledging it as the most critical means of getting closer to Allah.

Love holds a significant position in the thoughts of both ordinary individuals and sufi. Especially in Sufism, the exploration of divine love is considered one of the most essential tasks in acquainting individuals with this spiritual emotion. Sufis have delineated love into two aspects: material and spiritual. Spiritual love is exclusively directed towards the Divine. Material love, on the other hand, serves as a stepping stone towards divine love. As an example, the worldly love of Leyla by Mecnun symbolizes his eventual transformation into a true lover of God.

Muharrem Hilmi Efendi, a prominent figure in the later period of Sufi tradition, received education from renowned scholars in various fields such as Arabic, Hadith, Tafsir, Logic, and Sufism since his childhood. He was not only known for his scholarly and mystical services but also for his military duties, literary works, and poetic

identity, which distinguished him in our social and cultural history.

As one of the late representatives of the Naqshbandi-Qadiri observance, Muharrem Hilmi Efendi contributed to the Sufi culture through his written works. He generally conveyed his topics in poetic language, evidently influenced by Shaykh Omar Hüdâyî Baba, who also imparted guidance in poetic language. Muharrem Hilmi Efendi addressed the concept of love in numerous poems, defining it as "love guides the lover, love is the messenger of the Divine, it has no abode, it consumes wherever it falls, it excludes everything other than itself, remembrance is the harvester of love, and love is the destroyer of humanity's veils." According to him, from birth to death, humans have a purpose of existence assigned by the Divine. Understanding one's creation and self is crucial, with love being one of the most significant means. Love is the sole provision on the journey to self-discovery, culminating in the spiritual reward bestowed by the Divine. Muharrem Hilmi Efendi offered numerous subjective definitions of love. He mentioned in his poems that love is bestowed only upon those with an open heart, symbolizing it as a mirror reflecting the universe and as a lamp igniting the flame of wisdom in the lover's heart. Furthermore, he interpreted love as the means to reach the Divine, melting away human attributes and annihilating the sense of self. While some of Muharrem Hilmi Efendi's descriptions of love resemble those of earlier Sufis, he generally exhibited an original stance, contributing to the enrichment of the concept's semantic realm, diversifying its meanings, and offering a unique perspective on love. As a Sufi lover, Muharrem Hilmi Efendi discussed his own love, states, and emotions in his poems, defining love as the life-giving water purifying the heart from impurities, as the hammer breaking the idols of pride and self, and as a precious lodge in the sight of the Divine, thereby adding various meanings and diversifying the literature related to love.

Giriş

Muharrem Hilmi Efendi, 1878 yılında Elazığ merkezine bağlı Sarılı Köyünde dünyaya gelmiştir. Babası Köse Ahmed, Annesi Feride Hanımdır.¹ Tasavvufla küçük yaşta tanışan Muharrem Hilmi Efendi, henüz çocukken Ömer Hüdâyî Baba'ya (ö. 1322/1905) intisap etmiş, hayatını şeyhinin talimatlarına göre şekillendirmiş ve pek çok manevi makam elde etmiştir.²

Muharrem Hilmi Efendi 1906-1926 yılları arasında Erzurum, Bitlis, Yemen ve Hicaz bölgelerinde askeri personel olarak görev yapmış,³ birçok şeyhle görüşüp Kâdiriyye, Şâzeliyye, Nakşbendiyye, Rıfâiyye, Ekberiyye ve

¹ Muharrem Hilmi Kösetürkmen, *Mev'ize-i Hilmiyye*, sad. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni ufuklar Neşriyat, 2009), 3-8; Muharrem Hilmi Kösetürkmen, *Makâmât-ı Ezkâr-ı İlahiyye li-Sâlikî't-tarîkati'l-Kâdiriyye*, sad. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003), I-XIII.

² Muharrem Hilmi Kösetürkmen, *Menâzilu's-Sâlikîn*, sad. Süleyman Ateş (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2008), 1-6; Kösetürkmen, *Mev'ize-i Hilmiyye*, 3-8.

³ Bünyamin Erdem, *Elazığ Evliyasından Hacı Muharrem Hilmi (Sırrı) Efendi* (Elazığ: Kitsan Yayınları, 2021), 43-57.

Kübreviyye gibi tarikatlardan icazet almıştır.⁴

Muharrem Hilmi Efendi 1926 yılında Tabur İmamlığından emekli olmuştur. Emeklilik yıllarında kendisini tamamen ilme ve hizmete adanmıştır.⁵ Tasavvuf ilmine dair *Dîvân-ı Sırrî, Makâmât-ı Ezkâr-ı İlâhiyye li-Sâlikî't-tarîkati'l-Kâdiriyye, Menâzilu's-Sâlikin, Mev'ize-i Hilmiyye* ve *Hediyyetü'z-Zâkirîn* adında 5 eser kaleme almış ve üç müridine de halifelik vermiştir.⁶ Dininin aslına bağlı, mahlûkata karşı son derece merhametli ve dünyada zühdi bir yaşam tarzı benimseyen Muharrem Hilmi Efendi,⁷ 9 Aralık 1964 yılında Elazığ'da vefat etmiştir.⁸

Tasavvufun zühd döneminde eser yazan mutasavvıflar "aşk" yerine "muhabbet", "hub", "habîb" ve "mahbûb" gibi lafızları kullanmayı tercih etmişlerdir.⁹ Tasavvuf tarihinde aşk ve muhabbet kavramlarıyla ilgili birçok müstakil eser yazılmıştır. Ebû Tâlib el-Mekkî'nin (ö. 386/996) *Kütü'l-Kulûb*'u,¹⁰ Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî'nin (ö. 505/1111) *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*'i¹¹ ve *El-Muhabbe ve's-Şevk ve'l-Üns ve'r-Rıza*'sı, Muhyiddin İbnü'l Arabî'nin (ö. 638/1240) *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'si, Davud el-Kayserî'nin (ö. 751/1350) *Risale*'si, aşk ve muhabbet kavramının ele alındığı başlıca eserlerdir.¹²

Son dönemde aşk kavramı hakkında birçok bilimsel çalışma yapılmıştır. Nitekim Metin Hakverdioğlu'nun *Fuzûlî'de 'Aşk ve Âşık Kavramı* adlı çalışması, Musa Kaval'ın *Mesnevî'de Aşk ve Âşık* adlı çalışması, İhsan Soysaldı'nın *Mevlânâ'nın Aşk Anlayışı* adlı çalışması, Songül Aydın Yağcıoğlu'nun *Fuzûlî ve Bâkî Divanlarında Aşk Anlayışı ve Sevgili Tipi* adlı çalışması ve Emel Sünter Yalçın'ın *Mesnevî'de Aşk* adlı çalışması bunlardan bazılarıdır.

Bizim çalışmamız, aşk kavramının sadece Muharrem Hilmi Efendi

⁴ Süleyman Ateş, "Muharrem Hilmi Kösetürkmen", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002) 26: 275-276.

⁵ Erdem, *Elazığ Evliyasından Hacı Muharrem Hilmi (Sırrî) Efendi*, 58-59.

⁶ Erdem, *Elazığ Evliyasından Hacı Muharrem Hilmi (Sırrî) Efendi*, 122-130.

⁷ Süleyman Ateş "Hacı Muharrem Sırrı Efendi", *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1, no. 2 (1997): 17-18.

⁸ Kösetürkmen, *Makâmât-ı Ezkâr-ı İlâhiyye li-Sâlikî't-tarîkati'l-Kâdiriyye*, I-XIII

⁹ Ahmet Ögke, "Ahmed-i Yesevî'de İlahî Aşk", *Diyanet İlmî Dergi* 52, no. 4 (2016): 95.

¹⁰ Hatice Çubukcu, *Sûfîlerde Muhabbet Yolu*, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlî'de Muhabbet Anlayışı (İstanbul: İnsan Yayınları, 2011), 87.

¹¹ Ebû Hamid Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, çev. Yonis İnanç (İstanbul: Nefes Yayınları, 2015), 420-422.

¹² Osman Nuri Küçük, "Davud el-Kayserî'ye Göre Gerçek Sevgi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, no. 3 (2015): 64.

bağlamında inceleneceği için diğer çalışmalardan ayrılmaktadır. Zira müellifimizin aşk hakkında yaptığı tanım, yorum ve benzetmeler kendinden önceki mutasavvıfların sözlerine kısmen benzerlik gösterse de; ayrıldığı ve özgün olduğu birçok nokta vardır. Bununla beraber Muharrem Hilmi Efendi'nin bazı tasavvufî görüşleriyle ilgili çalışmalar yapılmıştır. Fakat aşk kavramı ekseninde yapılmış müstakil bir çalışma olmaması, çalışmamızın diğerlerinden ayrılan başka bir yönünü göstermektedir.

1. Aşk Kavramına Genel Bir Bakış

Arapça aslı "ışk" olan aşk terimi sözlükte "aşırı ve yoğun sevgi,¹³ şiddetli muhabbet, sevda, alâkâ, gönülden sevme, muhabbette haddi aşma, sevginin son aşaması, yaratılış gayesi, sevginin kişiyi hükmü altına alması, güzel şeylere karşı duyulan aşırı muhabbet, varlığın aslı, insanı diğer canlılardan ayıran özellik" gibi anlamlara gelmektedir.¹⁴ Birçok lügatte ve tasavvuf sözlüğünde "aşk" terimi, Arapça sarmaşık anlamına gelen "aşeka" kelimesiyle yakından ilişkilendirilmiştir. Buna göre nasıl ki sarmaşık bulunduğu mekânı sarıyor, dolanıyor ve kaplıyorsa, "aşk" ta âşığın kalbini adeta bir sarmaşık gibi sarıp başka bir sevgiye mahal vermeksizin kaplar denilmiştir.¹⁵

Tasavvuf ehli aşkı, sevginin en son merhalesi, en mükemmel sevgi olarak tanımlamış ve sevgiyi derecelendirmişlerdir.

- 1- Meveddet: Kalbin sevgiden dolayı sürekli özlem içinde bulunması.
- 2- Heva: Seveni sürekli ağlamaya sevk eden sevda.
- 3- Hillet: Sevgilinin aşkından sarhoş olmak, tam dostluk.
- 4- Muhabbet: Salikin kötü huy ve sıfatlardan arınması, iyi huy ve sıfatlarla sevgiliye yaklaşması.
- 5- Sağaf: Sevenin kalbini yakan ve parçalayan sevgi.
- 6- Hüyam: Âşığı deli eden sevgi, aşk çılgınlığı, deli dolu sevme, maşukun

¹³ Süleyman Uludağ, "Aşk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4: 11-17.

¹⁴ Süleyman Uludağ, "Aşk", *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Marifet Yayınları, 1991), 58-59; Ethem Cebeoğlu, "Aşk", *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimler Sözlüğü* (Ankara: Rehber Yayınları, 1997), 120; Ahmet Cevizci, "Aşk", *Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 99; Zafer Erginli, "Aşk" *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınları, 2006), 129-131.

¹⁵ Hasan Kâmil Yılmaz, *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021), 236-239.

kulu ve kölesi olma.

7- Valeh: Sevgilinin güzelliğini temaşa ederken aşk şarabıyla kendinden geçme, aşk şarabından doyasıya içmek.

8- Aşk: Âşık'ın iradesinin maşukta yok olması, sadece maşukun var olması.¹⁶

Aşk kelimesi terim olarak Kur'ân ve sahih hadislerde geçmemiş, onun yerine "muhabbet", "hub" ve "meveddet" gibi lafızlar zikredilmiştir.¹⁷ Fakat Bakara suresinin "*İman edenlerin Allah'a olan sevgisi daha şiddetlidir*"¹⁸ ayetinde zikredilen "eşedd-i hubb" lafzı, mutasavvıflar tarafından aşka yorumlanmıştır.

İslam tarihinde Allah sevgisini ifade etmek için ilk dönemlerden itibaren "hub-muhabbet" gibi lafızlar kullanılmıştır. Fakat hicri II. asırdan sonra bu lafızların yerini "aşk" terimi almış, özellikle mutasavvıflar arasında yaygın olarak kullanılmaya başlamıştır. Hasan-ı Basrî'nin (ö. 110/728) rivayet ettiği "*Kulum bana, ben de ona âşık olurum.*"¹⁹ kudsî hadis, "aşk" teriminin zikredildiği ilk rivayet kabul edilmektedir. Yine Abdulvahid b. Zeyd'in (ö. 177/793) rivayetine göre Peygamberlerden birinin "*Allah bana, ben de O'na âşık oldum*"²⁰ ifadesi, "aşk" teriminin İslam literatüründe kullanıldığına işaret etmektedir. Erken dönem mutasavvıflarından olan Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 234/848), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909), Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi Allah sevgisini işleyen şahsiyetler de, bu konuları ele alırken, "aşk" lafzı yerine habib, muhabbet, mahub vb. kelimeler kullanmışlardır. Bunlara ek olarak şeriata bağlılığıyla bilinen İbn Hafîf (ö. 371/982), Bağdâdî'ye nispet edilen bir aşk risalesi okuduktan sonra, "aşk" teriminin kullanılmasına cevaz vermiştir.²¹

Tasavvuf ehline göre, varlıkların içinde aşka yabancı bir zerre bile yoktur. Fakat her mahlûkatın aşkı kişisel istidat ve kabiliyeti ölçüsüncevidir. İnsan nefsinin terbiyesi ve eğitilmesinin en kısa yolu, aşk yoludur. Aşk yalnızca âşığın bilebileceği, ama tarif ve izah etme noktasında aciz kalacağı manevi bir hazdır. Nitekim kendisine "Aşk nedir?" diye sorulan Mevlânâ'nın: "Ben ol da bil." cevabı aşkın sözle değil özle öğrenilebilen ve ifade edilebilen bir hal

¹⁶ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 58.

¹⁷ Uludağ, "Aşk", 11-12.

¹⁸ Bakara; 2/165.

¹⁹ Uludağ, "Aşk", 11.

²⁰ Uludağ, "Aşk", 11.

²¹ Uludağ, "Aşk", 11-12.

olduğuna işaret etmektedir.²²

Tasavvuf ehli aşkı maddi (mecâzi) ve manevi (hakiki) olmak üzere iki kısma ayırmıştır.²³

Mecâzi aşk: Geçici olan bir sureti, zevkli ve cinsi vasıflar ön planda tutularak oluşan aşktır. Beşerî aşk olarak da adlandırılan bu aşk türü, bir insana duyulan ve maddi unsurlar bulunduran aşk çeşididir. Bunun platonik (habersiz) olanı da vardır. Genel olarak şairlerin aşkı platoniktir.²⁴ Mecâzi aşka köprü aşk da denmiştir. Zira bu aşk çeşidi iffetli ve temiz duygularla oluşursa kişiyi hakiki aşka yönlendirebilmektedir. Başka bir ifadeyle maddi aşk, manevi aşka bir hazırlıktır. Hakiki ve gerçek tek aşk ise Allah aşkıdır.²⁵

Hakiki aşk: “Ben gizli bir hazineydim, bilinmeyi arzu ettim, âlemi yarattım” anlamında rivayet edilen kudsî hadîs, mutasavvıflara göre ilahi aşkın kaynağıdır. Zira onlar Allah’ı hakkıyla bilip, tanınmanın yalnızca aşk ile mümkün olabileceğini vurgulamışlardır. Allah’ı hakkıyla seven kişi ise yaratandan ötürü yaratılanı da aynı şekilde sever. İnsanın Allah’a duyduğu bu aşk güzele değil, Hak tarafından onda zuhur eden güzelliğedir. Canlı ve cansız bütün varlığa muhabbet beslemektir. Yaratılanlarda ortaya çıkan Allah’ın sanatını, büyüklüğünü, rahmetini ve ihsanını ibret nazarıyla tefekkür ve tezekkür etmektir.²⁶ Hakiki aşka bazen mecâzi aşkla da ulaşmak mümkündür. Bundan dolayı “mecâzi aşk, gerçek aşkın köprüsüdür” denilmiştir.²⁷

İlk dönem mutasavvıfları aşk hakkında yorum yaparken, aşk yerine zaman zaman muhabbet kelimesini kullanmışlardır. Onların aşk ve muhabbet kavramları hakkındaki bazı sözleri şöyledir:

Cüneyd-i Bağdâdî aşk yerine muhabbet tabirini kullanmış ve “Muhabbet, kalbin meylidir” demiştir. Bu sözle kastedilen mana: muhabbet, salikin kalbinin doğal bir şekilde Allah’a meyletmesidir.²⁸

Ebû Hamîd Muhammed Gazâlî aşk kavramını, maşukun kulu ve kölesi

²² İhsan Soysaldı, “Tasavvufta Aşk Ve Marifet”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 3 (1998): 192.

²³ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 120.

²⁴ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 120.

²⁵ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 58-59.

²⁶ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 120.

²⁷ Soysaldı, “Tasavvufta Aşk ve Marifet”, 192

²⁸ Ebû Bekir Kelâbâzî, *Taarruf*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 176-177.

olmak, sahip olduğu her şeyi sevgilinin rızası için feda etmek şeklinde yorumlamıştır. Gazâlî bu tanımını "bu gün Yusuf'u gördüm" diyen herkese, eline geçeni zengin edecek kıymette altın ve mücevherler dağıtan ve sonunda fakirleşen Züleyhâ'yı örnek göstermiştir.²⁹

İmam Gazâlî yine aşkı, Hak katından hususi kullara bahşedilen hediye ve mâsivâ sevgisinden arınmış kalplerin tattığı bir his şeklinde yorumlamıştır.³⁰

Ebû Ali Dekkâk (ö. 405/1015) aşkı "kalplerin sevilenle buluşmayı candan arzulaması" şeklinde tarif etmiştir.³¹

Abdülkerîm Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise aşkı, Allah'ın rızasını her şeye tercih etmek, ondan ayrı kalmaya dayanamamak ve onsuz istikrar bulamamak şeklinde yorumlamıştır.³²

Hallâc-ı Mansûr ise muhabbeti, kulun vasıflarından arınarak Hak'la beraber bulunması şeklinde ifade etmiştir.³³

Ebû Yâkub es-Sûsî muhabbet kavramını "muhabbeti görme halinden çıkıp sevgiliyi görme haline geçmek" şeklinde tanımlamıştır.³⁴

İnsan hakiki aşka yalnızca sevgi ve muhabbetle ulaşır. Bu yolda ilim tek başına yeterli bir araç değildir. Şair Fuzûlî'nin (ö. 963/1556) "Aşk imiş her ne var âlemde, ilim bir kil u kâl imiş ancak" sözü de konuyu özetlemektedir.³⁵

Son olarak Aşk ve muhabbet bazı mutasavvıflar tarafından, sevgilinin huzurunda kendisinde varlık görmemek ve sevgiliden başkasını dost edinmemek şeklinde tanımlanmıştır.³⁶

2. Dîvân-ı Sırrî Bağlamında Aşk Kavramı

Muharrem Hilmi Efendi yazdığı eserlerle tasavvuf alanındaki birçok konu ve kavrama değinmiş ve bunları kendine has üslubuyla açıklamıştır. O,

²⁹ Ebû Hamid Gazâlî, *Mukâşşefetü'l-Kulûb*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Darul Hadis, 2004), 34.

³⁰ Ebû Hamid Gazâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 421.

³¹ Gazâlî, *İhyâü Ulûmid'd-Dîn*, 423.

³² Abdülkerîm Kuşeyrî, *er-Risâle*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013), 511.

³³ Kuşeyrî, *er-Risâle*, 516.

³⁴ Ebû Nasr Serrâc, *el-Lümâ*, çev. Hasan Kâmil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2019), 58.

³⁵ Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*, 120.

³⁶ Hüseyin Kurt, Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi dergisi* 29, no. 29 (2013), 222.

şair bir mutasavvıf olarak zikrettiği kavramları genel olarak şiir diliyle aktarmıştır. Makalemizin konusunu teşkil eden “aşk” kavramı hakkında da *Dîvân* adlı eserinde birçok şiir kaleme almıştır. O aşkı “aşk rehber-i âşıkândır. Aşk musîl-i Hak'tır, aşkın makâmı yoktur, düştüğü yeri yakar, kendinden gayriyi koymaz. Zikir câlib-i aşktır, aşk muhrik-i beşeriyettir”³⁷ şeklinde tanımlamıştır. Muharrem Hilmi Efendi aşk kavramı ekseninde yazdığı şiirlerinde, aşk ve âşığın sıfatları, maşuk, aşkın fayda ve zararları, aşkın insanı eğiten tarafları gibi birçok konuya değinmiştir. Bu bölümde aşk kavramı hakkında zikredilen şiirleri ele alacağız.

Muharrem Hilmi Efendi *Dîvân'*ında aşkı şu sözlerle dile getirir:

*Bu aşk dedikleri derde devâdır,
Dil-i mürdelere her dem şifâdır.*

*Eğer menba'ını su'âl edersen,
Cenâb-ı Fahr-i Âlem Mustafâdır.*

*Bu sırdandır ki kamu sâlikâne,
Aşkın bir katresi cihân-nümâdır.*

*Gülzâr-ı Hazret-i İbrâhim ey dil,
Aşk-ı Hak'tan atâ-yı Kibriyâdır.*

*Cenâb-ı Hazret-i Musâ'da el-hakk,
Yed-i beyzâ ile meşhûr asâdır.*³⁸

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde, aşkın derde deva, ölü gönüllere şifa, kaynağının Hz. Muhammed Mustafa (s.a.v.) olduğunu vurgulamıştır. Aşkın her damlasını cihanı gösteren bir ayna olarak tarif eden mutasavvıfımız, Hz. İbrahim'e ateşi gül bahçesi kılan, Hz. Musa'nın nurlu eli ve meşhur asasının kaynağının da bu ilahi aşk olduğunu ifade etmiştir. Aşkı, kalbe hayat verip gül bahçesine çeviren bir his şeklinde yorumlamıştır.

*Hamr-ı aşkı dilâ gel neş'esi gör ne lezîz,
Mir'ât-ı sırr-ı Hudâ'dır neş'esi gör ne lezîz.*

*Ehl-i aşk bir cür'asın vermez cihâna âgâh ol,
Âyine-i Hak-nümândır neş'esi gör ne lezîz*

³⁷ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 56.

³⁸ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 142.

*Aşk-ı Hak derde şifâdır neş'esi gör ne leziz,
Cür'ası revnak-fezâdır neş'esi gör ne leziz.*

*Gülşen-i dile girip nûş eyleyen Sırrı müdâm,
Her ânı sekr ile geçer neş'esi gör ne lezîz.³⁹*

Muharrem Hilmi Efendi bu beytinde, aşk şarabının lezzetli olduğunu, aşkın Hakk'ın aynası ve ondan Hakk'ın yansıdığını, aşk ehlinin bu şarabın bir damlasını bile cihana değişmeyeceğini ve Hak aşkının her derde deva olduğunu zikretmiştir. Aşk şarabının her yudumunun insanı daha da âşık ettiğini vurgulayan mutasavvıfımız, daima bu şaraptan içenlerin kendinden geçtiklerini ifade etmiş ve aşkı Hakk'ı gösteren bir ayna şeklinde tarif etmiştir.

*Hak dilerse bir kuluna feth-i bâb,
Mey-i aşkından ana verir şarâb.*

*Nâ'il-i visâl olamaz kimse hiç,
Nâr-ı aşkıta pişip olmadan kebâb.*

*Aşk-ı Hak âsân değildir yanmadan,
Âşıkân derd ü belâlarla müzâb.*

*Bahr-i aşka sıdk ile giren kişi,
Mutlak olur her deminde feyz-yâb.⁴⁰*

Muharrem Hilmi Efendi kaleme aldığı bu şiirinde ilahi aşkın, Hak tarafından gönül gözü açılan kişilere verileceğini, bu duygunun gönle engel olan perdeleri yırtıp ruhu aydınlatacağını ve kişinin kalbini paklaştıracağını ifade etmiştir. Aşk ateşiyle yanmayanların asla vuslata erişemeyeceğini vurgulayan mutasavvıfımız, âşğın bela ve musibetlere sabır, nefsinin ve benliğini yok ederek Hakk'a ulaşım muradına erebileceğini beyan etmiştir. Aşkı, ilahi muhabbetle yanmak, Hak yolunda benliğini yok etmek ve olgunlaşarak vuslata ermek şeklinde izah etmiştir.

*Keşf ederse ger hakikat yüzünü,
Bir kâfir görse dahi îmân eder.*

*İster ise bir sâliki şübhesiz,
Bir nazarda vâsıl-ı Rahmân eder.*

³⁹ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 120.

⁴⁰ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 77.

*Bahr-i aşkın katresi için ehl-i aşk,
Kendi rızâsıyla terk-i cân eder.*

*Her kimin kalbine bir katre düşer,
İki âlem anı sultân eder.*

*Varlığın mahv eyleyip yaktıkça aşk,
Beşeriyetin alıp uryân eder.*

*Kimi de görmez hakikat yüzünü,
Nûr iken zulmet görüp isyân eder.⁴¹*

Muharrem Hilmi Efendi bu şiirinde, aşk hakikatinin birden tecelli etmesiyle kâfir bir kişinin dahi hemen imana geleceğini, âşğın bir bakışıyla saliki Hakk'a ulaştıracağını, âşğın bir damla aşk şarabı için canını vereceğini zikretmiştir. Kalbine aşk şarabının bir damlası düşen salikin iki âlemde de sultan olacağını vurgulayan mutasavvıfımız, aşk duygusunun beşeri sıfatları mahv ettiğini, bu hakikat nurunu göremeyenlerin ise karanlıkta kalıp isyan ettiklerini ifade etmiştir. Aşk, sâliki Hakk'a vasıl eden ve beşeri sıfatları eriten duygu şeklinde tarif etmiştir.

*Tâ ezelden bahş olunmuştur bana bu sermâye,
Nefha-i Hak'tır gönlümü bâğ u bostân eyleyen.*

*Aşk-ı Hak'tan bihabersin rakîbâ etme cedel,
Aşk-ı Hak'tır her dili feyz-i bedestân eyleyen.*

*Sırrıyâ iç mey-i aşkı zevkine bak her zamân,
Aşk-ı Hak'tır her dili Hakk'a perestân eyleyen.*

*Feyz-i nûr efsân eder her âşık-ı dil-dâdeye,
Gönlümü kıssa-i hüsnüne debistân eyleyen.⁴²*

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde, aşkın kendisine ezelde bahşedildiğini, bu duyguyu gönlüne nakşedenin bizzat Hakk'ın nefesi olduğunu, Allah aşkının kalpleri feyiz çarşısına çevirdiğini vurgulamıştır. Âşğın içtiği aşk zehrinin aslında onu ebedi olarak hayatta tutan can suyu olduğunu zikreden mutasavvıfımız, "iç mey-i aşkı" sözüyle nefesine her daim aşk şarabı içmeyi tavsiye etmiş, bu duygunun insanı Hakk'a kul ve köle eylediğini ifade

⁴¹ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 154.

⁴² Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 292.

etmiştir. Aşkı, Hakk'ın nefesi, insana hayat veren can suyu ve Hakk'a köle eden his şeklinde yorumlamıştır.

*Câm-ı aşkı nûş edip sermest olan,
Gördü Hakk'ı gülşen-i dilden ayân.*

*Çeşm-i bâtın açılırsa ey dilâ,
Nûr-ı Hak'la görünür o bînişân.*

*Ger dilersen olasın vâsıl-ı Hak,
Pîr-i aşkı et delîl durma hemân.*

*Sür çıkar agyârı dilden tut huzûr,
Beyt-i dilde bulasın genç-i nihân.⁴³*

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde, aşk kadehinden içenlerin sarhoş olup gönül bahçesinde Hakk'ı açık bir şekilde göreceklerini, âşğın kalp gözünün açılmasıyla eşyanın hakikatine vakıf olup Hakk'ın nuruyla boyanacağını vurgulamıştır. Hakk'a vasıl olmanın sadece aşk rehberliğinde gerçekleşeceğini ifade eden mutasavvıfımız, âşğın, Allah dışındaki sevgileri terk etmekle asıl hakikate ulaşabileceğini beyan etmiştir. Aşkı, Hakk'ı temaşa ettiren ve ilahi hediyelere ulaşmaya vesile olan bir duygu şeklinde tarif etmiştir.

*Hakikat bâğına girmek dilersen âşık ol dervîş,
Tecelli güllerin dermek dilersen âşık ol dervîş.*

*Eğer didâr-ı yâri müşâhede etmek istersen,
Hemîşe şarâb-ı aşkı nûş edip âşık ol dervîş.*

*Fenâ fi'ş-şeyh için akvâl ü efâlini temsil et,
İki kaşı arasına nazar et âşık ol dervîş.*

*Fenâ fi'r-resûle mukaddime olur fenâ fi'ş-şeyh,
Fenâ fillah olur hâsıl ba'dehu âşık ol dervîş*

*Açılır dîde-i kalbin olur cihân-nümâ gönliün,
Bekâ billah olur hâsıl muhakkak âşık ol dervîş.⁴⁴*

Aşkın tecellilerini dile getirdiği bu şiirinde Muharrem Hilmi Efendi,

⁴³ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 316.

⁴⁴ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrî*, 190.

aşkın hakikat başına girmeye, tecelli güllerini devşirmeye, maşukun cemalini seyretmeye vesile olacağını zikretmiştir. Dervişin her haliyle şeyhinde yok olmasının ve şeyhine benzemesinin sadece aşkla mümkün olduğunu vurgulayan Muharrem Hilmi Efendi, aşkın, âşığı fenâ makamlarına ulaştıracağını, gönül gözünü açacağını, bu vesileye cümle âleme vakıf olup Hak'la bâki kalacağını ifade etmiştir.

*Afitâb-ı aşk tulû' etse dil-i âvâreye,
Murg-ı dil vuslat için cânın atar dildâreye.*

*Katre-i cân gark-ı deryâ-yı hakikat olsa ger,
Bîhod u pür-şevk ile vâsıl olur dilârâye.*

*Aşk ile cân zinde olmazsa eğer bu arsada,
Kadri olmaz bâr olur cân âşık-ı bîçâreye.*

*Cân diler dâ'im ola vâsıl-ı cânân rûz u şeb,
Îş ü nûş etmek diler ten cân verir beş paraye.⁴⁵*

Muharrem Hilmi Efendi, Hakk'a vuslatı anlattığı bu şiirinde, aşk güneşinin doğmasıyla âşığın sevgilisine vasil olacağını, nefsin hakikat denizine girmesiyle kendinden geçip maşukuna kavuşacağını beyan etmiştir. Ruhun aşk ile diri ve değerli olup aksi halde değersiz ve bedene yük olacağını zikreden mutasavvıfımız, ruhun gece gündüz sevgiliye kavuşmak isteyip, bedenin dünya zevki düşkünlüğünden dolayı buna engel olduğunu ifade etmiştir.

*İktidâ et aşka sâlik kibri kır olma gılâz,
Kalb-i sâliki arındır aşk-ı Hak et itti'âz.*

*Aşk ile vâsıl olur Hakk'a âşıklar şübhesiz,
Ara bul esrârı dâ'im gülzâr-i dilde lihâz.*

*Aşk-ı Hak'tır on sekiz bin âlemi hayrân eden,
Seyr eder ahvâl-i aşkı dâ'imâ ehl-i-îkâz.⁴⁶*

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde salike, "aşka tabi ol, Kır kibir putunu, hoyrat olma" sözleriyle aşktan gafil olmamasını ve kalbindeki kirleri Hakk'ın aşkıyla arındırmasını zikretmiştir. Salike, Hakk'ı yalnızca aşk ile bulabileceğini, bundan dolayı her daim gönül bahçesinde ilahi sırları aramayı

⁴⁵ Kösetürkmen, *Divân-ı Sırrı*, 340.

⁴⁶ Kösetürkmen, *Divân-ı Sırrı*, 206.

tavsiye eden mutasavvıfımız, Hak aşkının, âlemi âşığa hayran edeceğini ifade etmiştir.

*Bir gönülde aşk u cezbe olmadıkça şübhesiz,
Şems-i irfân tulû' etmez hâ'ib ü hüsrân olur.*

*Kâl ile Hakk'ı bilenler sâhib-i hâl olamaz,
Evkâtı laklakla geçer son ucu pişmân olur.*

*Halvete gir tut huzur sıdk ile zikr eyle gönül,
Âşık-ı Yezdân olanlar tenhâda pinhân olur.*

*Kim ki bir katre içerse mey-i aşkından anın,
Benliğin mahv eyleyip ol deryâ-yı ummân olur.⁴⁷*

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde, aşk ve cezbe halini tatmayanların gönlünde irfan ateşinin yanmayacağını, Hakk'ı sadece söz ve kelamla tanıyanların aşk ve muhabbet halinden mahrum olacağını beyan etmiştir. Salikin halvete çekilip zikir ile aşkı bulabileceğini zikreden mutasavvıfımız, aşk şarabından bir damla içen kişinin benliğinden geçip vahdet deryasına dalacağını ifade etmiştir. Aşkı, gönülde irfan güneşini doğuran ve vahdet deryasına daldıran bir his şeklinde açıklamıştır.

*Sevdiğim iki cihânda dâ'imâ bir dânedir,
Mesken ü nazargâhu da bu dil-i vîrânedir.*

*Tâ ezelden bîkarâr bîçâre âşıkı olan,
Rûz u şeb feryâd eden bil bu dil-i dîvânedir.*

*Mey-i aşkın merkezi ezeldir değil hâdis,
Deryây-yı aşk-ı ilâhîyye dâ'ir meyhânedir.*

*Ma'şûkun dergâh-ı ulvîsi bîmekân şehridir,
Akla fikre gelmeyen pek ulvî bir kâşânedir.*

*Âşık etmez meylini bir nesneye hiç şübhesiz,
Ancak anın akli fikri dâ'imâ Sübhânadır.*

*Âr u nâmûsunu Sırrı verdi bedel aşkına,
Rücû' etmez ahd ü mîsâkına hiç merdânedir.⁴⁸*

⁴⁷ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 135.

⁴⁸ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 157.

Maşukun hallerini dile getirdiği bu şiirinde Muharrem Hilmi Efendi, âşığın kalbinin maşukun nazar yeri ve meskeni olduğunu, âşığın yerinde durmadan sürekli feryat ettiğini, aşk şarabının sonradan değil ezelden bina edildiğini ve ilahi aşkın bu binada bir tekke olduğunu zikretmiştir. Maşukun ulu dergâhının belirli bir mekânı olmadığını, âşığın aklını ve fikrini yalnızca Hakk'a tahsis ettiğini ifade eden mutasavvıfımız, son satırda bu aşk uğruna her şeyden geçtiğini, ar ve namus şişesini kırdığını beyan etmiştir. Âşığı, gönlü mâsivâ ile meşgul olmayan kişi ve ilahi meyhanenin bir ferdi olarak tanımlamıştır.

*Âşık-ı Hudâ olanlar zikr-i esmâda gezer,
Âlem-i kalbe girip rûh ile ma'nâda gezer.*

*Soyunup zâhir libâsın aşk ile sekrân olup,
Giderek âlem-i kudse şeb-i İsrâ'da gezer.*

*Kat'-ı alâka edip mâsivâdan Mecnûn-veş,
Nûş edip bâde-i aşkı deşt ü sahrâda gezer.*

*Mest olup bûy-ı hüviyyetle Nebî Mûsâ gibi,
Dağıtıp cebel-i cismîn Tûr-ı Sînâ'da gezer.*

*Nebî İsmâ'îl-âsâ dest-i Halîl'de zebh olup,
Terk-i cân için dâ'im buk'a-i Mînâ'da gezer.*

*Rûy-ı siyâhın ak eylemek için her ân,
Beyt-i mu'azzam olan Kâbe-i ulyâda gezer.*

*Şark u garbı seyr ü devrân eyleyip bir lahzada,
Mi'rac-ı rûhânî edip arş-ı a'lâda gezer.*

*Meşreb-i Muhammedî kisvesini lâbis olup,
Kurbîyyet ile "kâbe kavseyni ev ednâ"da gezer.*

*Bülbül-âsâ rûz u şeb bir şemme için cân verip,
Hâr-ı sitemkâr içinde gül-i ra'nâda gezer.⁴⁹*

Muharrem Hilmi Efendi bu şiiriyle, Hak âşıklarının ilahi esmaları zikrederek geldiklerini, kalp âlemine vakıf olup mana âlemini seyrettiklerini,

⁴⁹ Kösetürkmen, *Divân-ı Sırrı*, 171.

ilahi aşktan sarhoş olup suret elbisesini çıkardıklarını, mecnun gibi mâsivâdan ilgiyi kestiklerini, aşk şarabından içip dağda ovada gezdiklerini, Hz. Musa gibi ilahi aşkın kokusundan bayılıp Sina dağında ten (nefs) dağını dağıttıklarını vurgulamıştır. Hz. İsmail gibi kurban edildiklerini, canlarını aşk yolunda vermek için Mina çevresinde dolaştıklarını, kara yüzlerini ak ve pak yapmak için Kâbe'yi tavaf ettiklerini, bir an yüce arşta ruhani miraç yaptıklarını, Muhammedî sıfatın elbisesini giyip kurbiyyet makamında gezindiklerini, gülü koklamak için bülbül gibi canlarından geçtiklerini ifade etmiştir.

*Bâde-i aşkı içenler olmaz hüşyâr tâ ebed,
Böyledir kânûn-ı aşk hüşyâr değil mestânemiz.*

*Hâlîdir agyârdan dil beyti olmaz muhteceb,
Bezm-i dilde yoktur hiç bilin bizim bîgânemiz.*

*Sırrıyâ iç bâde-i aşkı bu fırsat var iken,
Gark-ı bahr-i nûr-ı Hak ola dil-i vîrânemiz.⁵⁰*

Muharrem Hilmi Efendi şiirinde, aşk kanununa göre aşk şarabından içenlerin sarhoş olup bir daha ayılmadıklarını, gönül hanesine Hak'tan başkasını almadıkları için kapısının açık olduğunu zikretmiştir. Son olarak nefesine aşk şarabından iç diyen Muharrem Hilmi Efendi, harap gönlünün bu duygu vasıtasıyla Hakk'ın nur denizine dalacağını ifade etmiştir.

*Mansûr gibi aşk meyini nûş eyleyen âşık,
Encâmı gelir aşk ile bir dâre birâder.*

*Bu meyl ü muhabbetle gönül eyledi cevân,
Etti dehâlet bâb-ı keremkâre birâder.*

*Çün oldu hâsıl vecd ü tarab aşk ile Sırrı,
Tez etti vâsıl âşıkı dildâre birâder.⁵¹*

Hakk'a vuslatın ancak aşk ile gerçekleşebileceğini dile getiren Muharrem Hilmi Efendi, Hallâc-ı Mansûr (ö. 309/922) gibi aşk şarabından içenlerin sonunda darağacına gidebileceklerine, aşk ve muhabbetle gezen salikin, Hakk'ın kapısına iltica edeceğini beyan etmiştir. Son satırda nefesine seslenen Muharrem Hilmi Efendi, Hakk'a ulaşmak ve kendinden geçmenin aşkla hâsıl

⁵⁰ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 108.

⁵¹ Kösetürkmen, *Dîvân-ı Sırrı*, 134.

olacağını, böylece âşğın maşukuna hızlıca kavuşacağını zikretmiştir.

*Oldu melâlet nişân bil ehl-i aşka şübhesiz,
Bir cür'a için sâlikî aşk deryâ-yı ummân eder.*

*Ol kadar zevk ü sürûr hâsıl olur ki bir demi,
Âşık-ı gark-ı nûr ile ebedî sekrân eder.⁵²*

Aşk ehlinin alametinin hüznü olduğunu vurgulayarak şiirine başlayan Muharrem Hilmi Efendi, aşk kadehinden bir yudum içenin vahdet deryasına müptela olacağını ifade etmiştir. Aşk zevkünden âşğın nura boğulup ebedi sarhoş olacağını zikreden mutasavvıfımız, aşkın, kişiyi iki âlemde de sultan edeceğini vurgulamıştır. Aşk, Hakk'ın nur deryasına vasil eden duygu şeklinde yorumlamıştır.

Sonuç

İnsanın doğumundan ölümüne kadar devam eden bir varoluş gayesi vardır. İnsan Hak tarafından görev yüklenmiş, mükellef ve müşerref bir varlıktır. İnsanın yaratılışını anlama ve kendini tanıma yolundaki en önemli vasıtalarından biri de hiç şüphesiz aşktır. Aşk, kişinin kendisini bulma yolundaki tek azığı ve yolun sonunda Hak tarafından bahşedilen manevi mükâfatıdır.

Son dönem Nakşî-Kâdirî şeyhlerinden olan Muharrem Hilmi Efendi, yazdığı eserlerle tasavvufi kültüre katkı sağlamıştır. O, işlediği konuları genel olarak şiir diliyle aktarmış, bu hususta yine şiir diliyle irşad yapan Şeyhi Ömer Hüdâyî Baba'dan etkilendiğini göstermiştir. Makalemizin konusunu teşkil eden "aşk" kavramı hakkında da birçok şiir kaleme alan Muharrem Hilmi Efendi, aşkı "aşk rehber-i âşıkandır, aşk musîl-i Hak'tır, aşkın makâmı yoktur düştüğü yeri yakar, kendinden gayriyi koymaz, zikir câlib-i aşktır, aşk muhrîk-i beşeriyettir" sözleriyle tanımlamıştır.

Muharrem Hilmi Efendi aşk kavramı hakkında birçok öznel tarif yapmıştır. Biz bu çalışmada konu hakkında yaptığı kişisel yorumların tespitini ve kavrama yüklediği anlamları ortaya çıkarmayı amaçladık. O, şiirlerinde aşkın sadece gönül gözü açık olan kişilere verildiğini zikretmiş, aşkı cihanı gösteren bir ayna ve âşğın gönlünde irfan ateşini yakan bir kandil şeklinde sembolize etmiştir. Bununla beraber aşkı saliki Hakk'a vasil eden, beşeri sıfatları eriten ve benlik duygusunu yok eden bir duygu şeklinde yorumlamıştır.

⁵² Kösetürkmen, *Divân-ı Sırrı*, 143.

Sonuç olarak Muharrem Hilmi Efendi'nin aşk kavramı hakkında yaptığı tanımlamalar bazı yönlerden kendisinden önceki sûfilerin sözlerine benzerlik gösterse de, genel olarak özgün bir duruş sergilemiş ve farkını ortaya koymuştur. Kavramın anlam dünyasının zenginleşmesine, mana çeşitliliği kazanmasına ve aşka farklı bir bakış açısıyla bakılmasına katkı sağlamıştır. Âşık bir mutasavvıf olan Muharrem Hilmi Efendi, özetle şiirlerinde kendi aşkından, hallerinden ve yaşadığı duygulardan bahsetmiş, aşkı, ruhun ebedi olarak yaşamasına vesile olan, kalbe hayat veren, kirlilikten arındıran can suyu, kibir ve benlik putunu kıran çekiç ve Hak katında nadide bir tekke şeklinde tanımlamış, böylece aşk kavramına pek çok anlam ve ilgili literatüre çeşitlilik kazandırmıştır.

Kaynakça

- Ateş, Süleyman. "Hacı Muharrem Sırrı Efendi". *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 1, no. 2 (1997): 13-23.
- Ateş, Süleyman. "Muharrem Hilmi Kösetürkmen". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26: 275-276. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Cebecioğlu, Ethem. "Aşk". *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları, 1997.
- Cevizci, Ahmet. "Aşk". *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Çubukcu, Hatice. *Sûfilerde Muhabbet yolu, Ebû Tâlib el-Mekkî ve Gazzâlîde Muhabbet Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2011.
- Erdem, Bünyamin. *Elazığ Evliyâsından Hacı Muharrem Hilmi (Sırrı) Efendi*. Elazığ: Kitsan Yayınları, 2021.
- Erginli, Zafer. "Aşk". *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınları, 2006.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *İhyâü Ulûmid'd-Dîn*. çev. Yonis İnanç. İstanbul: Nefes Yayınları, 2015.
- Gazâlî, Ebû Hamid. *Mukâşefetü'l-Kulûb*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Darul Hadis, 2004.
- Kelâbâzî, Ebû Bekir. *Taaruf*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1997.
- Kösetürkmen, Muharrem Hilmi. *Dîvân-ı Sırrı*. der. Süleyman Ateş. trc. Mustafa Koç- M. Hilmi Şenalp. İstanbul: Mas Matbaacılık, 2012.
- Kösetürkmen, Muharrem Hilmi. *Makâmât-ı Ezkâr-ı İlahiyye li-Sâlikî't-tarîkati'l-Kâdiriyye*. sad. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003.
- Kösetürkmen, Muharrem Hilmi. *Menâzilu's-Sâlikîn*. sad. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2003.
- Kösetürkmen, Muharrem Hilmi. *Mev'ize-i Hilmiyye*. sad. Süleyman Ateş. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2009.

Kurt, Yılmaz, The Concepts of Love in Muharrem Hilmi Sırrı's Dîvân

- Kuşeyrî, Abdülkerîm. *er-Risâle*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: İlk Harf Yayınları, 2013.
- Kurt, Hüseyin. "Hâce Abdullah Ensârî'nin Tasavvuf Düşüncesi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29, no. 29 (2013), 195-225.
- Küçük, Osman Nuri. "Davud el-Kayserî'ye Göre Gerçek Sevgi", *Temaşa Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü Dergisi*, no. 3 (2015), 61-77.
- Ögke, Ahmet. "Ahmed-i Yesevî'de İlâhî Aşk", *Diyanet İlmî Dergi* 52, no. 4 (2016), 93-111.
- Serrâc, Ebû Nasr. *el-Lümâ*. çev. Hasana Kâmil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2019.
- Soysaldı, İhsan. "Tasavvufta Aşk ve Marifet". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, no. 3 (1998), 187-216.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1991.
- Uludağ, Süleyman. "Aşk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4: 11-17. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. *Ana Hatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2021.

Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi*

Yasin YILMAZ

Prof. Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi, Ankara Yıldırım Beyazıt University, Department of Islamic History and Arts at the Faculty of Theology
yasinyil_63@hotmail.com; yyilmaz@aybu.edu.tr |

ORCID: 0000-0002-6186-2400

Sümeyye İclal ÖZMEN

Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Department of Islamic History and Arts at the Institute of Social Sciences Ankara/Turkey

smyycllymn@gmail.com

ORCID: 0009-0003-1419-4547

Öz

Osmanlı döneminin meşhur seyyahı Evliya Çelebi, ömrünün yarım asrı aşan süresini seyahat ederek geçirmiştir. Bu seyahatler esnasında gözlem, izlenim ve müşahedelerinden elde ettiği bilgileri on cilt halinde *Seyahatnâme* adıyla yayınlamıştır. Bu eser, devletin resmi kayıt ve kaynaklarında bulunmayan 17. yüzyıl geniş Osmanlı coğrafyasının sosyal, kültürel ve ekonomik alanlarıyla ilgili bilgiler vermektedir. Diğer bir ifade ile eser, Anadolu, Balkanlar, Kafkaslar ve Arap Yarımadasının tarihî ve mimarîsinin yanında toplum yapısı, ticarî ilişkileri, kültür seviyesi, siyasî yapısı gezdiği mekânın şehircilik açısından önemi ile genel özellikleri hakkında değerli bir

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Sümeyye İclal Özmen, Yasin Yılmaz).

Geliş/Received: 31 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 14 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Sümeyye İclal Ölmez, Yasin Yılmaz, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi, Danisname 8 (Mart/March 2024), 77-100
<https://doi.org/10.5281/zenodo.10843411>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

kaynaktır. Evliya Çelebi, gezdiği ve gördüğü şehirler hakkında detaylı bilgi vermenin yanı sıra devlet erkânı ile olan yakın ilişkileri sebebiyle dönemin padişahının, vezirlerinin, paşalarının gerek özel hayatları ve gerek dâhil oldukları siyasi meseleler hakkında başka kaynaklarda bulunmayan bilgiler aktarmaktadır.

Seyyahın Anadolu coğrafyasında gittiği şehirlerden birisi de Kayseri'dir. Şehir Evliya Çelebi'nin gezdiği ve şehircilik açısından dikkat çeken bilgiler verdiği önemli yerler arasında göze çarpmaktadır. Kayseri tarih boyunca ticari, kültürel ve eğitim kurumlarının zenginliği ile Anadolu'nun en önemli merkezlerinden biri olmuştur. Bu çalışmamızda büyük önem arz eden şehrin 17. yüzyıldaki durumunu Evliya Çelebi'nin gözüyle mekân açısından ele alacağız ve *Seyahatnâme*'de şehrin tarihi, mimarisi, mahalleleri, coğrafyası, ibadethaneleri, eğitim kurumları ve ticari yapıları gibi alanlarda verdiği bilgileri tahlil ederek değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Seyyah, Kayseri, Şehir Tarihi.

According to Evliya Çelebi The Evaluation Of Kayseri in The 17th Century in Spatial Context

Abstract

Evliya Çelebi, the famous traveler of the Ottoman period, spent more than half a century of his life traveling. He published the information he obtained from his observations, impressions and observations during these travels in ten volumes under the name *Seyahatnâme*. This work provides information about the social, cultural and economic areas of the 17th century Ottoman geography, which is not available in the official records and sources of the state. In other words, the work is a valuable source about the history and architecture of Anatolia, the Balkans, the Caucasus and the Arabian Peninsula, as well as the social structure, commercial relations, cultural level, political structure, the importance of the place he traveled in terms of urbanism and general characteristics. In addition to providing detailed information about the cities he visited and saw, Evliya Çelebi, due to his close relations with the state officials, provides information not found in other sources about the private lives of the sultan, viziers and pashas of the period and the political issues they were involved in.

Kayseri is one of the cities that the traveler visited in Anatolia. The city stands out among the important places that Evliya Çelebi visited and provided remarkable information in terms of urbanism. Kayseri has been one of the most important centers of Anatolia with its rich commercial, cultural and educational institutions throughout history. In this study, we will examine the situation of the city in the 17th century through the eyes of Evliya Çelebi in terms of space, and we will discuss the history, architecture, neighborhoods, geography of the city in *Seyahatnâme*.

Keywords: Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Traveler, Kayseri, Urban History.

According to Evliya Çelebi The Evaluation Of Kayseri in The 17th Century in Spatial Context

Summary

In the 17th century, the famous traveler Evliya Çelebi, traveled not only within the Ottoman territories but also to regions outside of Ottoman rule such as the Balkans,

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

Caucasus, and Persia. Throughout his 51 years of travels, he documented his observations and experiences, creating a monumental work under the title “Tarih-i Seyyâh Evliyâ Efendi”. With its ten-volume size, the Evliya Çelebi Seyahatnâme is one of the most comprehensive travelogues in the world, in which the traveler portrays the 17th-century Kayseri using various sources and documents, as well as his own observations and impressions in a panoramic manner. It is understood that he attempts to define the city in terms of quantity and quality with his unique style. The work serves as a source for many disciplines, including urban planning, architecture, history, art, philology, sociology, ethnography, geography, politics, and religion.

In this study, information about Evliya Çelebi and Seyahatnâme¹ was first provided in the context of the work we examined, followed by an analysis of Kayseri city in spatial terms. The traveler, who is understood to have conducted serious observations, analysis, and examinations while exploring Kayseri, documents the information he gathered about the city in the third volume of Seyahatnâme. When we examine the general content of the Seyahatnâme, it is possible to say that the traveler's observations and analyses were carried out within a narrative framework.. The traveler wrote about Kayseri based not only on written sources but also on what he heard from the people, his own observations, and interpretations. When examining the narrative of Kayseri city, it is observed that the traveler did not seek information from official authorities.

Evliya Çelebi arrived in Kayseri in the early months of the year 1650, traveling from Maraş with Murtaza Pasha, who had been appointed as the governor of Sivas from Damascus. During his stay, the traveler presents information on the city's history, economy, architecture, education, culture, and social life, which are not found in official records.

Evliya Çelebi first provides information about the establishment of Kayseri, its naming, the conquest by Muslims, and the entry of Turkish rule. Some errors we have identified in the information in this section indicate that the traveler wrote this section based on somewhat hearsay information and his own interpretations. After explaining the city's political history, the traveler proceeds to introduce the locations and praises the city as a well-maintained, splendid, and prosperous large city. When describing religious, social, economic, and cultural locations, we see that he approaches the city from inside to outside in an organized manner. Focusing on the citadel, he provides detailed information about the inner citadel and the outer citadel, which he refers to as the suburb, and describes the houses and neighborhoods in both the citadel and the suburb.

As a result of the study, it has been observed that Evliya Çelebi often left quantitative data about the space in his description of Kayseri blank. It is possible to say that the numbers he provided are generally accurate and free from exaggeration,

¹ This study is based on the comparison of the 1999 and 2006 editions of the work titled “Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini” published by Yapı Kredi Yayınları. The narrative of Kayseri City, which forms the focus of the study, is located between pages 103-111 in the 1999 edition and pages 105-113 in the 2006 edition of the work.

but they are rounded figures. After introducing the castle and its surroundings, the traveler continues to introduce the city's prominent figures' mansions, mosques, educational institutions, tekkes, fountains, sebils (public water fountains), caravanserais, commercial centers, bridges, baths, churches, soup kitchens, recreational areas, and the tombs of saints.

When the places and works mentioned by Evliya Çelebi are examined, it is observed that many of them have survived to the present day, while the majority of those that have not reached us were eliminated by the municipality in the early 1900s. The remaining part is determined to have fallen victim to unconscious charitable activities. This situation is a manifestation of incorrect urban planning and urban planning understanding. Accordingly, the structure of the city remained largely unchanged from the year 1650 until the early 20th century for a period of 250 years.

Keywords: Evliya Çelebi, Seyahatnâme, Traveler, Kayseri, Urban History.

Giriş

17. yüzyılda yaşayan meşhur seyyah Evliya Çelebi, Osmanlı topraklarının yanı sıra Balkanlar, Kafkaslar ve Acem gibi Osmanlı'nın hâkimiyetinin dışında kalmış toprakları da gezmiştir. 51 yıl süren bu seyahatleri boyunca gözlem ve tecrübelerini kaleme almış ve *Tarih-i Seyyâh Evliyâ Efendi* ismiyle muazzam bir eser meydana getirmiştir. On ciltlik hacmi ile dünyanın en kapsamlı seyahatnâmelerinden biri olan Evliya Çelebi *Seyahatnâmesi*, 17. yüzyıl Müslüman ve Gayrimüslim dünyasına dair tarihî, mimarî, siyasi, ekonomik, kültürel, coğrafi açılardan resmi ve özel kaynaklarda bulunmayan bilgilerle ışık tutmaktadır.

Evliya Çelebi'nin gezdiği gördüğü şehirleri *Seyahatnâme*'de belli bir anlatım planı bağlamında kaleme aldığı görülmektedir. O dolaştığı yerlerde anlatım planında belirttiği ölçülere uygun bilgi bulamamışsa bu yerleri boş bırakmıştır. Bunun aksi durumunu da *Seyahatnâme*'de görmemiz mümkündür, seyyah gittiği yerin özelliğine göre eklenmesi gereken bir bilgi varsa; onu da eserine eklemiştir.

Seyyah Kayseri'yi *Seyahatnâme*'nin üçüncü cildinde kaleme almıştır. Evliya Çelebi'nin Kayseri'ye 1650 yılının ilk aylarında Maraş üzerinden geldiği anlaşılmaktadır. Kayseri'de ne kadar bulunduğu net olmasa da bize aktardığı bilgiler doğrultusunda uzun süre kalmadığını söylemek mümkündür. Kaldığı bu süre zarfında seyyah şehrin tarihi, ekonomisi, mimarisi, eğitimi, kültürü, sosyal yaşamı gibi konularda resmi kayıtlarda rastlanmayan bilgiler sunmaktadır.

Bu çalışmada Evliya Çelebi'nin incelediğimiz eseri bağlamında önce Evliya Çelebi ve *Seyahatnâmesi*² hakkında bilgi verilecek ardından Kayseri

² Bu çalışmada, Yapı Kredi Yayınları tarafından basılan "Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu – Dizini" adlı eserin 1999 ve 2006 baskıları karşılaştırılarak esas alınmıştır. Çalışma

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

şehri mekânsal bağlamda ele alınacaktır. Onun kaleme aldığı Kayseri'nin mekân açısından durumu hakkındaki tüm malumata yer verip bu bilgiler kapsamında şehrin coğrafyası, kalesi, mahalleleri, sarayları, eğitim kurumları, ibadethaneleri, ticaret merkezleri, kervansarayları, imaretleri, çeşme sebili, mesire yerleri ve evliya kabirleri gibi konular hakkında incelemeler ve analizler yapılacaktır.

Seyahatnâme'nin Kayseri bölümüyle ilgili Eravşar'a ait 2000 yılında basılmış bir kitap bölümü³ ve Çabuk'un kaleme aldığı 2012 tarihli bir makale⁴ bulunmaktadır. İki çalışmanın da günümüz Türkçesi ile basılmış Seyahatnâme nüshalarını esas alarak değerlendirmeler yaptığı görülmektedir.⁵ Bu durum çalışmalarda şehirde buluna bazı mimari eserlerin tespit edilememesine dolayısıyla da eksik ve hatalara sebep olmaktadır. Buna ek olarak yapılan en yakın çalışma 2012 tarihinde yapılmıştır. Bu da geçtiğimiz on iki yıl süresince meydana gelen değişim ve gelişimlerin incelenmediği anlamına gelmektedir. Bu çalışmada *Seyahatnâme*'nin Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonunu esas alınarak bahsi geçen eksik ve hatalar düzeltilecek ve şehrin günümüzdeki durumu hakkında bilgi verilecektir.

1. Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi

Dünyaca ünlü bir Türk seyyahı olan Evliya Çelebi'nin hayatı hakkındaki biyografik mahiyetteki bilgilerin tamamını eseri *Seyahatnâme*'de bulmaktayız. Aslen Kütahyalı⁶ olan seyyah 10 Muharrem 1020/ 25 Mart 1611 tarihinde İstanbul Unkapanı'nda dünyaya gelmiştir.⁷ Doğduğu gün evlerine âlim ve arifler toplanmış Osmanlı Şeyhülislamlarından biri olan Sun'ullah Efendi

alanını oluşturan Kayseri Şehri anlatısı eserin 1999 baskısında 103-111. sayfaları ve 2006 baskısında 105-113. sayfaları arasında yer almaktadır.

³ Osman Eravşar, *Seyahatnamelerde Kayseri* (Kayseri: Kayseri Ticaret Odası, 2000), 59-66.

⁴ Suat Çabuk, "Evliya Çelebi'nin Gözünden Bir Kayseri Şehri Okuması", *Bellekten* 76, sy 277 (2012): 817-48.

⁵ Eravşar Üçdal Neşriyat'ın 1965 yılında bastığı *Seyahatnâme* nüshasını esas alırken; Çabuk YKY tarafından 2006 yılında basılan Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı'nın *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi* adlı eseri esas almıştır.

⁶ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 3/242; Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 4. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000), 4/194.

⁷ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Seyit Ali Kahraman, çev. Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999), 1/96-97.

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

(1021/1612) sağ kulağına ezan okuyup kendisine Evliya ismini vermiştir.⁸ Yapılan farklı araştırmalarda başka bir isminin olabileceği üzerinde durulsa da Evliya Çelebi, *Seyahatnâme*'nin hiçbir yerinde başka bir isminin olduğu imasında bulunmamıştır. Dolayısıyla başka bir isminin bulunduğunu düşünmek yalnızca varsayımdır.⁹

Seyyah eserde yeri geldikçe soyundan bahseder ve soyunun Germiyanogulları'na ve Ahmet Yesevî'ye (562/1166) dayanmakta ve Hz. Hüseyin kanalıyla Hz. Peygamber'e ulaştığını belirtmektedir.¹⁰ Evliya'nın büyük dedesi Yavuz Er Bey, Fatih Sultan Mehmet'in alemdarlarından olup İstanbul'un fethine katılmış ve fetihden sonra da buraya yerleşmiştir.¹¹ 117 yıl yaşamış ve dokuz padişaha hizmet etmiş olan¹² babası Derviş Mehmet Zillî, Saray-ı Âmire kuyumcubaşısıdır,¹³ Yaşadığı dönemde itibarlı ve tanınan biri olan Zillî'nin yapmış olduğu Sultan Ahmed Camii'nin işlemeli harem kapısı, Kâbe'nin Altın Oluk'u gibi birçok eser Osmanlı coğrafyasının çeşitli yerlerinde bulunmaktadır.¹⁴ Seyyah annesiyle ilgili oldukça az bilgi vermiştir. Kendisiyle ilgili bildiklerimiz sarayda Abaza asıllı bir cariye iken Sultan Ahmet tarafından Derviş Mehmet Zillî Efendi'ye nikâhlandığı ve Melek Ahmed Paşa (1073/1662) ile akrabalığının olmasından ibarettir.¹⁵

Evliya Çelebi, babasının saray çevresi ve itibarı vesilesiyle 17. yüzyılın önemli âlimlerinden ders almıştır. Şeyhülislam Hamid Efendi Medresesi'nde

⁸ Evliya Çelebi, 1/174.

⁹ Robert Dankoff, *Seyyah'ı Âlem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*, çev. Müfit Günay (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012), 53.

¹⁰ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmalarının Mukayeseli Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Robert Dankoff, Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007), 10/463-464.

¹¹ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1/39-40.

¹² Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmalarının Mukayeseli Transkripsiyonu - Dizini*, 10/56.

¹³ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1/99.

¹⁴ Nurettin Gemici, *Osmanlı Bilgeleri Evliya Çelebi* (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018), 44.

¹⁵ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1/129.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

7 yıl okumuş¹⁶ ve Evliya Mehmet Efendi'den hafızlık eğitimi almıştır.¹⁷ 1045/1636 yılında saraya girmiş; burada geçirdiği iki yıl müddetince hem 4. Murad'a musahiplik yapmış hem de Enderun'da eğitimine devam etmiştir.¹⁸ Seyyah, Arapça, Farsça, Rumca ve bir miktar Latince bilmektedir.¹⁹ Ayrıca kendisi usta bir kemankeş, binici, cirit oyuncusu, musikişinas, hattat ve hakkaktır.²⁰

Seyyahın seyahatlerden sonra hayatını ve karakterini şekillendiren olgu mesleği olan musahipliktir. İlk musahipliğini 4. Murad'ın yanında yapmış saraydan ayrıldıktan sonra da paşaların musahipliğini yaparak seyahatlerini temin etmiştir. O seyahatlerinin birçoğunu görevlendirmeler ile paşaların maiyetinde yapmıştır; nadiren tek başına seyahat etmiştir. Sırasıyla Trabzon valisi Ketenci Ömer Paşa, Erzurum valisi Defterdarzâde Mehmed Paşa, Sivas Beylerbeyi Silahdar Murtaza Paşa, Melek Ahmet Paşa, Viyana elçiliği ile görevlendirilen Kara Mehmet Paşa'nın maiyetlerinde bulunmuştur.²¹ Evliya son görevinden İstanbul'a döndüğünde hac görevini yerine getirmek için Mekke'ye seyahat etmiş, oradan da Mısır'a gitmiş ve ömrünün geri kalanını Mısır'da geçirmiştir. *Seyahatnâme*'yi de burada yazdığı düşünülmektedir.²² Nerede ve ne zaman vefat ettiği tam olarak bilinmeyen Evliya Çelebi, ömrünün 51 yıllık seyahatinde kendi ifadesiyle 7 iklim 18 padişahlık yer gezmiştir.²³ Bugün onun seyahat ederek dolaştığı ettiği topraklarda 40'tan fazla devlet kurulmuştur.²⁴

Seyyahın vefatından sonra *Seyahatnâme* 60 yıl kadar Mısır'da Özbek

¹⁶ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, 1/196.

¹⁷ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 6. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002), 6/80.

¹⁸ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1/112-113, 116, 336.

¹⁹ Seyit Ali Kahraman, *Evliya Çelebi İle Devr-i Âlem* (Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022), 19.

²⁰ M. Cavid Baysun, "Evliya Çelebi", *MEBİA* (Millî Eğitim Bakanlığı, 1947), 4/401.

²¹ Sooyong Kim, "Evliyâ Çelebi Nasıl Bir Seyyahtı?", *Doğumunun 400. yılında Evliya Çelebi*, çev. Hilal Aydın (Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 341.

²² Fahir İz, "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi", *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi*, 7 (1979)/ 719.

²³ Evliya Çelebi, *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 7. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, ed. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003), 7/269-270.

²⁴ Kahraman, *Evliya Çelebi ile Devr-i Âlem*, 101.

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

Bey'in korumasında kalmış, 1742 yılında Kızlar Ağası Hacı Beşir Ağa'ya hediye edilerek İstanbul'a getirilmiştir. Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi'nde bulunan *Seyahatnâme* nüshasının Hacı Beşir Ağa'ya hediye edilen müellif nüshası olduğu düşünülmektedir. Bununla birlikte Hacı Beşir Ağa eserden üç nüsha çoğaltmış ve bu nüshalar Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa ve Hacı Beşir Ağa bölümlerinde ve Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesi Bağdat ve Revan Köşkü bölümlerinde bulunmaktadır.²⁵

Seyahatnâme 1814 yılında Joseph von Hammer-Purgstall (1774-1856) tarafından keşfedilip çevirisi yapıncaya değin kütüphanelerde saklı kalmış, ilim dünyasınca tanınmamıştır. Ardından 1843 yılında *Müntehâbât-ı Evliya Çelebi* ismiyle eserden seçmeler yayınlanmıştır. 1901 yılında İkdâm Matbaası *Seyahatnâme*'nin ilk altıncı cildini yayınlamıştır. Fakat bu baskıya sansür uygulanarak, bazı bölümler çıkarılmış, birçok kelime ve cümle hatası yapılmıştır. Cumhuriyetin ilk yıllarından itibaren tam metin şeklinde, sadeleştirilerek veya günümüz Türkçesiyle hazırlanmış birçok baskı yapılmıştır.²⁶

2. Evliya Çelebi Seyahatnâmesi'ne Göre Kayseri

Evliya Çelebi, Kayseri'de yalnızca bir kez Murtaza Paşa'nın maiyetinde iken bulunmuştur. Murtaza Paşa'nın Şam Valiliğinden Sivas'a atanması sonucu Evliya, 1 Zilkade 1059/6 Kasım 1649²⁷ tarihinde kalabalık bir kafilâ ile Şam'dan Sivas'a doğru yola çıkmıştır. Dört ay süren bu yolculuk esnasında seyyah, sırasıyla Halep, Urfa, Rakka, Maraş ve Kayseri şehirlerini gezmiştir.²⁸ Dolayısıyla Evliya Çelebi'nin Şam-Sivas seyahati Kasım 1649 ile Şubat 1650 tarihleri arasında gerçekleşmiştir. Seyahat rotası göz önünde bulundurulduğunda kanaatimizce seyyah Kayseri'ye 1650 yılının ilk iki ayı içerisinde gelmiştir. Evliya Çelebi'nin Kayseri'de ne kadar bulunduğu hakkında net bir bilgi yoktur.

Seyyahın Kayseri tarihini yazarken Yâkut el-Hamevî (626/1229)

²⁵ Kahraman, *Evliya Çelebi ile Devr-i Âlem*, 74.

²⁶ Nuran Tezcan, "1814'ten 2011'e Seyahatnâme Araştırmalarının Tarihçesi", *Doğumunun 400. yılında Evliya Çelebi* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011), 78-115.

²⁷ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006), 3/82.

²⁸ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, 2006, 3/121.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

tarafından kaleme alınan ve günümüze kadar da ulaşan bir coğrafya ansiklopedisi mahiyetinde olan *Mu'cemü'l-büldân* adlı eserinden istifade ettiği tespit edilmiştir.²⁹ Yâkut eserini kaleme alırken tarih, coğrafya ve edebiyat gibi kaynaklara başvurmuş bunun yanında eserinde kendi gözlem, tecrübe ve görüştüğü kişilerden aldığı bilgilere yer vermiştir.³⁰ Bu bakımdan eserin Evliya Çelebi'yi etkilediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte şehirle ilgili resmi bilgilere ulaşmak konusunda Aynî Ali'nin *Kavân-i Âl-i Osman*³¹ adlı eserinden ve kendisinin "Yanvan Tarihi" olarak zikredip güvenilir kefare tarihi olarak tanımladığı, Yunanca dünya tarihi *Kitabü'l-Uvân*³² adlı eserden faydalandığını söyleyebiliriz.

Öncesinde bahsettiğimiz gibi Evliya Çelebi *Seyahatnâme'*de yer alan şehirleri belli bir anlatım planı doğrultusunda kaleme almaktadır. Kayseri şehri söz konusu olduğunda da Evliya'nın bu anlatım planını takip ettiğini gözlemlemekteyiz. Kayseri'yi kaleme alırken sırasıyla şu konulardan bahseder: Şehrin kuruluşu, fethi ve tarihî serüveni, dış ve iç kalesi, idarî yapısı, coğrafî konumu, mahalleleri, seçkin sarayları, cami ve mescitleri, eğitim kurumları, tekkeleri, çeşme ve sebilleri, kervansarayları, hanları, çarşı-pazarı, dükkânları, yaşlı ve gençlerinin yüz renkleri, mahbupları, ileri gelenleri ve seçkinleri, tabip ve cerrahları, şeyhleri, şairleri, veli ve meczupları, halkın giyecekleri ve dilleri, havası, iklimi, su kuyuları, nehirleri, ibret verici yapıları, hamamları, halkın isimleri, kiliseleri, havası, hububat ürünleri, sanatları ve kazançları, yiyecekleri, içecekleri, meyveleri, imaret aşevleri, bahçeleri, mesire yerleri, çevresindeki kentlere uzaklığı, Erciyes dağı ve acayip eserleri ve evliya kabirleri.³³ Makalemizde bu konuların çalışma kapsamına giren mekanları sırasıyla ele alacağız.

Evliya Çelebi, Kayseri şehrini anlatmaya "Evsâf-ı taht-ı kayâsire, şehr-i azîm ve binâ-yı kadîm kal'a-i Kayseriyye" (Kayserilerin tahtı, büyük şehir ve kadim yapı Kayseri Kalesi'nin vasıfları) başlığı ile başlar. Bu başlıkta seyyah

²⁹ Eravşar, *Seyahatnamelerde Kayseri*, 59.

³⁰ Casim Avcı, "Yâkût el-Hamevî", *DİA* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013).

³¹ Halil İnalçık, "Açış Konuşması", *Çağın Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 16.

³² Tansu Açık, "Evliyâ Çelebi'de Yunan-Roma Dünyası", *Çağın Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi* (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009), 28-29.

³³ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* 3. kitap *Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, 2006, 3/105-113.

ilk olarak şehrin kuruluşunu anlatmakta ve ismini Roma hükümdarlarına verilen "kayser" ünvanına nispetle aldığı üzerinde durmaktadır. Kayseri'nin Müslümanlar tarafından ilk kuşatılmasının Ömer b. Hattâb döneminde Halid b. Velid tarafından gerçekleştirildiğini ve kuşatmanın fetihle sonuçlandığını yazsa da bu bilgi yanlıştır. İslam orduları ilk defa 26/647 yılında Osman b. Affân'ın hilafeti esnasında Muâviye b. Ebû Süfyân idaresinde şehri ele geçirmiştir. Evliya, Muaviye'den kenti ikinci fetheden kişi diye bahsetse de diğer kaynaklardaki yaygın ve geçerli kayıtlara göre bu hususta verdiği bilgilerin de hatalı olduğu görülmektedir.³⁴ Kentin üçüncü fatihini Sultan Alaeddin olarak kaydeder ki bu bilgi de doğru değildir. Bununla beraber Selçuklu devletinin fethinden sonra şehrin Müslümanlar elinde kaldığı ve hâkimiyetinin Türk devletleri arasında el değiştirdiği bilgisi doğrudur. Evliya Çelebi, kentin Osmanlılar tarafından hangi yılda ve kim tarafından fethedildiğini boş bırakır ve Sultan Süleyman döneminden itibaren Kayseri'nin Paşa Sancağı olduğunu ve paşasına kırk bin kuruş verildiğini belirtir. Kentin zeamet ve tımar sahipleri, alay beyi, çeribaşısı ve bin beş yüz askeri bulunmaktadır. Evliya bu başlık altında son olarak şehirde bulunan resmi görevlilerin ünvanlarına yer verir ki bunlar; şeyhülislam, nakibüleşraf, şehir naibi, muhtesib, şahbender, sipah kethüda yeri, dergâh-ı âlî yeniçeri serdarı, kale dizdarı ve kale neferleridir.³⁵

Seyyah yukarıdaki bilgileri verdikten sonra "Eşkâl-i iç kal'a-i Kayseriyye" (Kayseri iç kalesinin şekli) başlığı altında şehrin kalesini anlatmaya başlar. Bu başlıkta ilk olarak Erciyes Dağı'nı Kayseri'nin kuzeyinde olduğunu belirtir ancak Erciyes şehrin güneyinde bulunmaktadır. Şehrin ilk olarak Rum hükümdarları tarafından Erciyes eteklerinde yüksek bir tepe üzerine kurulduğundan ve burada fil cüssesi kadar büyük yontma taşlardan sağlam bir kale inşa ettiklerinden bahsetmektedir. Evliya'nın da dediği gibi Eski Kayseri surları 3. yüzyılda Roma İmparatoru 3. Gordianus dönemine tarihlenir. Kayseri'nin şu anda bulunduğu yere ise 6. yüzyılda şehir Bizans hâkimiyetindeyken geçilmiş ve buraya da bir kale inşa edilmiştir. Her ne kadar sonrasında verdiği şehri Rumlardan Danişmendliler'in fethettiği bilgisi doğru olmasa da Danişmendliler'in başkentlerini Kayseri'ye taşıyıp şehri

³⁴ Mehmet İpşirli, "Kayseri", *DİA* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022), 96.

³⁵ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi* 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini, 2006, 3/105.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

geliştirdikleri ve imar ettikleri doğrudur.³⁶ Seyyaha göre gelişip güzelleşmiş, süslenmiş kadim bir yapı ve sağlam bir kale olan yeni şehirle eski şehir arası 8000 adımdır. Ayrıca Sivas'ın Kayseri'nin doğusunda beş menzil mesafelik yer olduğunu belirtmiştir.³⁷

Evliya Çelebi, daha sonra şehrin iç kalesi hakkında daha detaylı bilgi verir ve şöyle der: “*Ve bu iç kal'a kapusu cânib-i (---) nâzır olup kapunun kemeri üstünde karşı karşıya ve yan yana biri arslan ve biri kaplan sûretleri vardır. Bu kapudan içeri zahîre ambârlarına darı ve buğday ve pirinc ve peksimat tâ fetihden berü durur ve gönden akçe vardır. Ve sâ'ir alât-ı silâh ve cebehâne bî-hesâbdır*”³⁸ Evliya'nın burada güneyde bulunan ve “altın kapı” olarak bilinen iç kale kapısını kastettiği anlaşılmaktadır; lakin günümüze kadar ulaşmış olan heykeller konusunda yanılmıştır, biri kaplan biri aslan heykeli değil bilakis ikisi de birbirinin aynı Selçuklu stili aslan heykelidir. Bu kapıdan kaleye girince erzak, hazine, silah ve cephanenin bulunduğunu söyler; bu Evliya'nın yaşadığı dönem bağlamında iç kalenin üstlendiği görev göz önünde bulundurulursa oldukça doğaldır.

Evliya bu başlıkta son olarak kalede bulunan mahalleler ve iç kalenin çevresi hakkında; “*Cümle 200 hânedir. Mevlâhâne mahallesi, Kazancılar mahallesi, Kışıkapu mahallesi ve kal'a kapusundan çıkınca attârlar ve berberler ve köhne çizmeci dükkânlarıdır ve Dizdâr kapusu önünde bâğçe ve şadırvanlar ile âbâdândır.*”³⁹ ifadeleriyle bilgi vermektedir. Seyyahın burada verdiği üç mahalleden yalnızca Kışıkapu resmi kayıtlarda mahalle olarak geçer. O dönemde “Mevlâhâne ve Kazancılar” isimlerinin resmi kayıtlarda yer almyor oluşu⁴⁰

³⁶ Şehir, Malazgirt Savaşı'ndan dört yıl önce 1067 yılında Selçuklu komutanı Afşin Bey tarafından fethedilmiştir. Bk. Fatih Gökdağ, ed., *Kayseri Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015), 41; İpşirli, “Kayseri”, 4/96.

³⁷ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, 2006, 3/105-106.

³⁸ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 2006, 3/106.

³⁹ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*, 2006, 3/106.

⁴⁰ Bk. Murat Tan, “66/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili Defteri (1067-1068/1656-1657) Transkripsiyon ve Değerlendirme” (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 1998); Ali Çapar, “61/1 Numaralı Kayseri Şer'iyecili (1061/1650) Transkripsiyon ve Değerlendirilme” (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 2002); Murat Oğuz, “59 Numaralı Kayseri Şer'iyecili (1062/1652) Transkripsiyonu ve Değerlendirme” (Yüksek Lisans Tezi, Kayseri, Erciyes Üniversitesi, 1998).

ve iç kalenin güney kapısından çıkıldığında karşıda kazancı ve bakırcıların bulunması ve solda Mevlevî Tekkesinin yer alması mahallelerin halk arasında bu isimlerle anıldığını düşündürür. İç kale güney kapısından sağa dönüldüğünde Kapalı Çarşı'daki attar dükkânları ve devamında berberler ve çizmeciler bulunuyordu; Evliya'nın anlatımı onun mekânı bizzat gördüğü ve gözlemlediğine delil olmaktadır. Diğer yandan seyyahın bahsettiği Dizdar Kapısı ise iç kalenin kuzey kapısının ismidir.

Evliya Çelebi, "Sitâyîş-ı şehri Kayseriyye" (Kayseri Şehrinin Övülmesi) başlığı altında Kayseri hakkında genel bir malumat verir. İlk olarak "aşağı şehir" olarak adlandırdığı dış kale surlarının iç tarafında kalan kısmı, düz ve geniş bir zeminde dörtgen şekilli yontma taşlarla önceki hükümdarlar tarafından inşa edilmiş köhne bir kale, büyük bir varoş olarak tanımlamakta ve burada yaklaşık bin hane olduğunu belirtir. Ardından dış kale surlarından ve kapılarından bahsetmektedir. Dış kale kapılarının sayılarını vermez ancak beşinin ismini zikreder. Bunlar; Boyacı Kapısı, Kicıkapısı, Asarönü Kapısı, Odunbazarı Kapısı ve Atbazarı Kapısıdır. Surlarla ilgili kısımda ise etrafının kaç adımlık mesafe olduğunu yazmak için boşluk bırakmış ama tamamlamamıştır. Ayrıca surları çevreleyen bir hendek bulunduğunu ve hendeğin kış aylarında su ile doluyken bahar aylarında içine bostan ekilip sebze yetiştirildiğini belirtmiştir.⁴¹ Günümüzde surlardan geriye kalan harabe dışında dış kale bulunmamakta ve dış kale kapılarından ise yalnızca Boyacı Kapısı zamanımıza ulaşabilmiştir. Ancak burası da 1965 yılında hiçbir sebep yokken belediye tarafından yıkılmıştır.⁴²

Seyyah daha sonrasında "Esmâ-yı aded-i mahallât" (Mahallelerin sayıları ve isimleri) altında Kayseri'nin mahalleleri hakkında bilgi vermektedir. "Cümle (---) aded mahallâtdır."⁴³ diyerek söze başlamış, mahalle sayısını boş bırakmıştır ve ardından on dört mahalle ismi zikreder. Bunlar; Müftü Hamamı'nın önünde Büyük Çeşme Mahallesi ve Küçük Çeşme Mahallesi, İshak Çelebi Mahallesi, Oduncu Mahallesi, Fırıncı Mahallesi, Tekyeovası Pazarı Mahallesi, Kicıkapı'da Hüseyinî (Hasinli) Mahallesi, Kürdler Mahallesi, Hacı Kılıç Mahallesi, Hâsir Mahallesi, Tabbaklar

⁴¹ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/104.

⁴² Mehmet Çayırdağ, *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, (Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022), 1/89.

⁴³ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 2006, 3/106.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

(Debbağlar) Mahallesi ve Hacı İvazlar Mahallesi'dir. Sonradan tamamlamak niyetiyle verdiği mahalle isimlerinden sonra boşluk bırakmıştır. Evliya Çelebi'nin bu isimleri muhtemelen resmi kayıtlardan değil de halktan öğrendiği düşünülmektedir.

Evliya Çelebi'nin bir sonraki başlığı "Esmâ-yı aded-i sarâyhâ-yı a'yân"dır (Şehrin ileri gelenlerinin saraylarının sayıları ve isimleri). Sarayların sayısı ile konuya başlamış fakat sayı kısmını, devamında altı saray ismini verir ve sonrasını boş bırakmıştır. Dilâver Paşa, Geres Paşa, Küçük Hasan Paşa, Ali Çavuş ve Çiğdelizâde Saraylarının yalnız ismini vermekle yetinmektedir. Maalesef bu saraylardan hiçbiri günümüze ulaşamamıştır. Seyyah Paşa Sarayı ile ilgili ise şunları kaleme almaktadır: "*Atbâzârı kapusu kurbunda Paşa sarâyı, hânedân-ı azîmdir kim havlusu cirid meydânı kadar vâsi'dir. Câbecâ söğüd ağaçları sâyesinde soffalar ve âb-ı hayât çeşmeler vardır.*"⁴⁴ Buna göre At Pazarı kapısının yakınındaki Paşa Sarayı'nın büyük bir hanedânın olması sebebiyle, cirit atacak kadar geniş bir avluya sahip olduğu görülmektedir. Avlusunda yer yer söğüt ağaçları ve gölgelerinde oturmak için sofalar ile çeşmeler bulunmaktadır. Paşa Sarayı, Kanuni Sultan Süleyman'ın vezirlerinde Osman Paşa'nın Mimar Sinan'a yaptırdığı külliye'nin bir parçasıdır ancak yapı günümüze ulaşmamıştır; bugün yerinde valilik binası bulunmaktadır.

Seyyahın gezdiği şehirlerde ele aldığı bir diğer konu cami ve mescitlerdir. Önce "Evsâf-ı cevâmî'hâ-yı Kayseriyye" (Kayseri camilerinin vasıfları) başlığı altında şehrin camilerini kaleme almış ve sonra "Sitâyîş-i mesâcidhâ-yı âbidân" (İbadet eden kimselerin mescitlerinin övülmesi) başlığı ile mescitlere geçmiş lakin sayıları dışında bilgi vermemiştir. Şehirde bulunan camilerin ve mescitlerin sayısını boş bırakır. Camilerden söz ettiği başlık altında 16 cami ismini zikredip haklarında bilgi vermiştir. İlk olarak tüm camilerden eski, nur dolu bir cami olarak tanımladığı Ebî Mehmed ibn Tâlib Camii'den söz eder. Burası Evliya'nın da yazdığı gibi halk arasında Ulu Cami olarak bilinmektedir. Sonra sırasıyla Şeyh Emîr Sultân, Lala Paşa, Osman Paşa, Hacı Paşa (Kurşunlu), Çiğdelizade (Cıncıklı), Ahund Hanım (Hunat Hatun), Katırcızade (Hatıroğlu), Ulvân, Hacı İvazânlar, Hacı Kılıç,

⁴⁴ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 2006, 3/106.

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

Yeni Camii, Diğer Yeni Camii, Tabbaklar (Tabaklarönü, Debbaglar), Güllük⁴⁵, Akkaş Çorbacı (Hacı Akkaş) camilerinden bahseder. Evliya'nın adını zikrettiği camilerden Ulvân Camii, Hacı İvazânlar Camii ve Yeni Camiiler hakkında maalesef malumata sahip değiliz. Bunun dışında Akkaş Çorbacı, Tabbaklar ve Osman Paşa Camiileri günümüze ulaşmamıştır. Lala Paşa Camii hakkında Mimar Sinan yapısı olduğu şeklindeki bilgi ise hatalıdır; caminin inşası 13. asra tarihlenmektedir.⁴⁶

Evliya Çelebi kentteki eğitim kurumlarını “Der-beyân-ı medrese-i âlimân” (âlimlerin medreselerinin tanıtılması), “Der-beyân-ı dârü'l-kurrâ-yı hazret-i Kur'ân” (Hazreti Kur'an dârülkurrâsının tanıtılması), “Der-ıyân-ı dârü'l-hadîs-i peygamberân” (Peygamber dârülhadislerinin açıklanması bölümü) ve “Der-medh-i mekteb-i tıflân-ı ebcedhân” (ebced okuyan çocuk mekteplerinin övülmesi bölümü) şeklinde dört başlık altında incelemektedir. Seyyah şehirdeki eğitim hakkında genel olarak şunlardan bahseder; şehirde her caminin bir çocuk mektebi bulunmakta ve burada okuyan çocukların zeki, akıllı, kavrayışları üstün ve ezber yetenekleri güçlüdür. Ayrıca Kur'an okumayı öğreten dârülkurrâlar da mevcuttur. Böylece her camide Hafs kıraati üzere mahreçlerin hakkı verilerek Kur'an okunurdu. Şehirde özel olarak inşa edilmiş dârülhadis yoktu fakat her cami ve medresede hadis dersleri yapılmaktaydı. Çocuk mektepleri, dârülkurrâlar ve dârülhadislerin mekânları hakkında bilgi ve sayı belirtmeyip yalnızca bu kurumlar hakkında genel malumat vermiştir.

Şehrin medreseleri hakkında ise yine sayılarını vermez ancak dört medresenin ismini zikreder. Bunlar: Sultan Eretna (Köşk) Medresesi, Ahund Hanım (Hunat Hatun) Medresesi, Hacı Kılıç Medresesi ve Müftî Medresesi olup, Müftî Medresesi günümüze ulaşmamıştır.⁴⁷

Seyyah eğitim kurumlarından sonra “Der-fasl-ı tekye-i dervîşân-ı zî-şân” (şanlı derviş tekkeleri bölümü) başlığı ile şehirde bulunan tekkeler hakkında bilgi verir. Şehirdeki tekke sayısını boş bırakmakla birlikte dört tekke

⁴⁵ Seyahatnâme'de Güllük Camii'nin ismi yıllar boyunca “Gönül” olarak okunmuş ve basılan tüm nüshalarda “Gönül Camii” olarak yazılmıştır. Bu durum caminin tespit edilememesine sebep olmuştur. YKY Yayınları Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu isimli kitabı 2006 yılında ikinci kez basarken bu hatayı düzeltmiştir.

⁴⁶ Gökdağ, *Kayseri Ansiklopedisi*, 2015, 4/313.

⁴⁷ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/104.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

hakkında malumat vermiştir. Birincisi Evliya Çelebi'nin övgüyle bahsettiği eski bir tekke olan Mevlevîhâne'dir. Bu tekke 20. asrın başına kadar sağlam bir şekilde varlığını devam ettirmiş ancak tekkelerin kapatılmasından sonra bakımsızlıktan yıkılmıştır. Eserde adı geçen diğer bir tekke, Bektaşilere ait olup, günümüzde de cami olarak varlığını sürdüren Seyyid Battal Cafer Gazi Tekkesi'dir. Ayrıca eserde iki Bektaşî tekkesinin de adı geçer, bunlar Koyun Baba Tekkesi ve Kalenderân (Kalenderhane) Tekkesidir. Yılanlı Dağı'nın eteklerinde yer alan Koyun Baba Tekkesi günümüzde yıkılmış ve yerine bir türbe inşa edilmiştir. Bugün tekke görünümünde olmayan yapı şehrin önemli ziyaretgâhlarından biridir. Kalenderhane ise Evliya'nın dediği gibi Eski Kayseri tarafında olmayıp şehir merkezinde kendi adıyla isimleşmiş mahallede bulunuyordu, 1974 yılında mahalledeki diğer evlerle birlikte belediye tarafından yıkılarak ortadan kaldırılmıştır. Evliya bu tekkeler hakkında bilgi verdikten sonra bir miktar boşluk bırakıp başka bir başlığa geçmesi şehirde başka tekkelerin olduğuna delalet etmektedir.

Evliya Çelebi'nin kentle ilgili verdiği bilgiler arasında çeşme, sebil ve su kuyuları da bulunur. Bu konuları şu başlıklar ile anlatmıştır: “Der-vasf-ı çeşme-sâr-ı âb-ı hayvân” (hayat suyu çeşmelerinin vasfı), “Evsâf-ı sebîlhâne-i atşân” (susayan sebilhanelerinin vasıfları) ve “Manzara-i çâh-ı zülâl-i hânedân” (evlerdeki tatlı su kuyularının durumu). Çeşme ve sebillerin suyunun genellikle Ayn-i Kenis adlı pınardan geldiğini belirten seyyah, çeşme ve sebillerin toplam sayısını boş bırakmıştır. Eserde adı geçen çeşme ve sebiller şunlardır: Mevlevihane Çeşmesi, Büyük Çeşme, Küçük Çeşme, Siremitli (Şiremenli) Çeşmesi, Kıçikapusu Çeşmesi, Paşa Sarayı Çeşmesi, Kuyumcularbaşı Çeşmesi, Kışlamaz Sebili, Hundiyye Sebili'dir. Ayrıca eserden anladığımız üzere şehirde ismi verilenlerden başka çeşme ve sebiller de bulunmaktadır. Tatlı su kuyuları bahsinde ise şehirde toplamda üç bin adet kuyunun olduğunu ve her evde muhakkak birer ikişer kuyu bulunduğunu belirtmiştir.⁴⁸

Sonrasında seyyah “Der-medh-i sarây-ı kârbân-ı revân” (yolcu kervansaraylarının övülmesi bölümü) başlığını atmış, lakin şehirdeki kervansaraylar hakkında ne sayı ne de mekân bakımından bilgi vermemiştir. Kervansaraylardan sonra ise “Der-fasl-ı hân-ı hâcegân [u] sevdâgerân” başlığı ile şehirde bulunan hanları ele alır. Hanların toplam sayısını vermemekle

⁴⁸ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/105,107.

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

birlikte burada üç handan söz eder: Kığlamazzâde Hanı, Kapan (Pamuk) Hanı, Gön Hanı. Kârgir, güzel ve sağlam olarak tanımladığı bu üç yapıdan bugün Kapan Hanı ve Gön Hanı halen ayakta iken Kığlamazzâde Hanı yıkılmıştır, yerine Kılnamaz ismiyle yeni bir iş hanı yapılmıştır.⁴⁹

Seyahatnâme'de ele alınan konulardan biri de "Evsâf-ı çârsû-yı bâzâr-ı sultânî" (Sultan Pazarı Çarşısının Özellikleri) başlığı ile çarşı-pazardır. Evliya Çelebi bu başlık altında Bursa, Edirne ve İstanbul'da olduğu gibi Kayseri'de de iki yer de kârgir yapı güzel bedestenin olduğunu anlatır. İlk bedestende kuyumcuların olduğunu ve burada altın ve cevherden kap kakak alınıp satıldığı gibi mücevher ustaları tarafından cevher işlemeciliği de yapıldığını belirtmektedir. Evliya'nın bahsettiği bu ilk bedesten yakın zamanda yıkılmış olan Eski Bedesten olması muhtemeldir. İkinci bedesten ise, zengin tacirlerin uğrak yeri olan ve değerli kumaşların ve misk amber gibi güzel kokuların satıldığı Büyük Bedesten'dir.⁵⁰ Burası günümüzde hala ayakta olup yakın zamanda restorasyona alınmıştır.

92 Evliya Çelebi'nin kentin ticarî yapısıyla ilgili olarak kaleme aldığı son başlık "Der-beyân-ı dekâkîn-i şâh-râh"dır (Ana Caddedeki Dükkânlarının Tanıtımı). Evliya Çelebi bu başlık altında bizim bugün Kapalı Çarşı olarak isimlendirdiğimiz ticaret merkezinin içinde ve çevresinde bulunan dükkân, çarşı ve pazarlardan bahsetmiştir. Kapalı Çarşı satılan eşyaya göre sokaklara ayrılmış ve bu sokaklar içinde satılan eşyanın ismi ile anılmıştır. Bununla beraber bazı sokakların kendilerine ait bazı özellikleriyle isimlendirildikleri de görülmektedir. Seyyahın bu ticari merkezin içerisindeki bölümleri ayrı bir çarşı olarak zikretmesinin sebebi bu olmalıdır. Uzun Çarşı, Kapamacılar Çarşısı, Un Kapanı, Attarlar Çarşısı, berber dükkânları, Pabuççular Çarşısı, Karakeçili dükkânı, terzi dükkânları, bakkal dükkânları, kasap dükkânları, çörekçi, börekçi, aşçı, başçı ve hoşafçı dükkânları, Arpacılar Çarşısı, Kazancılar Pazarı, Semerciler Çarşısı, Saraçhane Pazarı, Haffafhane Pazarı, Debbeğlar Pazarı, Odun Pazarı ve Koyun Pazarı *Seyahatnâme*'de zikredilen çarşı, pazar ve dükkânlardır.⁵¹

Seyyah "Der-vasf-ı ibret-nümâ-yı âbâdân" (dikkat çeken özelliğiyle

⁴⁹ Fatih Gökdağ, ed., *Kayseri Ansiklopedisi*, (İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010), 2/283.

⁵⁰ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/105.

⁵¹ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/105-106.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

mamur edilmiş) başlığı altında Kayseri’de görüp etkilendiği köprülerden söz etmektedir. Söz konusu bölümde Birgöz-Yalınızgöz (Tekgöz), Koyun, Mazlumoğlu ve Ali adlı köprülerin isimlerini zikretmektedir. Bu köprülerden Birgöz dışındakiler günümüze kadar ulaşmamıştır. Evliya Çelebi benzersiz olarak nitelediği Birgöz Köprüsü’nü Mostar Köprüsü’ne benzetmiş ve Kanuni Sultan Süleyman zamanında Mimar Sinan’a nispet etmektedir. Lakin köprü 13. yüzyılda Sultan II. Rükneddin Süleyman Şah zamanında inşa edilen köprünün kitabesinde yer alan “Süleyman” ismini yanılarak Kanuni’ye atfettiği görülmektedir.⁵²

Evliya Çelebi’nin gezdiği şehirlerde dikkatle ve ayrıntılı olarak kaleme aldığı bir diğer yapı hamamlardır. “Der-fasl-ı binâ-yı hammâmât-ı gâsilân” (yıkılan hamamlar bölümü) başlığı ile Kayseri hamamlarını anlatmaya başlar. Toplam hamam sayısını diğer yapılarda olduğu gibi boş bırakır ve on bir hamam hakkında bilgi verir. Bunlar: Kadı (Gülük) Hamamı, Gürcü Hamamı, Yeni Kadı Hamamı, Hundi Hanım (Hunat Hatun) Hamamı, Hüseyin Paşa (Meydan) Hamamı, Paşa Hamamı, Sultan Hamamı, Selâhaddîn Hamamı, Eski Pamukçular Hamamı, Gerez Paşa Hamamı, Müftünün Yeni (Setenönü) Hamamı’dır. Bu hamamlardan Gürcü, Hüseyin Paşa ve Paşa Hamamları Mimar Sinan yapısıdır; 20. asrın başına kadar ulaşan bu eserler maalesef çarpık yapılaşma ve yanlış şehircilik anlayışının kurbanı olmuş ve belediye tarafından yıkılmışlardır. Seyyah halka açık hamamları kaleme aldıktan sonra “Der-beyân-ı hammâm-ı mahsûs-ı kibâr [u] a’yân” (şehrin ileri gelenleri ve seçkinlerinin özel hamamlarının açıklanması) başlığını atar ve kullanımı yalnızca şehrin ileri gelenlerine ait olan hamamlardan övgüyle bahseder, burada da toplam hamam sayısını boş bırakır.⁵³

Seyyah “Der-bed-nâm-ı kenûsehâ-yı râhibân” (Rahiplerin Kiliselerinin anlatılması) başlığı altında kentteki gayr-i müslimlere ait yapılar hakkında da bilgi verir. Toplam kilise sayısını boş bırakmakla birlikte şehirde Kışıkapısı’nın iç tarafında tüm Hristiyan milletlerce saygı gören iki çok eski Ermeni kilisesinin ve Mevlevîhâne yakınlarında bir Rum kilisesinin bulunduğu söz eder. Bahsi geçen bu üç kiliseden bugün sadece Kışıkapısı’nın iç yüzünde bulunanlardan biri mevcut olup Kayseri Şehir Kütüphanesi olarak kullanılmaktadır. Evliya ayrıca şehirde Frenklere ait bir

⁵² Çayırdağ, *Kayseri Tarihi Araştırmaları*, 1/184.

⁵³ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/107.

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

kilisenin bulunmadığından ve Yahudilere ait bir mabedin varlığından söz eder.⁵⁴

Daha sonra “Evsâf-ı it'âm-ı imârât” (yemek yedirilen imaretlerin özellikleri) başlığı ile şehirde geçmiş zaman içinde kırk yerde gelip-giden yolculara yemek veren imaret bulunduğundan bahseder. Bunlardan halen imar olanlar diye başlamış, yalnızca Hundî Hanım (Hunat Hatun) imareti vermiş ve devamını sonradan doldurmak üzere boş bırakmıştır.⁵⁵

Evliya'nın imaretlerden sonra ele aldığı konu şehrin bahçeleri ve mesire yerleridir. Eserde “Sitâyîş-i aded-i cenîn [u] bâğvât” (bahçelerin adedi ve övülmesi) başlığına yer vermiş lakin iki satır boşluk bırakmış ve bu konuda malumat vermemiştir. Ardından “Şehr-engîz-i mesîregâh-ı İremezât” (İrem bağları gibi mesire yerlerinin güzelliğinin anlatılması) başlığı altında şehirde toplamda 103 tane gezinti, dinlenme ve seyir yeri olduğunu belirtmektedir. Ancak 15 tanesinin ismini zikreder. Seyyah ilk olarak Erciyes Dağı'nın eteğinde bulunan Hisarcık Mesire Yeri'nden abıhayat sulu, ağaçlık yeşillik bir yer diyerek bahseder. Buranın kirazının meşhur olduğunu ayrıca belirtmiştir. Mevlevîhâne Mesire Yeri ve Bektaşî Tekkesi Mesire Yeri'ni ise yaşlı insanların uğrak yeri olarak tanımlamaktadır. Evliya Çelebi bunlar dışında eserinde Namazgâh Mesire Yeri, Alaeddin Köşkü Mesire Yeri, Alıdağı Dinlenme Yeri, Ases Dağı Mesire Yeri, Kasr-ı Züvvâr Mesire Yeri, Oğlancık Mesire Yeri, Haydar Köşkü Gezinti Yeri, Erciyes Dağı'nda Baba Rüten Yaylası, Cırît Meydânı Mesire Yeri, şehrin doğu tarafında bulunan (---) Köşkü Gezinti Yeri, Yılanlı Dağ'da Koyun Baba Tekkesi Mesire Yeri ve Efsâ Mesire Yeri hakkında malumat vermiştir. Bunlar arasında en beğendiği mesire yerinin Efza olduğu anlaşılmaktadır. Burayı Meram Bağları'na benzetmiş ve şehrin ileri gelenlerinin uğrak yeri olan iç açıcı bir dinlenme mekânı olarak anlatmıştır.⁵⁶

Evliya Çelebi'nin eserde şehre dair değindiği konulardan bir diğeri ise “Evsâf-ı külliyyât-ı Kayseriye” başlığı ile şehrin çevresindeki kentlere göre olan konumu ve mesafesini: “Bu Kayseriyye'nin cânib-i şarkisinde koşehr-i Sivas (---) menzîl yerdir ve cânib-i kiblesinde Göksun yaylası aşırı şehr-i Mar'aş (-- -) menzîldir. Cânib-i cenûbında ara yatı menzilde şehr-i Niğde'dir ve cânib-i

⁵⁴ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/108.

⁵⁵ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/108.

⁵⁶ Evliya Çelebi, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/108.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

garbında şehr-i Aksarây kâmil üç menzildir ve cânib-i şarkında kal'a-i Malâtiyye beş günlük yoldur ve cânib-i garbında kasaba-i Ürgüp üç konaktır. Kayseriyye'den cânib-i garba şehr-i Niğde'yi geçüp üç menzilde kasaba-i Ereğli'dir."⁵⁷ şeklinde anlatmaktadır. Buna göre Kayseri'nin doğusunda Sivas ve Malatya, güneyinde Maraş, batısında Aksaray, Niğde ve Ürgüp bulunmaktadır. Seyyahın ara yönleri vermediğini göz önünde bulundurduğumuzda verdiği yön bilgisinin doğru olduğunu söyleyebiliriz.

Evliya Çelebi Kayseri'ye dair son olarak "Şehr-i Kayseriye'de âsûde olan kibâr-ı kümmelîn-i evliyâ-yı izâmın merâkîd-ı pür-âşiyânların ıyân u beyân eder" (Kayseri şehrinde yatmakta olan büyük evliyaların nur dolu kabirlerinin anlatılması) başlığı ile şehirde bulunan ziyaretgâhlardan bahsetmiş ve 36 tanesi hakkında bilgi vermiştir. Seyyahın bu başlık altında genel olarak ziyaretgâhların ismini vermekle yetinmiş çok azında hakkında malumat vermiştir. Şeyh Hazret-i Abdî Dede, Usta Şair İmrü'l-Kays'ın ziyaretgâhları hakkında ise ayrıntılı bilgi verdiğini görürüz. İsmi zikrettiği kişilerin büyük bir bölümü ise tarikat önderidir. Bunun yanı sıra ziyaretgâhlardan bir kısmının Kayseri'de bulunmadığı tespit edilmiştir. Evliya Çelebi'nin eserinde yer verdiği ziyaretgâhlar şunlardır: Muhammed ibn Hanefî ibn nûr-ı emîrül-mü'minîn Alî ibn Ebî Tâlib Makamı, Seyyid Burhâneddîn-i Muhakkık-ı Tirmizî Ziyareti, Şeyh Rükneddîn-i Sincânî, Şeyh Hazret-i Evhadüddîn-i Kirmânî Ziyareti, Şeyh Şerefeddîn-i Musulî, Hasan-ı Kayserî, Şeyh Hazret-i Seyyid Şerîf, Şeyh Şemsü'l-e'imme el-Hulvânî, Şeyh Rûzbihân-ı Baklî, Şeyh Nûrbahş-ı Kâmrânî, Hazret-i Monlâ Tatar, Şeyh Hazret-i Dâvûd-ı Kayserî, Sultân Melik Mehemed el-Gâzî, Şeyh Hazret-i İbrâhîm-i Tennûrî, Şeyh Abdurrahmân-ı Tennûrî, Sultân Hârezmşâh kabri, Şeyh Hazret-i Necmürrâzî, Muhammed şâh ibn Hârezmşâh kabri, Arslan Dede ziyareti, Kutbeddîn-i Şîrâzî ziyareti, Şeyh Seyfullah Efendi, Şeyh Fethullâh-ı Tennûrî, Hazret-i Zeyne'l-âbidîn Anûşîrvân makamı, Şeyh Alî-i Tennûrî ziyareti, Şeyh Ahmed-i Tayerânî, Battâl Tekkesi ziyareti, Şeyh Hazret-i Ebû İshâk, Şeyh Hazret-i Hâmid ibn Mûsâ el-Kayserî, büyük ziyaretgâh Şeyh Hazret-i Abdî Dede, Usta Şair İmrü'l-Kays'ın yüce makamı, Şeyh Hazret-i Abdüssamed Efendi, Şeyh Ramazân el-Mevlâ Sinâneddîn Yûsuf eş-şehîr Arab Sinân ziyareti, el-Mevlâ Sefer ibn Mehemed Kapanî, Kırk Nisa ziyareti, Yuvarlak Dede ziyareti ve mülûk-i selef-i salâtîn

⁵⁷ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 2006, 3/111.

ziyaretgâhıdır.⁵⁸

Sonuç

Kayseri'ye Şam'dan Sivas'a vali olarak atanan Murtaza Paşa'yla beraber Maraş üzerinden 1650 yılının ilk aylarında gelen Evliya Çelebi, şehirle ilgili olarak birtakım yazılı kaynaklardan yararlanmış olsa dahi verdiği bilgilerin çoğunlukla halktan duydukları, kendi izlenimleri ve yorumları olduğunu görmekteyiz. Gezdiği diğer şehirleri kaleme alırken devlet erkanı seyyahın bilgi kaynakları arasında yer alsada dahi Kayseri şehir anlatısı incelendiğinde seyyahın resmi yetkililerden bilgi almadığı görülmüştür. Şehri gezerken ciddi bir gözlem, analiz ve incelemede bulunduğu anlaşılan seyyah, ulaştığı bilgileri *Seyahatnâme*'nin 3. cildinde kaleme almaktadır. *Seyahatnâme*'nin genelini incelediğimizde seyyahın yaptığı bu gözlem ve analizlerin gelişi güzel olmadığı bir anlatım planı dâhilinde gerçekleştiğini söylemek mümkündür.

Evliya Çelebi'nin Kayseri şehrinin kuruluşu, isimlendirilmesi, Müslümanlar tarafından fethi ve Türk hâkimiyetine girişi hakkında verdiği bilgilerin bir kısmında tespit ettiğimiz hatalar, seyyahın bu bölümü biraz kulaktan dolma bilgiler biraz da kendi yorumlarıyla kaleme aldığını göstermektedir. Seyyah, şehrin mekânlarını tanıtırken şehirden bakımlı, müzeyyen ve mamur büyük bir şehir diyerek övgüyle bahsetmektedir. Dinî, sosyal, ekonomik ve kültürel mekânları anlatırken şehri içten dışa doğru bir düzen ile ele aldığını görmekteyiz. Kaleyi merkeze alarak iç kale ve varoş olarak adlandırdığı dış kale hakkında ayrıntılı olarak bilgilendirmelerde bulunur, kalede ve dış kalede bulunan haneler ve mahalleler hakkında bilgi vermektedir.

Evliya Çelebi'nin Kayseri anlatımında mekâna dair nicel verileri genellikle vermeyip boş bıraktığı tespit edilmiştir. Bu boşlukları anlatım planı bağlamında sonradan doldurmak niyetiyle bıraktığı, lakin tamamlamaya ömrünün yetmediği düşünülmektedir. Kayseri'nin mekânsal tasvirinde verdiği rakamların genellikle doğru ve abartıdan uzak fakat yuvarlak rakamlar olduğunu söylememiz mümkündür. Seyyah kale ve çevresinden sonra mekânları tanıtmaya şehrin ileri gelenlerinin konakları, camiler, eğitim kurumları (medrese, dârülkurrâ, dârülhadis, sıbyan mektepleri), tekkeler, çeşmeler, sebiller, kervansaray, ticaret merkezleri (han, çarşı-pazar,

⁵⁸ Evliya Çelebi, *Evlîyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu - Dizini*, 1999, 3/109-111.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

dükkânlar), köprüler, hamamlar, kiliseler, imaretler, mesire yerleri ve evliya kabirleri ile devam eder.

Evliya Çelebi'nin ismini zikredip hakkında bilgi verdiği mekânlar ve eserler incelendiğinde birçoğunun günümüze ulaştığı, ulaşamayanların ise büyük çoğunluğunun 1900'lü yılların başlarında belediye tarafından ortadan kaldırıldığı, geri kalan kısmının ise bilinçsizce yapılan hayır faaliyetlerinin kurbanı olduğu tespit edilmiştir. Buna göre şehrin yapısı 1650 yılından 20. yüzyılın başlarına değin 250 yıl boyunca pek değişmemiştir. 20. yüzyılda şehrin önemli tarihî mekânlarından olan birçok cami, medrese, hamam, tekke çoğu zaman belediye tarafından çeşitli gerekçelerle yıkılmıştır. Özellikle şehirdeki Mimar Sinan yapılarından çok azı günümüze ulaşmıştır. Bu durum yanlış şehircilik ve şehir planlaması anlayışının bir tezahürüdür. Yol, cadde açmak, meydan yapmak gibi gerekçelerle asırlık tarihi eserler yıkıldığı anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak, Evliya Çelebi *Seyahatnâme* ile 17. yüzyıl Kayseri'sini çeşitli kaynaklardan ve belgelerden yararlanarak, kendi gözlem ve izlenimleriyle panoramik olarak ortaya koymaktadır. Şehri kendine has üslubu ile nicelik ve nitelik bağlamında tanımlaya çalıştığı anlaşılmaktadır. Eser, şehircilik, mimari, tarih, sanat, filoloji, sosyoloji, etnografya, coğrafya, siyaset, din gibi disiplinler başta olmak üzere birçok bilim dalına kaynaklık etmektedir.

Kaynakça

- Açık, Tansu. "Evliyâ Çelebi'de Yunan-Roma Dünyası". *Çağının Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi*, 23-34. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009.
- Ahmet Nazif. *Mir'at-i Kayseriyye*. Editör Mehmet Palamutoğlu. Kayseri: Kayseri Özel İdare Müdürlüğü ve Kayseri Belediyesi Birliği, 1987.
- Avcı, Casim. "Yâkût el-Hamevî". *DİA*, 43/288-91. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2013.
- Baysun, M. Cavid. "Evliya Çelebi". *MEBİA*, 4/400-412. Millî Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Çabuk, Suat. "Evliya Çelebi'nin Gözünden Bir Kayseri Şehri Okuması". *Bellefen* 76, 277 (2012), 817-48.
- Çapar, Ali. "61/1 Numaralı Kayseri Şer'iyeye Sicili (1061/1650) Transkripsiyon ve Değerlendirilme". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 2002.
- Çayırdağ, Mehmet. *Kayseri Tarihi Araştırmaları*. Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2022, 2 Cilt.
- — —. "Kayseri'nin Tarihi Hamamları". *Şehir Kültür Sanat* 15 (Mart 2018), 39-47.
- — —. "Mimar Sinan'ın Kayseri'deki Eserleri". *Düşünen Şehir Dergisi* 9 (2019),

İclal, Özmen, Evliya Çelebi'ye Göre 17. Yüzyılda Kayseri'nin Mekânsal Bağlamda Değerlendirilmesi

186-89.

Dankoff, Robert. *Seyyah'ı Alem Evliya Çelebi'nin Dünyaya Bakışı*. Çeviren Müfit Günay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2012.

Doğan, Ahmet Deniz, ed. *Kayseri Medeniyetlerin Beşiği*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2018.

Eravşar, Osman. *Seyahatnamelerde Kayseri*. Kayseri: Kayseri Ticaret Odası, 2000.

Evliya Çelebi. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 1. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 304 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. Editör Seyit Ali Kahraman. Çeviren Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, 10 Cilt.

— — — *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1999, 10 Cilt.

— — — *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi 3. kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 10 Cilt.

— — — *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 4. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 305 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. Editör Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2000, 10 Cilt.

— — —. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 6. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Revan 1457 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. Editör Seyit Ali Kahraman ve Yücel Dağlı. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2002, 10 Cilt.

— — —. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 7. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 308 Numaralı Yazmanın Transkripsiyonu- Dizini*. Editör Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2003, 10 Cilt.

— — —. *Evliya Çelebi Seyahatnamesi 10. Kitap Topkapı Sarayı Kütüphanesi Bağdat 306, Süleymaniye Kütüphanesi Pertev Paşa 462, Süleymaniye Kütüphanesi Hacı Beşir Ağa 452 Numaralı Yazmalarının Mukayeseli Transkripsiyonu- Dizini*. Editör Robert Dankoff, Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2007, 10 Cilt.

— — — *Günümüz Türkçesiyle Evliya Çelebi Seyahatnamesi 3. Cilt*. Editör Yücel Dağlı ve Seyit Ali Kahraman. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2006, 2 Cilt.

Filiz, Özdem, ed. *Erciyes'in Rüyası Kayseri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2013.

Gemici, Nurettin. *Osmanlı Bilgeleri Evliya Çelebi*. İstanbul: İlke Yayıncılık, 2018.

Göde, Kemal. *Halil Eldem ve Kayseri Şehri*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011.

Gökdağ, Fatih, ed. *Kayseri Ansiklopedisi*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2010, 5 Cilt.

İclal, Özmen, According to Evliya Çelebi The Evaluation of Kayseri in the 17th Century in Spatial Context

— — —, ed. *Kayseri Ansiklopedisi*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2013, 5 Cilt.

— — —, ed. *Kayseri Ansiklopedisi*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015, 5 Cilt.

— — —, ed. *Kayseri Ansiklopedisi*. İstanbul: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015, 5 Cilt.

İlgürel, Mücteba. "Evliya Çelebi". *DİA*, TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995, 11/529-533. <https://islamansiklopedisi.org.tr/evliya-celebi>.

İnalçık, Halil. "Açış Konuşması". *Çağının Sıradışı Yazarı Evliya Çelebi*, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2009, 13-18.

İpşirli, Mehmet. "Kayseri". *DİA*, Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2022, 25:96-101.

İz, Fahir. "Evliya Çelebi ve Seyahatnamesi". *Boğaziçi Üniversitesi Dergisi* 7 (1979), 61-79.

Kahraman, Seyit Ali. *Evliya Çelebi ile Devr-i Âlem*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2022.

Kim, Sooyong. "Evliyâ Çelebi Nasıl Bir Seyyahı?" *Doğumunun 400. yılında Evliya Çelebi*, çeviren Hilal Aydın, 340-345. Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011.

Oğuz, Murat. "59 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili (1062/1652) Transkripsiyonu ve Değerlendirme". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1998.

Özbek, Yıldırım ve Celil Arslan. *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*. Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008, 3 Cilt.

— — —. *Kayseri Taşınmaz Kültür Varlıkları Envanteri*. Ankara: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2008, 3 Cilt.

Özkeçeci, İlhan. *Tarihi Kayseri Cami ve Mescidleri*. Kayseri: Kayseri Kocasınan Belediyesi, 1997.

Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Kültür Yayıncılık, 2021.

Tan, Murat. "66/2 Numaralı Kayseri Şer'iyye Sicili Defteri (1067-1068/1656-1657) Transkripsiyon ve Değerlendirme". Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi, 1998.

Tezcan, Nuran. "1814'ten 2011'e Seyahatnâme Araştırmalarının Tarihçesi". *Doğumunun 400. yılında Evliya Çelebi*, Ankara: T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı, 2011, 78-115.

Kemalpaşazâde'nin Muğayyebât-ı Hams Meselesine Yaklaşımı*

Harun ŞAHİN

Doç.Dr. Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Assoc. Prof., Ankara Yıldırım Beyazıt University

Faculty of Theoloji, Section of Tafsir

e-mail: harunsahin@aybu.edu.tr

ORCID: 0000-0003-2834-2339

Öz

Gayb; “duyu organlarıyla bilinmeyen, müşahede edilemeyen, akıl yoluyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı” diye tarif edilebilir. Gayb konusu, İslam İlimlerinde genellikle bilgi alanı ve problemi olarak ele alınmış ve özellikle Kelam ve Tasavvuf ilimlerinin ele aldığı önemli konulardan biri olmuştur. Kur’an’da Gayb konusunun merkezinde “*Muğayyebat-ı Hams*” (beş bilinmeyen şey) olarak bilinen ve Lokman Suresinin 34. ayetinde geçen beş unsur yer almaktadır. Allah’tan başka kimsenin bilemeyeceği bu beş unsur kısaca şunlardır: Kıyametin vakti hakkındaki bilgi, yağmurun ne zaman ve nereye yağdırılacağı bilgisi, rahimlerde olanın bilgisi, kişinin yarın ne kazanacağını bilmemesi ve son olarak kişinin nerede öleceğini bilemeyeceği bilgisi” olarak ayeti kerimede yer almaktadır. (Lokman, 34).

Kemalpaşazâde (ö. 940/1534) gayb konusunu Tefsir’inde ilgili ayetleri yorumlarken ele aldığı gibi bu konuda bağımsız risaleler de yazmıştır. Gayb konusunda *Risale fi’l-Muğayyebat-i Hams* ve *Risale fi Tahkiki’l-gayb* adıyla iki müstakil risalesi mevcuttur. Biz bu çalışmamızda müellifimizin *Tefsiru İbn Kemâl Pâşâ* isimli tefsirine ve bu çalışmalarına başvurarak muğayyebat-ı hams konusuna yaklaşımını, görüşlerini ve yorumlarını tespit etmeye ve değerlendirmeye çalışacağız.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kemalpaşazade, Gayb, Muğayyebat-ı Hamse.

* Uluslararası Kemalpaşazâde (İbn Kemal) Sempozyumu’nda (Ankara, 2022) bu başlıkta özet bir bildiri tarafımızdan sunulmuş, ancak bildiri kitabına metin hazırlanmamış ve gönderilmemiştir. Bu makale içeriği özgündür.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Harun Şahin).

Geliş/Received: 31 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 18 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Harun Şahin, Kemalpaşazâde'nin Muğayyebât-ı Hams Meselesine Yaklaşımı, Danisname 8 (Mart/March 2024), 101-128 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843431>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

Abstract

Kemalpaşazade's Approach To The Mughayyabât-i Khams Issue

Unseen; It can be described as "the area of existence that cannot be known or observed by the sense organs and cannot be informed about by the mind." The issue of the unseen has generally been addressed as a field and problem of knowledge in Islamic Sciences, and has become one of the important issues addressed especially in the sciences of Kalam and Sufism. At the center of the subject of the Unseen in the Qur'an are the five elements known as "Mugayyebat-ı Hamse" (five unknown things) mentioned in the 34th verse of Surah Luqman. These five elements that no one other than Allah can know exactly are briefly as follows: Knowledge about the time of the Judgment, knowledge of when and where the rain will fall, knowledge of what is in the wombs, not knowing what a person will earn tomorrow, and lastly, the knowledge that a person will not know where he will die. (Luqman, 34). Kemalpaşazâde (d. 940/1534) not only discussed the issue of the unseen while interpreting the relevant verses in his Tafsir, but also wrote independent treatises on this subject. He has two independent treatises on the subject of the unseen, named "*Risalatun fi'l-Mughayyabat-i Khams*" and "*Risale fi Tahkiki'l-Ghayb*". In this study, we will try to identify and evaluate our author's approach, opinion and comments on the subject of Muğayyebat-ı Hams by referring to his Tafsir and these works.

Keywords: Tafsir, Kemalpaşazade, Ghayb/Unseen, Muğayyebat-ı Hams, Doomsday, Death.

Summary

The problem of the *Ghayb* / unseen is an important issue that has generally been considered as a field and problem of knowledge in Islamic Sciences and has been especially evaluated in Kalam and Sufism. At the center of the subject of the Unseen in the Qur'an are the issues called "*Mughayyebât-ı Hams*" (five unknown things) and mentioned in the 34th verse of the Luqman Sura. These five elements that no one except Allah can know are: the field of knowledge about when the Doomsday will come, when and where the rain will fall, the condition of the fetus in the womb, what a person will earn tomorrow, and when and where he will die. Kamalpaşazâde (d. 940/1534) not only discussed the issue of the unseen while interpreting the relevant verses in his commentary, but also wrote independent treatises on this subject. He has two independent treatises on the subject of the unseen, named *Risala fi'l-Mughayyabât-i'l Khams* and *Risala fi Tahkiki'l-Ghayb*. In this study, Kemalpaşazâde's approach, views and comments on the subject of *Mughayyabât-ı Khams* were determined and evaluated within the framework of his unseen treatises.

Kamalpaşazâde approaches the verses with linguistic interpretations in this treatise in which he deals with the issue of the unseen as a commentator and jurist. He tried to reach healthy conclusions by making use of the hadiths of the Prophet and the interpretations of the commentators on the verses of the Holy Qur'an regarding the unseen. Kemâlpaşazâde, who concentrated his own analyzes and syntheses on the subject, first made a comprehensive definition of the unseen and ruled that the findings obtained based on some evidence and signs cannot be knowledge of the unseen. Since knowledge is knowing something completely in all its aspects, the

"ghayb / unseen" belongs to Allah. Since the information obtained through some evidence, experience and signs is based on assumption and probability, it cannot be considered as *ghayb / unconfirmed* information.

Evaluating the issue of the unseen in its historical context, Kemalpaşazâde said that believing the news given by soothsayers, *arrafs* and astrologers, who were believed to have accessed the knowledge of the unseen through jinns during the period of *Jahiliyya / ignorance*, would lead one to disbelief. He proved with his quotes from Bukhari and Muslim and with the commentators' interpretations of the relevant verses in the Surah al-Saffat and the Surah al-Jinn, that with the prophethood of the Prophet, the ways for the devil and the jinn to receive information from the angels in the sky were completely closed.

Kemalpaşazâde revealed the great difference between divine knowledge and human knowledge, and emphasized that the knowledge meant by *mugayyebâtı khams* is specific to Allah only, that it is not possible for humans to reach this field of knowledge, and that the knowledge obtained through some findings cannot be considered as science because there is a possibility of error and assumption.

Giriş

İnsan, kendisine verilen aklî ve hissî melekeleriyle müşahede aleminde yaşadığı dünyanın sırlarına ve bilgilerine ulaşma azminde olduğu gibi, bunun ötesine geçerek gayb aleminin bilgisine de daima ilgi duymuştur. İnsan, kendisi açısından esrarengiz olan gaybın sırlarına ulaşma arzusuyla daha çok geleceğini ilgilendiren hususların bilgisini elde etmenin peşine düşmüştür. Bu durum, geçmişten günümüze varlığını sürdüren ve toplumda kendilerine sınırlı da olsa etki alanı bulan kâhinlerin, münecimlerin ve sihirbazların varlığına alanlar açmıştır. Bunların gayb bilgisi olarak insanlara verdikleri asılsız haberler tolu mu sosyal, psikolojik ve ekonomik yönden olumsuz olarak etkilemiştir. Gönderilen peygamberler ve kendilerine indirilen vahy, insanların akıllarını ve fitratlarını ifsat eden bu asılsız haberler ve bunları yayan kehanet ve sihir ile mücadele etmişlerdir. Günümüzde, medyumluk, astroloji, sihir ve fal gibi isimlendirilmelerle yaygın olarak toplum üzerindeki etkilerini sürdüren bu anlayış insanlık tarihi boyunca dünyanın her yerinde farklı dinlere ve kültürlere mensup insanlar tarafından sürdürülmektedir.¹

İslâm'dan önce Cahiliye toplumunda gayb âleminin bilgilerine ulaşmak çok önemliydi. Bunu bir sonucu olarak o dönemde kâhinlik, arrâflık, falcılık ve astroloji gibi hususlar toplumda önemli bir yer işgal etmiştir. Bunun için o dönemin edebiyat öncüleri olan şairlerin bir kısmı kâhinlik yapıyordu. Kâhinlerin irtibatlı olduğu insanüstü varlıklara mevlâ, sâhib, tâbî, velî, râî' ve

¹ İlyas Çelebi, "Gayb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),13, 404-409.

kâhin şeytanı gibi isimler veriyorlardı.² Toplumda önemli statülere sahiptiler. İnsanlar özellikle gelecek ile ilgili bilgi almak adına kâhinlere başvurur ve onlardan aldıkları cevaplarla hareket ederlerdi. Kâhinler, hırsızlık ve faili meçhul cinayetler gibi suçların aydınlatılmasında hâkimlik yapıyorlar, rüya tabir ediyorlar, kayıpların bulunması ve hekimliğin yanı sıra yapılacak savaşlarda, ortaya çıkan ihtilaflarda ve daha birçok konuda çözüm sunuyorlardı. Toplum, şairlerin gökleri dinleyen cinler vasıtasıyla gayb bilgisine ulaştıklarına inanıyordu.³

Cahiliye toplumu kendilerine gelen vahyi inkar etmek için Hz. Muhammed'i kâhin, getirdiği vahyi de kehanet kabilinden bilgiler gibi görmek istediler. Kur'an-ı Kerim onların bu iddialarını reddetti.⁴ Kur'an'ı Kerim'de gayb ile ilgili ayetleri işte bu tarihi gerçeklerle ve ayetlerin dış bağlamlarıyla birlikte değerlendirmek konunun anlaşılmasına daha büyük katkılar sunacaktır. Tefsir külliyatına bakıldığında gayb konusuyla ilgili ayetler özellikle Lokmân suresi 34. ayetin tefsirinde yapılan açıklamaların ayetin dış bağlamından ziyade iç bağlamıyla ele alındığı görülür. Kemalpaşazâde, *Risâle fî tahkiki'l-gayb* isimli risalesinde gayb konusunu ve buna bağlı olarak Lokmân suresi 34. ayetini hem iç bağlamı hem de kehanet, müneccimlik ve arrâflık gibi dış bağlamlarıyla değerlendirerek çözüm önerileri sunmuştur. Kemalpaşazâde'nin araştırma konusu risalesinde gayb meselesini farklı bir yaklaşımla ele alması önemli bir mahiyet arz etmektedir. Kemalpaşazâde, sadece ayetin dilbilimsel tahlilleriyle yetinmemiş, sebebi nüzulü ve vahiy döneminin sosyal ve kültürel yapısını da birbiriyle iribatlandırarak farklı sonuçlar elde etmeye çalışmıştır.

Gayb konusu ve özellikle En'âm 6/59. ayette⁵ *mefâtihu'l-gayb*, Lokmân

² Davut Ağbal, "Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34. Âyet ve Muğayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım" *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/2023), 168-195. <https://doi.org/10.31121/tader.1232821>

³ Adem Apak, *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumunu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)* (İstanbul: Kuramer, 2020), 79.

⁴ el-Hâkka 69/38-43; Bu âyetlerin bir kısmı şöyle sıralanabilir: a) el-Hicr 15/18, eş-Şu'arâ, 25/210-212, es-Saffât 37/7-10 ve el-Cin 72/8-9. âyetlerde söz konusu edilen istirâk-ı sem' olgusu.⁷⁰ b) Cin ve şeytanların insanlara birtakım sözler fısıldaması ile ilgili el-En'âm, 6/112- 113, 121. âyetler. c) Gaybın bilgisinin sadece Allah'a ait olduğuna dair el-En'âm 6/59, enNeml 27/65, Lokmân 31/34, el-Cinn 72/26 vd. âyetler.

⁵ "Gaybın anahtarları yalnızca O'nun katındadır. Onları ancak O bilir. Karada ve denizde olanı da bilir. Hiçbir yaprak düşmez ki onu bilmesin. Yerin karanlıklarında da hiçbir tane, hiçbir yaş, hiçbir kuru şey yoktur ki apaçık bir kitapta olmasın."

31/34. ayette *mugayyebât-ı hams*⁶ olarak isimlendirilen hususlar her dönemde araştırılan ve üzerinde kafa yorulan meselelerden olduğu için tefsir külliyyatı içinde ve müstakil eserlerde tartışılmıştır. İlk dönemlerden itibaren konuyla ilgili geniş bir literatür oluşmuştur. Bu geniş literatürün bir kısmı konuya dair ayetlerin yorumu, bir kısmı da müstakil çalışmalar şeklindedir.⁷ Mugayyebât-ı hams ve gayb konusu her zaman güncelliğini koruduğu için çağdaş dönemde de gerek Türkiye'de gerekse Arap dünyasında kitap, tez ve makale çalışmalarıyla tartışılmaya devam etmektedir. Halis Albayrak'ın *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*,⁸ İlyas Çelebi'nin *İslâm İnancında Gayp Problemi*⁹ isimli kitapları gayb konusunu detaylı bir şekilde ele almışlardır. Mustafa Ertürk'ün *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından Sahih-i Buhârî'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* isimli doktora tezi,¹⁰ Emine

⁶ Bizim "Mugayyebât-ı Hams" olarak kullandığımız terkip bazı araştırmacılar tarafından kelime sonuna müennesliği belirten "e" eklenerek "Mugayyebât-ı Hamse" şeklinde kullanılmaktadır. Arapça aded yazım kaidelerine göre doğru kullanımın "Mugayyebât-ı Hams" olduğunu düşünüyoruz.

⁷ Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisinin "Gayb" maddesini yazan İlyas Çelebi, bu literatürü şöyle nakletmiştir. "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin *Kitâbü'l-Ġâyât mine'l-gayb fi tefsîri ba'zî'l-âyât* (Süleymaniye Ktp., Cârullah Efendi, nr. 1777), Seriyüddin İbnü's-Sâiğ Muhammed b. İbrâhim'in *Risâle fi izâhi ittîlâ'î'l-gayb fi kaolihî te'âlâ "felâ yuzhîru 'alâ gaybihî aĥaden"* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3634) adlı risâleleriyle Azmîzâde Mustafa Hâletî (Süleymaniye Ktp., Lâleli, nr. 252), Ganîzâde Mehmed Nâdirî (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) ve Muhammed b. İbrâhim el-Mısri (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 246) Kur'an'ın gayb konusundaki ana terimlerinden biri olan "mefâtihu'l-gayb" tamlaması bu alana ilişkin pek çok esere ad olmuştur. Gazzâlî *er-Risâletü'l-ledünniyye* (Kahire 1328, 1343, 1353); Muhyiddin İbnü'l-Arabî *Şakku'l-ceyb li-miftâhi'l-gayb* (İÜ Ktp., AY, nr. 3672, 4203); Nüreddin İbn Gânim el-Makdisî *el-Fütûhâtü'l-gaybiyye fi'l-esrâri'l-kalbiyye* (Beyazıt Devlet Ktp., nr. 8054); Abdülganî en-Nablusî *Mefâtihu'l-kulûb fi 'ilmi'l-huzûr ve'l-guyûb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 3607); *el-Lü'lü'ül-meknûn fi hükmi'l-iĥbâr ammâ seyekûn* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 660) ve *el-Ma'rifetü'l-gaybiyye Şerhu'l-'Ayniyyeti'l-ceybiiyye* (Süleymaniye Ktp., Hasan Hüsnü Paşa, nr. 645); Saçaklızâde Mehmed *Risâletü'l-gayb* (Süleymaniye Ktp., Esad Efendi, nr. 1184)." Gayb konusunda yazılan eserlerden bazılarıdır.

⁸ Halis Albayrak, *Kur'ân'da İnsan-Gayb İlişkisi*, ed. A. Ali Ural (İstanbul: Şule Yayınları, 1993)

⁹ İlyas Çelebi, *İslâm İnancında Gayp Problemi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1996)

¹⁰ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından. Sahih-i Buhari'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1995)

Özgen'in *Gayb Penceresinden Muğayyebât-ı Hamseye Yaklaşım* isimli yüksek lisans tezi,¹¹ Sangar Mohammed Rasool'ün *Lokman Suresinde Beş Gaybiyat* isimli yüksek lisans tezi¹² bu alanda yapılan önemli çalışmalarındandır. Kur'an'da gayb konusunu inceleyen makaleler olduğu gibi¹³ sadece Lokmân suresi 34. ayet bağlamında da çok sayıda çalışma mevcuttur.¹⁴ Literatür araştırmaları esnasında Ömer Dinç tarafından Osmanlı tefsir geleneği çerçevesinde Kemalpaşazâde'nin gayb risalesi özelinde yapmış olduğu çalışmasına da ulaşıldı.¹⁵ Dinç bu makalesinde gaybın kavramsal çerçevesi ve yapılan teorik tartışmalara değinmiştir. Daha sonra Kemalpaşazâde'nin *Risâle fi tahkîki'l-gayb* isimli risalesini diğer Osmanlı müfessirlerinin gayb konusundaki görüşleriyle mukayese etmiştir. Dinç'in bu çalışması Osmanlı tefsir çalışmalarına ve Kemalpaşazâde'nin gayb konusundaki görüşlerinin anlaşılmasına olumlu katkılar sunmuştur. Gayb konusunda yapılan bu çalışmalarda konuyla ilgili çok yönlü incelemeler yapılmış, alana önemli katkılar sunulmuştur. Bu çalışma ise Kemalpaşazâde'nin görüşleri doğrultusunda muğayyebât-ı hams konusunu daha da anlaşılır kılmayı hedeflemektedir.

1. Gayb ve Muğayyebât-ı Hamsin Kavramsal Çerçevesi

Etimolojik olarak kök anlamı "her hangi bir şeyin göden gizlenmesi ve örtülü olması" anlamına gelen ب-غ-ي /g-y-b fiilinden mastar olan غيب/gayb kelimesi bu kök anlamıyla irtibatlı değişik manalarda kullanılmıştır. Buna bağlı olarak eşi kaybolan kadına "muğîbe", kuyunun derinliklerine "gayâbe" ve içerisindeki canlıları gizlediği için sık çalılık ver ağaçlık bölgelere de "gâbe" ismi verilmiştir.¹⁶ Gayb mastarı ve türevlerinin kullanıldığı manaların

¹¹ Emine Özgen'in *Gayb Penceresinden Muğayyebât-ı Hamseye Yaklaşım* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2022)

¹² Sangar Mohammed Rasool'ün *Lokman Suresinde Beş Gaybiyat* (Elazığ: Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2022)

¹³ Fethi Ahmet Polat, *Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Muğayyebâtı Hams (Beş Bilinmeyen)*, *Bakü Devolet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1/2 (2004)

¹⁴ Ağbal, "Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34. Âyet ve Muğayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım", 168-195.

¹⁵ Ömer Dinç, "Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fi Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 426-461. <https://doi.org/10.31121/tader.863624>

¹⁶ Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Faris, *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*, nşr. Abdusselam Muhammed Harun,(Beyrut: Daru'l-Cil, 1991), 4/403.

bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Arap dilinde gayb kökünden türetilmiş isimler şu şekilde sıralanabilir: ¹⁷

Gayb: Gizli, saklı, (gözle) görünmeyen şey demektir. Çoğulu *ğuyub* şeklinde gelir. ¹⁸ Şehadetin/duyu organlarıyla idrak edilen şeylerin zıddı olarak (maddi olsun manevi olsun) insan idrakinin dışında kalan şeylere de "gayb" denir. ¹⁹ Araplar, maddi anlamda insanın idrak gücünün ulaşamadığı gizli şeylere "gayb" kelimesini kullanmışlardır. ²⁰ Herhangi bir şeye "gayb" kelimesini kullanmak, o şeyin zat ve mahiyet itibarı ile mevcut olmayışını değil, insanın duyularına ve idrak alanına kapalı olması demektir. ²¹

Gâib: Bilinmeyen, belirsiz, kaybolmuş nesne demektir. *Gıybet*: Birisini arkasından kötü özellikleriyle anma, çekiştirme, bir kimsenin aleyhindeki incitici, küçültücü söz ve davranışları ifade eden ahlâkî bir davranış. ²² *Megib*: Uzakta olma gizli ve kaybolma yeri ve zamanı demektir. ²³ *Mugîbe*: Kocası yanında bulunmayan kadın demektir. Hadiste "Kocası yanında bulunmayan kadınlarla baş başa kalmak yasak edilirken" bu kelime kullanılmıştır. ²⁴ *Gayyâb*: Ağacın köklerine denir. Şiddetli bir yağmurdan sonra sel gelir, ağacın toprak altındaki köklerini ortaya çıkarır. ²⁵ *Gayban*: Güneş görmeyen bitkilere denir. *Gayâbe*: Dip, çukur, kabir manalarına gelir. Kuyunun dibi, karanlık olan bölgesi demek olup Kur'an- ı Kerim'de "gayâbeti'l-cübb" şeklinde iki defa kullanılmıştır. ²⁶ *Gâbe*: Çukur, sık ağaçlı orman demektir. İsim olarak

¹⁷ Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, "Gayb", *Nüzhëtü'l- Ayüni'n-Nevâzir* (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000), s.212.

¹⁸ Serdar Mutçalı, "G-y-b" *Arapça-Türkçe Sözlük* (İstanbul, Dağarcık Yayınları1995), s.639-640.

¹⁹ "O, öyle Allah'tır ki O'ndan başka hiçbir ilah yoktur. Gaybı da, şehadeti de bilendir. O, Rahman'dır, Rahîm'dir." (el-Haşr 59/22).

²⁰ Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisâni'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sâdır, 1991), 1/655

²¹ Halis Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi* (İstanbul: Şule Yayınları, 1996),20; Polat, *Kur'an Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams*, 18.

²² Mustafa Çağrıç, "Gıybet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996),14, 63.

²³ Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, ter. Ahmed Davudoğlu (İstanbul: Rihle Yayınları 2017), "Müsafirîn", 13; "Mesacid", 34.

²⁴ Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, ter. Molla Mehmedoğlu Osman Zeki (İstanbul: Yunus Emre Yayınları 1982), "Râdâ", 17.

²⁵ Ebu Mansûr Muhammed el-Ezheri, *Tezhîbü'l-lüga*, nşr. Abdulazim Mahmud (Kahire: ed-Dâru'l-Misriyye, ts.), 8/214.

²⁶ Feyzü'l-Furkan: Kur'an- Kerim ve Açıklamalı Meali, çev. Hasan Tahsin Feyzili

kullanımında, gizlilik, belirsizlik, görünmezlik ve hazır bulunmayış gibi manaları ifade etmektedir.

Mastarı, “*gayb, gaybe, gayâb, gıyûb ve megîb*” şekillerinde gelen “*غاب /gâbe*” fiili doğrudan ya da harfi cerler ile meful alması durumlarına göre farklı manalar içerir. Bu fiilin ifade ettiği manalardan bir kısmı şunlardır:

Lazım fiil halinde, “*gurub etmek*”, güneşin batması, gözden kayboluşu, mefulünü doğrudan alması durumunda, “*gıybet etmek*” kişinin ardından onun ayıplarını söylemek, “*عن /'An*” harf-i ceri ile kullanıldığı zaman, uzaklaşmak gözden kaybolmak, duyuların ötesinde olmak, “*في /Fî*” harf-i cerri ile kullanıldığı zaman, “bir şeyin başka bir şey içinde gizlenmesi” anlamına gelir.²⁷ Fiil olarak kullanımında “gizlilik ve gözden uzak oluş” manası müşterek bir nokta olarak ifade edilmektedir.

Gâbe/*غاب* fiilinin tefil kalıbından türetilmiş ism-i meful olan “*mugayyeb/مُغَيَّب*” kelimesinin çoğulu ve beş sayısını ifade eden “*hams/خمس*” isimlerinin birleşiminden oluşan sıfat tamlaması olarak ifade edilen “*müğayyebât-ı hams/المغيبات الخمس*” beş bilinmeyen anlamını ifade eder.

İstilahta *Gayb*, duyularla idrak edilemeyen ve aklın zorunlu bir şekilde bilemediği alana *gayb* denir.²⁸ Benzer bir anlam, akıl ve duyular vasıtasıyla hakkında bilgi edinilemeyen varlık alanı demektir.²⁹ Bir başka mana ise, gözle görülürken kaybolan, gözden kaybolan şeye *gayb* denildiği gibi, duyularla kavranamayan, insan bilgisi dışında kalan şeye de *gayb* denilir.³⁰

Rağib el-İsfahanî, (ö. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) *gaybı*, “duyular çerçevesine girmeyen ve akıl ile de bilinemeyen şeyler” tarzında açıklamıştır.³¹ Seyyid Şerîf el-Cürçânî (ö. 816/1413), *et-Ta'rifât*'ta *gaybı*, el-*gaybu'l-mutlak* ve el-*gaybu'l-meknûn* şeklinde ikiye ayırmıştır. Mutlak *gayb* ile maksat bizatihi Allah Teâlâ'nın zatıdır. Bunu bilmek ve künhüne varmak hiçbir mahlûk için imkân dairesinde değildir. Gizli /meknûn olan *gayb* ise zâtî bir sır olup ahiret hayatını da kapsayan ve insanlara şu an için gizli olan *gayb*

(İstanbul: Server İletişim, 2007), Yûsuf 12/10, 15.

²⁷ Muhammed b. Yakub el-Fîrûzâbâdî, “*Ĝ-y-b*” *Kâmusu'l-Muhit* (Dimeşk: Müessesetü'l-Risale, 1998), s.121; İbnü'l-Manzûr, “*G-y-b*” *Lisanü'l-Arab* (Beyrut, Daru'l-Sader, 1300), 1/654.

²⁸ Tuncay Başoğlu (ed.), Temel İslam Ansiklopedisi (İstanbul: İSAM, 2020), 3/121.

²⁹ Bekir Topaloğlu / İlyas Çelebi, Kelam Terimleri Sözlüğü (Ankara: İSAM Yayınları 2009), s.102.

³⁰ Hasan Akay, İslami Terimler Sözlüğü (İstanbul: İşaret Yayınları 2005) s.155.

³¹ Rağib el-İsfahanî, *Müfredât / Kur'an Kavramları Sözlüğü*, terc. Abdülbaki Güneş / Mehmet Yolcu (İstanbul, Çıra Yayınları 3. Baskı, 2012), s.767.

âlemdir.³²

Müfessirler gayb kavramını izah sadedinde birbirine yakın açıklamalar yapmışlardır. Zemaşerî'ye (ö. 538/1144) göre gayb, her şeyden haberdar olan Allah'ın ilmi dışında hiçbir ilmin nüfuz edemediği gizli şey demektir.³³ Fahreddîn er-Râzî'ye (ö. 606/1210) göre gayb, duyu organlarının algı yetilerinin uzağında olan şeydir.³⁴ Beydâvî (ö. 685/1286) ise hislerin idrak edemediği, aklın açık ve sarıh olarak gerekli görmediği gizli şey"³⁵ olarak tanımlar.

Elmalılı Hamdi Yazır, (ö. 1942) gayb konusundaki görüşlerini şöyle ifade etmektedir: "*Gayb, duyuların idrak edemediği ve aklın kavramadığı hakikattir.*" Bir defa bir insana göre mevcut, göz önünde ve malum olan bir nesne başka bir insana göre meçhul ve gaptir. Gayb mutlak bilinmez ve görünmez demek değildir. Aksine idrak olunabilir demektir. Mesela gelecek, bu gün için bilinmiyor ama yarın biliniyor görülebilir. Ahiret ahvali bu gün meçhulümüz ama öldükten sonra bizzat gözlerimizle görülecektir. Allah'ı bu gün için göremiyoruz ama ahirette ru'yetullah haktır ve onu göreceğiz. Bu nevi gaybın bir kısmı intikal sûretiyle de idrak olunabilir. Mesela evimizde otururken kapı çalınır bir ses duyarsınız. Bu ses sizin için mevcut, duyulmuş ve idrak olunmuştur. Bundan bir kapıyı çalanın olduğunu intikal edersiniz o henüz sizin için gaptir."³⁶

Gaybın esası, mevcut olmamak değil; herhangi bir sebeple fark edilir olmaması; özellikle görünür olmamasıdır. Gayb; olmayan değil, insanın gözü önünde sergilenmemiş bulunandır.

Kur'an-ı Kerim'de "gayb ve şahadet" tabirleri birbirinin zıddı olarak sıkça zikredilmektedir. Gayb; metafizik ve fizik âlemlerle ilişkili olarak iki alanı kapsar. Birincisi, içinde yaşadığımız âlemden tamamen ayrı ve farklı olan, duyu organları ile algılanması mümkün olmayan fizik ötesi âlemdir ki buna

³² es-Seyyid eş-Şerif el-Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.), 137.

³³ Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf an Haka'iki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vücûhi't-Te'vil*, çeviri: Ahmet Alim / Nedim Yılmaz / Mehmet Erdoğan vd. (İstanbul: TYEKB Yayınları 2018), 1/144.

³⁴ Fahreddin Râzî, *Tefsir-i Kebir / Mefâtihu'l-Gayb*, terc. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci / Sadık Kılıç / Sadık Doğru (İstanbul: Huzur Yayınları 2002) 1/457.

³⁵ Kadı Beydâvî, *Muhtasar Beydâvî Tefsiri (Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil)*, terc. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları 2011), 1/44.

³⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*. (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 1/162-164.

melekût âlemi de denir. Mülk âlemi denilen içinden yaşadığımız âlemden bütünüyle farklı olduğu için kurallar ve işleyişi de farklıdır. İnsanın idraki de sadece mülk âlemindekiler ileri algılayabilecek vasıftadır.

Gaybın ikinci alanı ise, içinde bulunduğumuz ve duyu organları ile algıladığımız mülk âlemi yani fizik âlemdir. Şehadet âlemi de denilen bu âlem, insanın duyu organları ile algıladığı bir alan olsa dahi, zaman ve mekân olmak üzere çeşitli sebeplerden dolayı bu âlemde de algılayamadığımız, hakkında bilgi sahibi olamadığımız şeyler vardır ki bunlar da gaybtır.

Bununla beraber fizik âlemin bir parçası olup zaman ve mekân farklılığı olmasa da duyuların idrak edemeyeceği derecede soyut bir mahiyete sahip olan şeyler vardır. Bunlar duyularla algılanamayan, akıl ile bilinmesi mümkün olmayan, mahiyeti bilinmeyen gizli şeyler/*muğayyebât*tır. İnsan için bir şeyi idrak edememesi o şeyin var olmadığı anlamına gelmez. Nitekim teknoloji ile beraber mikrop ve bakterinin var olduğu ortaya konulmuştur. Yine radyodan gelen sesleri de çıplak kulağımızla duyamıyoruz. Böylelikle varlık ve olayların gerçekliğini insan algılaması ile kısıtlamak doğru değildir. Yani gayb, bizim idrak ve duyularımızın sınırlı olması yönünden gaybtır. Allah için gayb diye bir şey söz konusu değildir.

Kur'an-ı Kerim'de de gaybı bilme yetkinliğinin Allah'a ait olduğu açıkça vurgulanır. Bununla beraber Allah Teâlâ, mutlak gayba ait hususların bir kısmını vahiy ve peygamberleri aracılığı ile bildirir. İnsan da peygamberler vasıtası ile gayb hakkında bilgi sahibi olur ve peygamberin haber verdikleri ile iman ederler.³⁷

Bu noktada Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) görüşlerini belirtmek yerinde olacaktır. O, her şey zıddıyla anlaşılır düsturundan hareketle "gayb" kavramını "şehadet" kavramıyla beraber ele almış, gaybı insanın bilgi elde etme yollarından olan salim duyuların idrak etmekte aciz kaldığı şeyler, şehadeti ise salim duyuların idrak alanına giren alem olarak tanımlamıştır.³⁸ Mâtürîdî, bu hususa Allah'ın ilmi penceresinden bakmaktadır. O, Allah'ın ilminin her şeyi kuşattığını dolayısıyla mutlak gayb olarak kabul ettiği varlıkların mahiyeti konusunda "Allah, seçtiği peygamberleri dışında kimseyi gayba muttali kılmaz"³⁹ ayetini delil kabul ederek onu peygamberler dışında

³⁷ Başoğlu, Temel İslam Ansiklopedisi, 3/121-123.

³⁸ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*, tah. Mecdi Basellum (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005), 8/690.

³⁹ el-Cin 72/26-27. "Eğer gaybı bilseydim kendim için çok iyilik yapardım ve bana kötülük isabet etmezdi."

kimsenin bilemeyeceğini söyler.

Fahreddin Râzî ise gaybı ilahi kudret açısından ele alır. O, "*Gaybı Allah'tan başka kimse bilmez.*"⁴⁰ ayetini delil göstererek ilahi kudrete vurgu yapıldığını belirtir. Allah Teâlâ'nın tufan esnasında bir kum zerreciğinin doğudan batıya kaç kez gidip geldiğini ve bu zerreciğin ne kadar süre bir yerde durduğunu bilir. Ona göre bu meselede asıl vurgu ilahi kudrete yapılmaktadır.⁴¹

2. Kur'an İfadelerinde Gaybın Bilinmesi Konusu

Kur'an'da gayb kelimesi türevleri ile beraber altmış yerde geçmektedir. Sadece bir yerde "gyibet etmeyi yasaklayan" fiil olarak "لايغتب /lâ yagteb" şeklinde gelirken, diğer kullanımlarda isim ve sıfat olarak geçmektedir.⁴² Gayb lafız, içinde yer aldığı ayetin siyak ve sibakına göre farklı anlamlar içerse de bunları geçmiş zamanda meydana gelmiş olayların haberleriyle ilgili gayb bilgileri,⁴³ içinde yaşadığımız şimdiki zamanda ulaşılması mümkün olmayan gayb bilgileri⁴⁴ ve gelecek zamana ait gayb bilgileri⁴⁵ olarak değerlendirilmesi mümkündür.⁴⁶

Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Cevzî (ö. 597/1201) gaybın Kur'an'da ifade ettiği manaların on bir çeşit olduğunu zikretmiştir. Bu taksim dikkate alınarak şu şekilde bir sıralama yapılabilir: a) Şehâdetin (duyular âleminin) mukabilidir. b) Herhangi bir kayıt olmaksızın Allah Teâlâ'nın "âlimül-gayb" ve "âllamu'l-gûyûb" şeklinde ilim sıfatı ile nitelendirilmesidir. c) Tekvîr sûresinde⁴⁷ vahiy anlamında kullanılmıştır. d) A'râf sûresinde kader,

⁴⁰ en-Neml 27/65.

⁴¹ Selim Gülverdi, "Mâtürîdî'nin Gayb Meselesine Bakış", *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/2 (2019), 115.

⁴² Muhammed Fuad Abdülbakî, *el-Mu'cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001), 617-618.

⁴³ Hûd 11/49.

⁴⁴ el-Bakara 2/204-205.

⁴⁵ er-Rûm 30/2-3.

⁴⁶ Ethem Levent, "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi -I", *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/1 (1974), 17-18; Said Hatiboğlu, "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi", *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı*, ed. Bedrettin Çetiner (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 25.

⁴⁷ Et-Tekvîr 81/24-26. "O (peygamber), 'gayb' konusunda (vahyedilen şeyler ve bilgiler hususunda) suçlu ve suçlanacak durumda da değildir (gerekeni, emredildiği şekilde ve ölçüde yerine getirir, şahsî tasarrufta bulunma yoluna gitmez, çünkü her hususta emindir)."

kader havadisleri anlamında kullanılmıştır.⁴⁸ e) Kehf sûresinde zann anlamında kullanılmıştır.⁴⁹ f) En'âm sûresinde yağmur, rahmet, gökyüzü anlamında kullanılmıştır.⁵⁰ g) Müfessirlerin birçoğuna göre gayb kelimesi Kur'an-ı Kerim'de Levh-i Mahfuz karşılığında kullanılmıştır.⁵¹ Başta Mukatil b. Süleyman (ö. 150/767) ve Sülemi (ö. 412/1021) olmak üzere birçok müfessir Bakara sûresinin 3. ayetinde geçen gayb kelimesinin Allah, melek, Kur'an, ahiret ve ahvali gibi iman konuları manasına geldiğini kabul etmişlerdir.⁵² h) Sebe' sûresinde Süleyman'ın (a.s) ölümünü haber verme anlamında kullanılmıştır.⁵³ i) Gaybet hali, yani bir yerde bulunmama, gizlilik, görünmeme anlamında kullanılmıştır.⁵⁴ j) "Azaba duçar olma vakti ve kıyamet günü" manalarına kullanılmıştır.⁵⁵

Kur'an-ı Kerim'de geçtiği ayetler bağlamında gayb kısaca, şahadet âleminin aksi olarak, daha çok duyu idrakinin ötesinde bulunup gözlerin göremediği ve rasyonel bilgilerle bilinemeyen, bilgisi Allah'a ait olan ve vahiy yoluyla peygamberlerine açıkladığı alan demektir.

Gaybı bileme ve ona muttali olma konusu geçmişten günümüze sürekli tartışılmıştır. Gaybla ilgili tartışmaların merkezinde onun bilinip bilinmemesi, bilinecekse kimler tarafından bilinebileceği konusu yer almaktadır. Gaybı bilmenin imkanı ve bu imkanın derecesinin ne olduğu

⁴⁸ el-A'râf 7/188. "Eğer gaybı bilseydim kendim için çok iyilik yapardım ve bana kötülük isabet etmezdi."

⁴⁹ el-Kehf 18/22 "(Sonra gelenler) bilmedikleri konuda karanlığa taş atar gibi tahminler yürüterek, "Onlar üç kişidir; dördüncüleri de köpekleridir" diyecekler; "Beş kişidir, altıncıları köpekleridir" diyecekler. "Onlar yedi kişidir, sekizincisi köpekleridir" diyecekler. De ki: "Onların sayısını Rabbim daha iyi bilir. Onlar hakkında bilgisi olan çok azdır. Artık onlar hakkında gerçeği açıklama dışında tartışmaya girme ve kimseden de onlarla ilgili bilgi isteme!"

⁵⁰ el-En'âm 6/59. "Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır; onları O'ndan başkası bilmez. O, karada ve denizde ne varsa bilir; O'nun bilgisi dışında bir yaprak bile düşmez. O, yerin karanlıklarındaki tek bir taneyi bile bilir. Yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitaptadır."

⁵¹ el-Kalem 68/47. "Yoksa 'gayb' (Levh-i Mahfuz), kendi yanlarında da onlar mı yazıyorlar?"

⁵² El-Bakara 2/3. "(Onlar) gayba iman ederler, namazı kılarlar, kendilerine verdiklerimizden hayra harcarlar."

⁵³ Es-Sebe' 35/14. "Süleyman'ın ölümüne hükmettiğimizde, öldüğünü ancak asâsını kemiren ağaç kurdu sayesinde anlamışlardı. Süleyman'ın cesedi yere yıkılınca ortaya çıktı ki, eğer cinler gaybı bilmiş olsalardı o aşığılayıcı eziyete katlanıp durmazlardı."

⁵⁴ Yûsuf 12/52. "(Yûsuf) 'Benim böyle yapmam Aziz'in; yokluğunda benim kendisine hainlik etmediğimi ve Allah'ın, hainlerin tuzaklarını başarıya ulaştırmayacağını bilmesi içindi.' dedi."

⁵⁵ Ebû'l-Ferac Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed el-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. (Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987), 1/25.

noktasında bazı görüş ve düşüncele ileri sürülmüş, bu mesele farklı ilmî disiplinlere uzunca tartışılmıştır.⁵⁶

Gaybı bilme hakkında Kur'an-ı Kerim'in çeşitli pasajlarında vurguladığı noktaları şöyle ele alabiliriz: Allah'a zahir olup O'nun bildiği lakin peygamberlerin, mahlûkatın, beşerin ve kulların bilemeyip onlara gayb olan durum ayetlerde "Gaybı Allah'tan başkası bilmez. Gaybın anahtarları Allah'ın yanındadır."⁵⁷ "De ki: 'Allah'tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez."⁵⁸ "Gaybı bilmek Allah'a mahsustur."⁵⁹ buyrulur. Ayetler gaybın Allah'tan başka hiç kimse tarafından bilinemeyeceğini açıkça ortaya koyar. Mâturîdî, "Bilemez" ifadesini şöyle yorumlar: "Bilemez" ifadesi ile onların göklerde ve yerde olanlardan taptıkları gaybı bilemezler; onu ancak Allah bilir. Çünkü onların bir kısmı gök ehline tapmaktaydı ki onlar meleklerdir. Bazıları ise yerde olanlara tapmaktaydılar. Allah'ın dışında olarak yerde ve göklerde olanlardan taptıklarınız gaybı bilemez, gaybı ancak Allah bilir. Buradaki ayet bağlamında Mâturîdî, gaybı iki şekilde izah eder: Birincisi; bazılarının gizli kalandır ki Allah Teâlâ onu bilir. İkincisi de gaybı ancak Allah bilir. Yani şimdiye kadar olan ve bundan sonra da olacak olan her ne varsa onları Allah'tan başka kimse bilemez. Eğer biliyorlarsa da o bildikleri şeyleri Allah'tan öğrenerek bilmişlerdir.⁶⁰

Bununla beraber Allah Teâlâ ayetlerde kendisinden başkasının gaybı bilemeyeceği fikrine bir istisna getirir ve peygamberlerine zahir olan yani peygamberlerine gaybı bildirdiğini ayetlerde beyan eder: "Allah size gaybı da bildirecek değildir; fakat Allah peygamberlerinden dilediğini bunun için seçer. Artık Allah'a ve peygamberlerine iman edin."⁶¹ "Gaybı bilen O'dur. O, gizli olanı, seçtiği peygamber dışında kimseye açıklamaz."⁶²

Taberî, (ö. 310/923) ayeti şöyle izah eder: *Allah inananları, diğer kullarının kalbindekine vakıf kılacak değildir ki inananları münaфіk ve kâfirlerden ayırt edebilirsiniz.* Nitekim Uhut Savaşı'nda düşmana karşı savaşıma yoluyla onları birbirinden ayırmıştır. Allah o savaş/sıkıntı/zorluk gününde inananları,

⁵⁶ Albayrak, *Kur'an'da İnsan-Gayb İlişkisi*, 34-81.

⁵⁷ el-En'âm 6/59.

⁵⁸ en-Neml 27/65.

⁵⁹ Yûnus 10/20.

⁶⁰ Ebu Mansur Mâturîdî, *Te'vilatü'l- Kur'an Tercümesi I-XVII.* çev. Bekir Topaloğlu (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 10/469.

⁶¹ Âl-i İmrân 3/179.

⁶² el-Cin 72/26-27.

münafık ve kâfirlerden ayırt etmiştir. Ancak Allah Peygamberinden dilediğini seçip vahiy yoluyla kullarının kalbinde bulunan şeylere vakıf kılar.⁶³

Burada iki ayetteki “rasûl” kelimesinden kimlerin kastedildiği konusu üzerinde durulması gereken bir meseledir. Burada “rasûl” kelimesi ile Allah'ın insanlara mesajını ulaştırmak için seçtiği peygamberler mi yoksa peygamberler dışında diğer insanlarda bu kelimenin kapsamına girer mi? Bu iki ayetten yola çıkarak “rasûl”, Allah tarafından vahiy yoluyla mesaj alan ve Allah'ın risaletini olduğu gibi bildiren peygamberler' olduğu anlaşılmaktadır.

Bu noktada Elmalılı şöyle bir yorum getirir: “Allah, bütün varlıklara göre mutlak gayb olan ve bâtın isminin ortaya çıktığı yer olan kendi ilmini kimseye açmaz. Yani Allah için ne insan ne cin ne melek ne başka bir şey mutlak gaybı bilemez.

Allah Teâlâ henüz meydana getirmemiş olduğu gaybını kimseye açmaz. Ancak elçileri arasından dileyip seçtiği peygamberlerine gaybından bazı şeyleri gösterir. Bunlar onun ya peygamberliğin başlangıcı ve delilleri olan mucizeleri yahut da dini yükümlülükler, hükümler ve yaptırımlar gibi esas ve maksatları ile ilgili bilgiler olur.

Zemahşerî, de ayette geçen “rasûl” kelimesini “razı olduğu kimse” şeklinde açıklamaktadır. Yani Allah, gaybını kendisinden *razı olduğu herkese değil, sadece razı olup özel olarak nübüvvet için seçtiği kişiye* bildirir. Bu ifadeye göre müfessir, kerametın iptalinin söz konusu olacağına dikkat çeker. Çünkü keramet izafe edilen kimse, kendisinden razı olunan birisi bile olsa, elçi değildir. Oysa Allah gaybı kendilerine bildirmeyi, razı olunanlar arasından elçilere özgü kılmıştır.⁶⁴ Böylelikle herkesin bilemeyip bazı kişilerin bildiği yahut da bilebileceği bir gayb bilgisi, bazen isabetli haberler verseler dahi Kur'an'ın aksine delalet ettiğini söylemektir ki bu Kur'an'ın ruhunu yaralayan hatta Allah'ın kendi ayetleri ile çelişkili olduğu izlenimini verir ki bu kesinlikle doğru değildir.⁶⁵

3. Kemalpaşazâde'nin Muğayyebât-ı Hams Yorumu

Osmanlı ilmiye teşkilatında Şeyhülislamlık gibi mühim bir vazifeyi ihraz eden, yaşadığı dönemde Osmanlı ilmî düşüncesine yön veren, yazdığı eserlerle kendisinden sonraki dönemlerde görüşleri üzerinde sürekli

⁶³ Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, *Câmiu'l-Beyân An Te'vili Âyi'l-Kur'ân / Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin / Hasan Karakaya (İstanbul: Hisar Yayınları 1996), 2/410.

⁶⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 6/978.

⁶⁵ Fahrüddin er-Râzî, *Tefsir-i Kebîr / Mefâtihu'l-Gayb*, terc: Suat Yıldırım / Lütfullah Cebeci / Sadık Kılıç vd. (Ankara: Akçağ Yayınları 1995), 22/202.

tartışılan Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), fıkıh, edebiyat ve felsefede yetkin bir şahsiyet olduğu kadar tefsirde de kendisini ispat etmiş bir müfessirdir. İkmaline muvaffak olamadığı tefsirinin⁶⁶ yanı sıra bazı surelere ve bazı özel konulara ait risaleleriyle de dikkatleri üzerine çekmiştir.⁶⁷ Onun farklı konularda kaleme aldığı risalelerin sayısı dört yüze yaklaşmıştır.⁶⁸

Kemalpaşazâde, geçmişte ve yaşadığı dönemde ulema arasında tartışılan konuları bütün yönleriyle ele alarak aklî ve naklî deliller çerçevesinde çözüme kavuşturmaya çalışmıştır.⁶⁹ Osmanlı tefsir geleneği daha çok Zemahşerî'nin *el-Keşşâfı* ve Beyzâvî'nin *Envâru't-tenzîl*'i ekseninde yürütüldüğü için Kemalpaşazâde, eserlerinde bu iki müfessire zaman zaman eleştiriler yöneltse de tefsire dair eserlerinde bu iki tefsirin izdüşümlerini görmek mümkündür.⁷⁰ Onun özel konuları ele aldığı risalelerinden birisi de *Risâle fi tahkiki'l-gayb* ismini verdiği risalesidir. Bu risalesinde gayb konusunu geniş bir şekilde ele alan Kemalpaşazâde, ilgili ayetleri merkeze yerleştirerek konuyu nüzul ortamının gayb konusundaki anlayışını ve tarihsel süreci gözeterek çözümlemeye çalışmıştır.

3.1. Kemalpaşazâde'in Gayb Tanımı

Kemalpaşazâde, söz konusu risalesine Neml suresi 27/65. ayetini izah ederek başladıktan sonra gayb kavramının tanımını yapmıştır. Onun gayb tanımı şöyledir:

الغيبُ : هو ما لم يَمَّ عَلَيْهِ دَلِيلٌ، وَلَمْ يُنْصَبْ لَهُ أَمَارَةٌ، وَلَمْ يَتَعَلَّقْ بِهِ عِلْمٌ مَخْلُوقٌ.

Gayb: Üzerinde hiçbir delilin/kanıtın kaim olmadığı, kendisinde hiçbir emarenin/belirti ve ipucunun açığa çıkarılmadığı ve hiçbir yaratılmışın (insan, melek, cin) bilgisinin taalluk etmediği/ilişemediği bilgi alanıdır.⁷¹ Kemalpaşazâde, bu tanımın sonundaki *“hiçbir yaratılmışın*

⁶⁶ İbn Kemâl Pâşâ, *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Mahir Edip Habbuş (İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018).

⁶⁷ İbn Kemâl Pâşâ, *Mecmûu' resâilî'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*, thk. Mahir Edip Habbuş vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018).

⁶⁸ Halis Demir-Kemal Çatılı, “İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar”, *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2019), 151.

⁶⁹ Servet Demirbaş, “Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed'in Tefsirinde Dilbilimsel Yaklaşımları-Fâtîha Sûresi Örneği-” *Kemalpaşazâde Felsefe- Din- Edebiyat Araştırmaları II*, ed. Murat Demirkol vd. (Ankara: Fecr Yayınları, 2022) 332.

⁷⁰ Servet Demirbaş, *Osmanlı Tefsir Geleneğinde Konulu Tefsir - el-Midhatü'l-kübrâ Örneği-* (Ankara: Fecr Yayınları, 2023), 26.

⁷¹ Kemalpaşazâde, “Risâle fi Tahkiki'l-Gayb”. *Mecmûu' resâilî'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş vd. (İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 8 Cilt. 2018) 1/254.

bilgisinin taalluk etmediği/ilişemediği" kısmının Hâfızüddîn en-Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl* isimli tefsirinde yer aldığını söylemiştir.

Kemalpaşazâde'nin bu tanımından, ulemanın "el-gaybu'l-mutlak" diye isim verdikleri, Allah Teâlâ'dan başka hiçbir varlığın idrak alanına girmeyen gayb olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü "gayb" dendiği zaman akla gelen mutlak gaybtır. Mutlak olarak söylenen şeylerin kelimelerinde anlaşılmaları genel bir kaide olmasından dolayı, o da gayb tanımını en kelimeler derecesinde sadece Allah Teâlâ'nın ilim dahilinde olan kimsenin ulaşamadığı, hiçbir belirti ve ipucunun olmadığı ve hiçbir kanıtın bulunmadığı bilgi alanı olarak ifade etmiştir.

Kemalpaşazâde, yaptığı tanımın daha anlaşılır olmasını sağlamak için Kurtubî'nin (ö. 671/1273) tefsirinden bir nakilde bulunmuştur. "Rivayet olundu ki Haccâc'ın yanına bir müneccim gelmiş, Haccâc, yapmış olduğu iş sebebiyle onu tutuklamıştı. Sonra onu sınamak için eline sayısını sadece kendisinin bildiği taşları almış ve müneccime hitaben "Şu an elimde kaç taş var?" demiş. Bunun üzerine müneccim, kendince hesap yapıp, "şu kadar taş var" diyerek Haccâc'ın elinde bulunan taş sayısını bilmişti. Bunun üzerine Haccâc, bu sefer saymadan eline taşlar alıp "elimde kaç adet taş var?" diye soruyu tekrar etmişti. Müneccim, hesabını yapmış ancak bu soruya doğru cevap verememişti. Bir kez daha hesap etmiş yine yanılmıştı. Sonra müneccim şöyle demişti: "Ey emir, sanırım sen de elinde kaç taş olduğunu bilmiyorsun." Haccâc, "bilmiyorum" diye cevap verince müneccim, "O zaman ben bunu bilemem" demişti. Haccâc "aradaki fark nedir neden bilmedin?" diye sorunca müneccim, "İlk seferde taşları sayınca bunlar gaybın sınırları dışına çıktı. Sonrakinde ise saymamıştın. Bu sebeple bunların bilgisi gayb alanına girmektedir." diye cevap vermiş ve Neml suresi 27/65. ayeti "Göklerde ve yerde gaybı Allah'tan başka kimse bilmez." okumuştur.⁷²

Kemalpaşazâde, Gayb risalesine *قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللَّهُ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ* "De ki: "Allah'tan başka göklerde olsun yerde olsun hiç kimse gaybı bilemez." Onlar ne zaman diriltileceklerini de bilmezler."⁷³ ayetinin tefsiriyle başlamıştır. Ayetteki istisna konusunu dilbilim ve belâgat kuralları çerçevesinde değerlendirirken "Allah Teâlâ, yerde ve göklerdeki

⁷² İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb", 1/255. Ayrıca bakınız. el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 16/197.

⁷³ en-Neml 27/65.

mahlûklardan olmadığı halde nasıl oluyor da kendi zatını bunlardan istisna ediyor?" sorusunu cevaplariken ayetin mübalağa kastiyla *tekîdü'l-medh bimâ yüşbihü'z-zemm* yani yergiye benzeyen medih kabilinden olduğunu söylemiştir. Yani Allah Teâla gaybı bilmeyi kendi zatının dışındaki varlıklardan nefyetmek için istisna etmiştir. Ayetteki istisna türü hakkında ihtilaflar olduğunu dile getiren Kemalpaşazâde'ye göre istisna muttasıl suretinde munkatı' olup muhale yani imkansıza bağlanmıştır. Munkatı' müstesnanın maksadı, parçayı bütünü hükümünden çıkarmak olmayıp, ilk cümle sebebiyle zihinlerde oluşabilecek yanlış anlaşılmaları engellemektir.⁷⁴ Bununla maksat, gaybın yalnızca Allah'a mahsus olduğu, yerde ve göklerdeki diğer varlıkların bunun bilgisine sahip olamayacağı ve bu ihtimale götürebilecek bir yolun onlara kapalı olduğunu mübalağalı bir şekilde ifade etmesidir.⁷⁵

Kemalpaşazâde, Naml suresi 27/65. ayet bağlamında gaybın bilinmesinin sadece Allah'a mahsus olma meselesini açıklarken Allah'ın gayb alanına giren bazı bilgileri peygamberlerinden dilediğine de bildirmesi konusunu ele almıştır. Bu hususta Cin suresi 72/26-27. ayetlere yer vermiştir.

عَالَمِ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنِ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا

"Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir."⁷⁶

Kemalpaşazâde, bu ayetlerdeki istisnanın muttasıl olmasından hareketle Allah Teâlâ'nın gaybını kendi zatından başkalarına bildirmesinin caiz olduğuna dair görüş ileri sürmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Çünkü ayetlerdeki istisna munkatı' olduğundan böyle bir cevaz anlaşılabilir. Bu hususta kendi görüşünü kuvvetlendirmek için de Âl-i İmrân 3/179. Ayeti delil olarak getirmiştir. "Allah size gaybı da bildirecek değildir; fakat Allah peygamberlerinden dilediğini seçer."⁷⁷ Bu ayette olduğu gibi yukarıda geçen ayetlerdeki müstesna munkatı' dır.

⁷⁴ Servet Demirbaş, "Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansımaları", *Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*, Haziran / June 2021, 16: 451-482

⁷⁵ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/255.

⁷⁶ el-Cin 72/26-27.

⁷⁷ Âl-i İmrân 3/179.

Kemalpaşazâde, Cin suresi 72/26-27. ayetlere zikredilen gayb ile Lokmân suresi 31/34. ayette geçen “muğayyebat-ı hams” kastedilirse bunun bilinebilmesinde herhangi bir problemin olmadığını yani Allah Teâlâ'nın bu tür gaybın ilmini bazı kullarına bildirmesinin imkân dâhilinde olduğunu söylemiştir. Ancak ayetlerde geçen gayb ile maksat mutlak gayb olursa bunu Ancak Allah Teâlâ'nın ilminde olduğunu başka mahlûkların ilminin bu alana müdahil olamayacağını bildirmiştir. Çünkü mutlak ilim, bir şeyi bütün yönleriyle en ince ayrıntılarına kadar müşahede yoluyla bilmesidir. Eğer bir şey tahmin, hesap ve benzeri kanıtlamalar yoluyla biliniyorsa o şey gayb olmaktan çıkmıştır.⁷⁸

3.2. Kemalpaşazâde'nin Lokman Suresi 31/34. Ayetteki “Muğayyebat-ı Hams” Konusuna Yaklaşımı

Kemalpaşazâde, *Risâle fî Tahkîki'l-gayb* isimli risalesinde gayb konusuna dair genel bir giriş yaptıktan sonra esas tartışma konusu olan “Muğayyebat-ı Hams” meselesinin yer aldığı Lokman suresi 31/34. ayeti sebab-i nüzul, tarihsel bağlam, Hz. Peygamber'in hadisleri, müfessirlerin konuyla ilgili görüşleri ve kendi özgün düşünceleri çerçevesinde incelemiştir.

Lokmân Sûresi 34. âyet şöyledir:

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

“Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır. O yağmuru yağdırır. Rahimlerdekini bilir. Hiçbir kimse yarın ne elde edeceğini bilemez. Hiçbir kimse nerede öleceğini bilemez. Şüphesiz Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.”⁷⁹

Kemalpaşazâde, bu ayette ifade edilen konuları cümle cümle tefsir etme yöntemini benimsemiştir. İslam literatüründe “Muğayyebat-ı Hams” kavramıyla kastedilenin bu ayette ifade edilen hususlar olduğunu söylemiştir.

إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ “Kıyamet saati hakkındaki bilgi yalnız Allah'ın katındadır.”

Kıyametin bilgisi, Allah Teâlâ katındadır. Onun tarafından korunmuştur. Ondan başkası bu bilgi alanına ulaşamaz. Çünkü bir şeyin bilgisinin Allah katında olması onun korunmasının kemalini gerektirir.

وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ “Yağmuru yağdırmanın bilgisi onun katındadır.” Allah Teâlâ, mahlûkatın maslahatına uygun olarak tedricî bir şekilde faydalı yağmuru belirli vakitlerde yeryüzüne indirir.

⁷⁸ İbn Kemâl Pâşâ, “*Risâle fî Tahkîki'l-gayb*”, 1/256.

⁷⁹ Lokmân 31/34.

Bunun bilgisi Allah'a aittir. Kemalpaşazâde, yağmurun yağdırılması bilgisinin Allah'a mahsus olma hususunun ayetten açık bir şekilde anlaşılmadığını söyledikten sonra kendisi şöyle bir dilbilimsel yorum getirmiştir: وَيُنَزَّلُ الْغَيْثَ وَبُنَزَّلُ الْغَيْثَ cümlesinin takdiri olup bir önceki cümledeki (السَّاعَةَ) üzerine atf edilmiştir. Bu durumda ayetin ilgili bölümünün takdiri عندہ علم الساعة و علم إنزال الغيث yani kıyametin ve yağmurun indirilme ilmi Allah katındadır.⁸⁰

وَيَعْلَمُ مَا فِي الْأَرْحَامِ "Rahimlerde olanların bilgisi Onun katındadır." Rahimlerde olan kız mı erkek mi, canlı mı ölü mü, eksik mi tam mı olduğu bilgisi Allah katındadır.

Kemalpaşazâde, ayetin bu cümlesinde de bir önceki cümlede yaptığı dilbilimsel yoruma yer vermiştir. Cümlelerin takdiri وَأَنْ يَعْلَمَ مَا فِي الْأَرْحَامِ (عَلَّمَ السَّاعَةَ) terkihi üzerine atf edilmiştir. Bu durumda ayetin ilgili bölümünün takdiri وعندہ علم ما في الأرحام yani rahimlerde olanın ilmi Allah katındadır.⁸¹

وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَادَا تَكْسِبُ غَدًا "Hiçbir kimse yarın ne elde edeceğini bilemez." Hiçbir kimse yarın yapacağı işlerin sonucunun hayır mı, şer mi olduğunu bilemez. Kişi, çok kere yapacağı işin hayır olmasına azmeder de yaptığı şer olur. Bazen de bunun aksi olur.⁸²

Ayetteki bu ifade kişinin nerede öleceğine dair ilmin sadece Allah Teâlâ'ya mahsus olduğu konusunda kinayedir. Bu ilmin sadece Allah'a mahsus olması diğer mahlûkların bu ilme ulaşamayacaklarını gerekli kılar.⁸³

وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ تَمُوتُ "Hiçbir kimse nerede öleceğini bilemez." Çok kere insan bir yere yerleşir orada ikamete niyet eder, "ben buradan ayrılmayacağım" der. Sonra onu kader bulunduğu yerden alıp bir yere atar da hiç aklına gelmediği yerde ölür.⁸⁴

Ayetteki son iki hususun kinaye sanatı içerdiğini belirten Kemalpaşazâde, ayette lazımın zikredilmesiyle melzumun kastedilerek bu iki hususun bilgisinin de kinaye yoluyla Allah'a mahsus kılındığına vurgu yapmıştır.

Kemalpaşazâde, ayeti bu şekilde açıkladıktan sonra ayette yer alan iki fiil üzerinde duruyor. Bu fiiller (ilim/ علم) ve (dirayet/دراية) Allah Teâlâ, ilmi yani

⁸⁰ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/259.

⁸¹ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/259.

⁸² İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/257.

⁸³ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/260.

⁸⁴ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/257.

bir şeyi bütün yönleriyle kuşatıcı bir surette bilmek anlamına gelen (علم)ilimi kendi zatına isnat ederken, kendisinde tahayyül ve çıkış yolu ve çare aramak anlamlarını da barındıran (درایة) dirayeti de insana inşat etmiştir. Buna göre mana şöyle olur: insan bütün tahayyülünü ve çıkış yollarını düşünerek yapacağı işlerin sonucunun nasıl olacağını hesaplasa da yine de bunların ilmine tam olarak ulaşamaz.⁸⁵

Kemalpaşazâde, ilim ile zan arasındaki farka değinerek zanna dayalı bulguların gayb bilgisi olamayacağını söylemiş ve sözünü insanları ve olayları etkilemek için astroloji ve yıldız falcılığını meslek edinen ya da ilm-i nücûm, ilm-i ahkâm-ı nücûm ve takvim yapma gibi hususlarda uzman olan müneccimlere getirmiştir. Müneccimlerin yaşadıkları dönemin astronomi ve meteoroloji bilgilerinden yararlanarak yağmurun ne zaman ve ne kadar yağacağına dair verdikleri haberler ve bazı bulgulardan hareketle kişinin ölümüne dair verdikleri haberler kıyas, gözlem ve deneylere dayalı tecrübî haberler olduğu için gayb bilgisi sayılmazlar. Herhangi bir delil ya da karineyle elde edilen ilim gayb bilgisi değildir. Bu tür haberler zandır. Zan ise asla ilim olamaz.⁸⁶

120

3.3. Kemalpaşazâde'nin En'âm suresi 6/59. Ayetinde Geçen "Mefâtühu'l-gayb" Kavramını "Muğayyebat-ı Hams" ile İrtibatlandırması

Kemalpaşazâde, gayb konusunda üzerinde en çok yorum ve tartışma yapılan En'âm suresi 6/59. ayette zikri geçen "Mefâtühu'l-gayb" kavramının Lokman Suresi 31/34. ayette ifade edilen "Muğayyebat-ı Hams" kavramına içeriğiyle mutabık olup olmaması konusunu ele almıştır. Bu hususun anlaşılmasını En'âm suresi 6/59. ayetin anlaşılmasına bağlı kılmıştır. Söz konusu ayet şudur: وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ "Gaybın anahtarları O'nun katındadır. Onları ancak O bilir."⁸⁷

Kemalpaşazâde, öncelikli olarak ayetteki الْغَيْبِ مَفَاتِحُ/mefâtihu'l-gayb kavramının dilbilimsel tahlilleri üzerinde durmuştur. Müfessirler, مَفَاتِحُ/mefâtiḥ lafzının bilgilerin saklandığı mekan manasına olan مَفْتَحٌ/meftah kelimesinin çoğulu ve anahtar manasına مِفْتَاحٌ/miftah kelimesinin çoğulu olmasına cevaz vermişlerdir. Zemahşerî'nin yer verdiği مَفَاتِحُ الْغَيْبِ/mefâtihu'l-gayb şaz kıraatine ve İbn Ömer'in (r.a) rivayet ettiği مَفَاتِحُ الْغَيْبِ خَمْسَةٌ "gaybın anahtarları beştir." Hadisinin delaletleriyle ikinci ihtimal yani En'âm suresi

⁸⁵ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/257.

⁸⁶ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-gayb", 1/258.

⁸⁷ el-En'âm 6/59.

6/59. ayetteki kavramın “gaybın anahtarları” anlamında olmasını belirleyici kılmaktadır. Mefâtihu'l-gayb'ın manası, kendisiyle gayba istidlal olunan şeyler demektir. Zeccâc, (ö. 311/923) bu ayetin manasını “*Gayb ilmine ulaşmak Allah katındadır.*” şeklinde açıklamıştır.

Bütün bu açıklamaların sonucunda İbn Ömer'in rivayet ettiği hadisin manası “anahtarları Allah katında olan gayb beştir.” Yani sadece Allah'ın bildiği gaybın anahtarları beştir. Yoksa “mutlak olarak gaybın anahtarları beştir” demek değildir.⁸⁸

Mugabbeyât konusunun daha iyi anlaşılması için Lokman suresindeki ilgili ayetin sebep-i nüzulüne⁸⁹ de değinen Kemalpaşazâde, Buhârî'nin İbn Ömer'den rivayet ettiği hadisede de yer vererek ayette ifade edilen hususlarla Hz. Peygamber'in hadisinde söylediklerinin anlamca mutabık olduğunu söylemiştir.⁹⁰

Kemalpaşazâde, Kurtubî'den naklen tıp alanında uzman kişilerin tecrübelerine dayanarak ana rahmindeki çocuğun cinsiyetini bilmelerinin, astronomi ve matematik ve gök bilimlerine dayanarak ay ve güneş tutulmasını önceden haber vermenin mümkün olduğunu söylemiştir. Bu bilgi tecrübe ve bazı dış kanıtlara dayandığı için gayb bilgisi alanına girmez. Bu tecrübeler zorunlu bilgi olmadığından bu tür haberleri verenlerin küfrüne hüküm verilemeyeceğini bildirmiştir. Dolayısıyla tecrübenin yanılma ihtimali olması sebebiyle bu yolla elde edilen bilgi ayetin mefhumuna muhalif görülmemektedir.

3.4. Gayb Bilgisinin Korunması

Kemalpaşazâde, Kur'an-ı Kerim'in nüzul döneminde gayb bilgisi

⁸⁸ İbn Kemâl Pâşâ, “*Risâle fi Tahkiki'l-gayb*”, 1/260-261.

⁸⁹ Rivayetlere göre badiye ehlinde den Vâris b. Amr Hz. Peygamber'e gelerek: “Beldemizde kıtlık var, yağmur ne zaman yağacak? Eşimin yanından hamile olduğu halde ayrıldım, o ne doğuracak? Nerede doğduğumu biliyorum fakat nerede öleceğim? Bugün ne çalıştığımı/kazandığımı biliyorum, yarın ne kazanacağım? Kıyamet ne zaman olacaktır?” diye sorular sorar. Bu sorular üzerine Lokman suresi 34. ayet nazil olur. Sonra Hz. Peygamber ‘Kıyameti soran nerededir?’ der. Vâris b. Amr ‘buradayım’ deyince kendisine bu ayeti okur.”

⁹⁰ Abdullah b. Ömer'den nakledildi ki Hz. Peygamber şöyle buyurdu: “Gaybın anahtarları beştir ve bunları Allah'tan başkası bilemez: Yarın ne olacağını Allah'tan başkası bilemez. Rahimlerin ne eksilttiğini Allah'tan başkası bilemez. Yağmurun ne zaman yağacağını Allah'tan başkası bilemez. Hiçbir can nerede öleceğini bilemez. Kıyâmetin ne zaman kopacağını Allah'tan başkası bilemez.” Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî* (Riyad: Beytül'Efkari'd-Devliyye, 1998), “Tefsir, 31.

konusunda kendilerine çokça müracaat edilen *arrâf*, *kâhin* ve *müneccim* gibi isimlerle anılan kimselerden alınan bilgilerin gayb bilgisi olup olmadığına da temas etmiştir. Cahiliye toplumunda kehanetin önemli bir yeri olduğundan insanlar özellikle gelecekle ilgili gayb bilgilerine ulaşmak için kâhinlere başvurur, onlardan öğrendikleriyle hayatlarını düzenlerdi. Kâhinler, elde ettikleri bilgileri cin ve şeytan gibi varlıklar vasıtasıyla aldıklarını iddia ediyorlardı.

Kemalpaşazâde, gayb konusunda bütün ihtimalleri değerlendirdiği için bu konuda Müslim'in Hz. Aş'e'den naklettiği bir rivayete yer vermiştir. Bazı insanlar Hz. Peygamber'e kâhinler hakkında soru sordular, O da: "Onların söylediğinin bir kıymeti yoktur" diye cevap verdi. Onlar "Ya Rasülellah, onlar bazen bir şey söylüyorlar, o da gerçek oluyor" dediler. O zaman Hz. Peygamber şöyle buyurdu: "İşte o doğrudur. Cinler o sözü yakalıyorlar ve kendi dostlarını (kâhinler) kulağına fısıldıyor. O da hak söze yüzlerce yalan katıyorlar."⁹¹

Bu rivayeti dikkate alan Kemalpaşazâde, gaybî bilgi alanını ilgilendiren bazı bilgilerin, cin ve şeytanlar tarafından çalınabileceğine dair hususlara değinmiştir. Bu bağlamda konuyla ilgisi olan Saffât suresi 37/6-10. ayetlerini tahlil etmiştir.

إِنَّا زَيْنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِزِينَةِ الْكَوَاكِبِ
"Biz yakın semayı yıldızların (melekler)
güzelliğiyle bezedik." وَحَفِظْنَا مِنْ كُلِّ شَيْطَانٍ مَارِدٍ
"Ve (onu) her türlü isyankâr şeytanî
güce karşı koruduk." لَا يَسْمَعُونَ إِلَى الْمَلَأِ الْأَعْلَى وَيُقَذَّفُونَ مِنْ كُلِّ جَانِبٍ دُحُوراً وَلَهُمْ عَذَابٌ
□ وَاصِبٌ "Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler, (bölgeden) uzaklaştırmak için
üzerlerine her yönden atış yapılır; ayrıca onlar (âhirette de) bitmez bir azaba
çarptırılacaklardır." إِلَّا مَنْ خَطِفَ الْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُ شِهَابٌ ثَاقِبٌ
"Ancak, (o yüce topluluktan) bir bilgi kırıntısı kapan olursa onu da delip geçen bir ışık topu kovalar."⁹²

Ayetteki mele-i a'lâ, dünyaya göre yücelerde bulunduğu kabul edilen, ayrıca mânevî mertebeleri de yüksek olan melekler için kullanılan bir deyimdir. Kemalpaşazâde, bu ayetlerde Allah'ın "gökyüzünün ziyneti" olarak nitelendirdiklerinin melekler olduğunu ve onların gökyüzünü şeytanlardan ve cinlerden koruduğunu söylemiştir. Bu ayetlerde, olağan üstü niteliklere sahip olduklarına inanılan kâhinlerin semavî güçlerden bilgi aldıkları yolundaki inançların asılsız olduğuna dikkat çekilmiştir. Yine

⁹¹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc *el-Câmi 'u's-şâhih* (Riyad: Dârü's-Selâm, 1999) . "Selam", 123.

⁹² es-Saffât 37/6-10.

cinlerin ve şeytanın Allah'ın yarattığı ve en yakın göğü muhafaza etmek için yerleştirdiği meleklerden birtakım bilgileri (vahyi) alma teşebbüsünde bulduklarının altı çizmekte, cinlerin ve şeytanların buradan uzaklaştırılması için melekler tarafından "şihâb/isabet ettiği şeyi delip geçen ateş toplarıyla kovalanıp uzaklaştırılacağı yani gayb bilgisine ulaşmayacakları bildirilmiştir.

Kemalpaşazâde, cinler ve şeytanların Hz. Peygamber'in bi'setinden önce meleklerden bazı bilgileri aldıklarını bazı zamanlarda alevli ateşe maruz kalırken kimi zaman da bundan kurtulduklarını, ancak Hz. Peygamber'e nübüvvet vazifesi verildikten sonra semanın daha sıkı korunduğunu hiçbir bilgiye ulaşamadıklarını hadislerden ve farklı rivayetlerden özetleyerek nakletmiştir.⁹³

Kemalpaşazâde, bu konuda Cin suresi 72/8-10. ayetleri de zikreder. *وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مَلَأَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا* "Doğrusu biz (cinler topluluğu, meleklerin sözünü dinlemek, onlardan bazı bilgiler almak için) semayı yokladık da, onu çok kuvvetli bekçiler(melekler) ve şihapla (isabet ettiği yeri yakıp geçen) doldurulmuş bulduk." *وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْمَعُ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا* "Halbuki biz daha önce (Peygamberin gönderilmesinden önce) göğü dinlemek için onun oturulabilecek yerlerinde otururduk; fakat şimdi kim dinlemek isterse kendisini gözetleyen bir alev topuyla karşılaşüyor." *وَأَنَا لَا نَدْرِي أَشَرٌّ أُرِيدُ بِمَنْ فِي الْأَرْضِ أَمْ أَرَادَ بِهِمْ رَبُّهُمْ رَشَدًا* "Yeryüzündekiler hakkında bir kötülük mü murat edildi yoksa rableri onlar için bir iyilik mi diledi. Bilmiyoruz?"⁹⁴

Bu ayetler, cinlerin ve şeytanların gaybı bilmediklerine delalet etmektedir. Allah'ın dilemedikçe ne insan, ne melek, ne cin ne şeytan hiçbir varlık gayb ilmine ulaşamaz. Kehanet, astroloji ve büyücülük gibi insanları ve toplumu ifsat eden kötü amaçlar için vahye ve gayb bilgisine ulaşmaya yeltenenlerin engellendiğini ifade etmektedir.

3.5. Gayb-Keramet İlişkisi

Kemalpaşazâde, insan dışı varlıklar olan cinlerin ve şeytanların gayb bilgisine ulaşmalarının imkan dahilinde olmadığını farklı ayetler ve rivayetlerle ifade ettikten sonra kelam mezhepleri arasında tartışılan konulardan biri olan kelamet ile gayb bilgisi arasındaki ilişkiye de temas etmiştir.

Bu konuyu "mes'ele" başlığı altında inceleyen Kemalpaşazâde,

⁹³ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/267-269.

⁹⁴ Cin 72/8-10.

Zemahşerî'nin Cin suresi 72/26-27. ayetlerine dayanarak kerametın mümkün olmadığını söylediğini bildirmiştir. Zemahşerî'ye göre *أَلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ* *عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَىٰ غَيْبِهِ أَحَدًا* "Gaybı O bilir, gizlisini kimseye açmaz; ancak elçilerden, razı oldukları hariç..." ayetlerinde "Allah'ın razı olduğu elçiden" maksat sadece peygamberlerdir. Allah'ın kendilerinden razı olduğu diğer kullar gayb bilgisine muttali olacak bir seviyede değillerdir. Çünkü kendilerine keramet isnat edilen kimseler Allah'ın razı olduğu kimselerden olsalar da rasül/peygamber değildir. Zemahşerî'nin bu söyledikleri Allah'ın veli kulları için kerametın iptaline delalet etmektedir.⁹⁵

Kemalpaşazâde, Zemahşerî'nin kerameti iptal eden bu yaklaşımına doğrudan cevap verme yerine, *Keşşâf* şarihlerinden İbnü'l-Müneyyir'in (ö. 683/1284) *el-İntisaf* isimli haşiyesinde Zemahşerî'ye yönelttiği tenkitleri nakletmeyi tercih etmiştir. İbnü'l-Müneyyir'e göre Zemahşerî'nin kerameti reddetmesi tutarlı değildir. Çünkü onun bu konudaki iddiası umumi, getirdiği delil hususidir.⁹⁶

124

Gayb-keramet ilişkisi konusunda Beyzâvî (ö. 685/1286) ise şunları söylemiştir: Cin suresi 72/27. ayetteki *أَلَّا مَن ارْتَضَىٰ مِن رَّسُولٍ* kısmındaki "rasül" ifadesiyle maksat meleklerdir. Evliyanın keramet olarak mugeyyebata muttali olarak gaipten haber vermeleri ancak meleklerden aldıkları bilgilerle. İnsanlar ahiret ile ilgili bilgilerini peygamberlerden öğrendikleri gibi, veli kullar da gayba dair bilgileri meleklerden alırlar.⁹⁷ Beyzâvî, bu yaklaşımıyla kelamet konusunda mu'tezileyle ehlişünnet arasında ara bir formül geliştirdiği anlaşılmaktadır.

Kemalpaşazâde, gayb-keramet ilişkisi bağlamında Zemahşerî'nin yaklaşımına açık bir tenkit getirmese de Beyzâvî'nin yaklaşımını eleştirmiştir. Beyzâvî'nin söz konusu ayette açıklama olarak önce "Allah'ın dilediği peygamberlerine ilminden bir kısmını mucize olması için bildirdiğini" söyleyip daha sonra aynı ayette elçiyi "melekler" olarak açıklaması bir çelişki ve tutarsızlıktır.⁹⁸

Gayb bilgisi ve keramet konusunda farklı görüşleri nakleden Kemalpaşazâde, bu konuda kendisi açık bir ifadede bulunmasa da "bu

⁹⁵ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/267-277.

⁹⁶ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/267-277.

⁹⁷ Nâsırüddîn Ebû Saïd Abdullâh b. Ömer el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzil ve esrâru't-te'vil* (Beyrut: Dâru Sâdır, 2004), 2/1104; İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/267-278.

⁹⁸ İbn Kemâl Pâşâ, "Risâle fi Tahkiki'l-Gayb", 1/267-278.

risalede anlattıklarımızı iyi anlaşılırsa gayb-keramet ilişkisi hakkında söylenen “kıyl-ü kâl” bertaraf olur.” demek suretiyle gayb bilgisinin ancak Allah’Teâlâ’ya ait olduğunu, bu konudaki tartışmaların “kıyl-ü kâl” kabilinden tutarsız görüşler olduğunu söylemiştir.⁹⁹ Aslında bu ifadeleriyle Zemahşerî’ye yaklaştığını da söylemek mümkündür.

Sonuç

Kemalpaşazâde, müfessir ve fakih kimliğiyle gayb konusunu ele aldığı bu risalesinde ayetlere dilbilimsel yorumlarla yaklaşarak, Hz. Peygamber’in hadislerinden ve müfessirlerin Kur’an-ı Kerim’deki gaybla ilgili ayetlerine getirdikleri yorumlardan istifade ederek sağlıklı sonuçlara ulaşmaya çalışmıştır. Kendi analiz ve sentezlerini konuya teksif erden Kemalpaşazâde, öncelikle gaybın kuşatıcı tanımını yapmış, delile bazı kanıt ve emarelere dayanılarak elde edilen bulguların gayb bilgisi olamayacağını hükmetmiştir. İlim, bir şeyi bütün yönleriyle tam olarak bilmek olduğundan gayb bizatihi Allah’a mahsustur. Birtakım deliller, tecrübeler ve emarelerle ulaşılan bilgiler zan ve ihtimale dayandığı için gaby bilgisi olarak değerlendirilemez.

Gayb konusunu tarihsel bağlamıyla da değerlendiren Kemalpaşazâde, cahiliye döneminde cinler vasıtasıyla gayb bilgisine ulaştıklarına inanılan kahinlerin, arrâfların ve müneccimlerin verdikleri haberlere inanmanın insanı küfre götüreceğini söylemiştir. Hz. Peygamber’in nübüvvetiyle birlikte şeytan ve cinlerin göklerdeki meleklerden bilgi almasının yollarının tamamen kapandığını Buharî ve Müslim’den yaptığı nakillerle ve müfessirlerin Sâffât suresi ile Cin suresindeki ilgili ayetlere yaptıkları yorumlarla ispatlamıştır.

Kemalpaşazâde, ilâhî bilgi ile insan bilgisi arasındaki büyük farkı ortaya koymuş, mugayyebât-ı hams ile kastedilen bilginin sadece Allah’a mahsus olduğunu, insanın bu bilgi alanına ulaşmasının mümkün olmayacağını, bazı bulgularla elde edilen bilgilerinde hata ve zan ihtimali olduğundan ilim olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulamıştır.

Kaynakça

Abdülbakî, Muhammed Fuad. *el-Mu’cemü'l-müfehres li-elfâzi'l-Kur’ânî'l-Kerîm*.

Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2001.

Ağbal, Davut. “Nüzûl Ortamındaki Tarihî Veriler Işığında Lokman Sûresi 34.

Âyet ve Mugayyebât-ı Hamseye Farklı Bir Yaklaşım”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (Nisan/2023), 168-195. <https://doi.org/10.31121/tader.1232821>

Akay, Hasan. *İslami Terimler Sözlüğü*. İstanbul: İşaret Yayınları, 2005.

Albayrak, Halis. *Kur’ân’da İnsan-Gayb İlişkisi*. ed. A. Ali Ural. İstanbul: Şule

⁹⁹ İbn Kemâl Pâşâ, “Risâle fi Tahkiki'l-Gayb”, 1/267-278.

Yayınları, 1993.

Apak, Adem. *Kur'an'ın Geliş Ortamında Arap Toplumu (Sosyal, Kültürel ve İktisadî Hayat)*. İstanbul: Kuramer, 2020.

Başoğlu Tuncay. (ed.). *Temel İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Beydâvî. *Muhtasar Beydâvî Tefsiri (Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil)*. çev. Şadi Eren İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.

Beyzâvî, Nâsırüddîn Ebû Saîd Abdullâh b. Ömer. *Envâru't-tenzîl ve esrâru't-te'vîl*. Beyrut: Dâru Sâdır, 2004.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buharî*. Riyad: Beytü'l-Efkari'd-Devliyye, 1998.

Cevzî, Ebü'l-Ferac Cemâlüddin Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi ilmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1987.

Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerif. *et-Ta'rîfât*. thk. Muhammed Siddik el-Minşâvî Kahire: Dâru'l-Fudeyle, ts.

Çağrıçı, Mustafa. "Gıybet" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. "Gayb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Cilt 13. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Çelebi, İlyas. *İslâm İnançında Gayp Problemi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Yayınları, 1996.

Demir, Halis - Kemal Çatılı. "İbn Kemal Üzerine Yapılmış İlmî Çalışmalar", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (Haziran 2019).

Demirbaş, Servet. "Kemalpaşazâde Şemseddîn Ahmed'in Tefsirinde Dilbilimsel Yaklaşımları-Fâtîha Sûresi Örneği-" *Kemalpaşazâde Felsefe-Din- Edebiyat Araştırmaları II*. ed. Murat Demirkol vd. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Demirbaş, Servet. "Kur'an-ı Kerim'de Müstesnâ Munkatı' Üslûbu ve Meâllere Yansımaları". *Amasya İlahiyat Dergisi – Amasya Theology Journal*, Haziran / June 2021.

Demirbaş, Servet. *Osmanlı Tefsir Geleneğinde Konulu Tefsir - el-Midhatü'l-kübrâ Örneği-*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2023.

Diñç, Ömer. "Osmanlı Tefsir Geleneği Çerçevesinde İbn Kemal Paşa'nın Gayb Ayetleri Hakkındaki Yorumları -Risâle fî Tahkîki'l-Gayb Özelinde Bir İnceleme". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (Nisan/April 2021), 426-461. <https://doi.org/10.31121/tader.863624>

Ebü'l-Ferac, İbnü'l-Cevzî, "Gayb". *Nüzhetü'l-Ayüni'n-Nevâzir*. Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421/2000.

el-İsfehanî, Rağîb. *Müfredât / Kur'an Kavramları Sözlüğü*. çev. Abdulbaki Güneş

- / Mehmet Yolcu. İstanbul, Çıra Yayınları 3.Baskı, 2012.
- Elmalılı. Muhammed Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.
- Ertürk, Mustafa. *Metin Tenkidi Prensipleri Açısından. Sahih-i Buhari'deki Bazı Fiten Hadislerinin Değerlendirilmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi 1995.
- Ezheri, Ebu Mansûr Muhammed. *Tezhîbü'l-lüga*. nşr. Abdulazim Mahmud, Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Feyzü'l-Furkan: Kur'an- Kerim ve Açıklamalı Meali. çev. Hasan Tahsin Feyizli. İstanbul: Server İletişim, 2007.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Yakub. *Kâmusu'l-Muhit*. Dimeşk: Müessesetü'l-Risale, 1998.
- Gülverdi, Selim. "Mâtürîdî'nin Gayb Meselesine Bakış". *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/2 (2019).
- Hatiboğlu, Said. "Kur'an ve Sünnet Işığında Hz. Peygamber'in Gayba Muttali Olması Meselesi". *Kur'an ve Tefsir Araştırmaları-V (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I) Tartışmalı İlmî Toplantı*. ed. Bedrettin Çetiner. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- İbn Faris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed. *Mu'cemü mekâyisi'l-lüga*. nşr. Abdusselam Muhammed Harun Beyrut: Daru'l-Cil, 1991.
- İbn Kemâl Pâşâ. "Risâle fî Tahkîki'l-Gayb". *Mecmûu' resâili'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş vd. 8 Cilt. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemâl Pâşâ. *Mecmûu' resâili'l-allâme İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş vd. İstanbul: Dâru'l-Lübâb, 2018.
- İbn Kemâl Pâşâ. *Tefsîru İbn Kemâl Pâşâ*. thk. Mahir Edip Habbuş. İstanbul: el-Mektebetü'l-İrşâd, 2018.
- İbn. Manzûr, Cemalüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdir, 1991.
- Kurtubî. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Levent, Ethem. "Kur'an-ı Kerim'de Gayb Bilgisi-I". *Diyanet İlmî Dergi [Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi]* 13/1 (1974), 17-18;
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'an Tercümesi I-XVII*. çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Mâtürîdî. Ebû Mansûr Muhammed. *Te'vilâtü Ehli's-Sunne*. tah. Mecdi Basellum, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 2005.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça-Türkçe Sözlük* İstanbul, Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-Sahîh*. ter. Ahmed Davudoğlu. İstanbul: Rihle Yayınları 2017.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *el-Câmi'u's-sahîh*. Riyad: Dâru's-Selâm,

1999.

- Özgen, Emine. "Gayb Penceresinden Mugayyebât-ı Hamseye Yaklaşım". Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2022.
- Polat, Fethi Ahmet. Kuran Ayetleri Işığında Gayb Bilgisi ve Mugayyebatı Hams (Beş Bilinmeyen). *Bakü Devlet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmuası* 1/2 (2004).
- Râzî, Fahreddin. *Tefsir-i Kebîr / Mefâtihu'l-Gayb*. Çev. Suat Yıldırım, Lütfullah Cebeci / Sadık Kılıç / Sadık Doğru. İstanbul: Huzur Yayınları, 2002.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmiu'l-Beyân An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân / Taberî Tefsiri*, çev. Kerim Aytekin / Hasan Karakaya. İstanbul: Hisar Yayınları, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*, çev. Molla Mehmedoğlu Osman Zeki. İstanbul: Yunus Emre Yayınları, 1982.
- Topaloğlu, Bekir/ Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. Ankara: İSAM Yayınları 2009.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Haka'iki Gavâmizi't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekavîl fî Vücûhi't-Te'vîl*, çeviri: Ahmet Alim / Nedim Yılmaz / Mehmet Erdoğan vd. İstanbul: TYEKB Yayınları 2018.

Hz. Muhammed'in Liderliğinde Öne Çıkan Manevi Değerler*

Fazilet Seçil KALYONCU

Ankara Üniversitesi/Ankara University
Sosyal Bilimler Enstitüsü/Social Sciences Institute

Doktora Öğrencisi/Ph.D. Student

secilbicenturk@gmail.com

ORCID: 0000-0001-2345-6789

Öz

Liderlik ve maneviyat son yılların önem verilen, araştırılan başlıca konularındandır. Maneviyattan yoksun klasik reçetelerin liderlikte kalıcı başarıya ulaştırmadığı anlaşılmıştır. Çünkü liderlik sadece uygun stratejileri hayata geçirmek, bazı becerilere sahip olmak ve diğerlerinden farklı olmakla yürütülen bir süreç değildir. Maneviyat; inancı, dini, kültürü, geleneği de içine alan geniş bir kavram olduğu için tüm yaşamda başarıya götüren anahtar niteliğindedir. Hz. Muhammed gerek peygamberliğinde gerekse tüm yaşamında maneviyatı ön planda tutmuştur. Çalışmanın konusu; liderliğe manevi bakış açısıyla yaklaşım, Hz. Muhammed'in liderliğinde öne çıkan temel manevi değerleri araştırmak üzerinedir. Bu bağlamda çalışmanın amacı, manevi değerleri özüne yerleştiren Hz. Muhammed'in, liderlikle ilgili hususlarda Allah'ın da yardımıyla sağladığı kalıcı başarıları gözlemlemektir. Bu nedenle Hz. Muhammed'in liderliği esnasında öne çıkan manevi değerlere, yaşanmış olaylardan örnekler sunulurken yer verilmiştir. Çalışma için nitel araştırma yapılmış, doküman incelemesi yöntemi kullanılmıştır. Bu araştırma disiplinler arası bir alanı kapsadığından, Kur'an-ı Kerim, hadis kaynakları, İslam tarihi kitapları, Arapça ve Türkçe sözlükler, sosyal psikoloji kaynakları, din psikolojisi kaynakları, din sosyolojisi kaynakları taranmıştır. Çalışma iki ana bölüm ve sonuçtan oluşmuştur. Genel bir girişten sonra ilk bölüm liderlik ve maneviyatı kavramsal olarak ele almıştır. İkinci

* Bu makale yazım aşamasında olan "Liderliğe Manevi Yaklaşım" adlı doktora tez çalışmasından türetilmiştir.

İntihal Taraması/Plagiarism Detection: Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Fazilet Seçil Kalyoncu).

Geliş/Received: 31 Ocak/January 2024 | **Kabul/Accepted:** 18 Mart/March 2024 | **Yayın/Published:** 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Fazilet Seçil Kalyoncu, Hz. Muhammed'in Liderliğinde Öne Çıkan Manevi Değerler, Danisname 8 (Mart/March 2024), 129-161 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843438>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

bölüm Hz. Muhammed'in liderlik yansımalarında manevi değerleri açıklamıştır. Bu değerler olumlu bakış açısı, içtenlik, barış, vicdan, bilgelik, güven, denge, vatanseverlik, takva, doğruluk, azim ve sevgi olarak özetlenebilir. Sonuç bölümünde ise liderlikte maneviyatın öneminden bahsedilmiş, insanlığa örnek olan Hz. Muhammed'in yaşamında her konuda manevi değerlerle hareket ettiği vurgulanmıştır. Bu bağlamda maneviyat, liderlikte başarıya götüren bir güç olarak değerlendirilmiştir. Sonuç olarak bu çalışma, Hz. Muhammed'in liderliğinde öne çıkan manevi değerleri, yaşanan olaylardan sentezleyerek ortaya koymuştur.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Hz. Muhammed, Liderlik, Maneviyat, Manevi Değerler

Prophet Mohamed's Prominent Spiritual Values Regarding His Leadership Abstract

Leadership and spirituality are among the main topics that have been given importance and researched in recent years. It has been understood that classical prescriptions devoid of spirituality do not lead to permanent success in leadership. Since leadership is not just a process of implementing appropriate strategies, having certain skills and being different from others. Spirituality is the key concept to success in all of life because it includes faith, religion, culture and tradition. Prophet Mohamed prioritized spirituality both in his prophecy and in his all life. The subject of the study is to approach leadership from a spiritual perspective and explore the spiritual values that were prominent in the leadership of Prophet Mohamed. In this context, the study aims to observe the lasting achievements of the Prophet Mohamed with the help of Allah in terms of leadership. In the study, the spiritual values that emerged throughout Mohamed's life are presented by giving examples from real life events. Qualitative research was conducted for the study and document analysis method was used. Since this research covers an interdisciplinary field, the Holy Quran, hadith sources, Islamic history books, Arabic and Turkish dictionaries, social psychology sources, psychology of religious sources, and sociology of religion sources were reviewed. The study consists of two main parts and conclusion. After a general introduction, the first chapter covers method and spirituality conceptually. The second part explained the spiritual values in the leadership reflections of Prophet Mohamed. These values can be summarized as positive perspective, authenticity, peace, conscience, wisdom, trust, balance, patriotism, piety, truthfulness, perseverance and love. In the conclusion, the importance of spirituality in leadership is mentioned and it is emphasized that Prophet Mohamed, who is an example for humanity, acted with spiritual values in every aspect of his life. In this context, spirituality is considered as a force that leads to success in leadership. As a result, this study synthesized the spiritual values that came to the fore in the leadership of Prophet Mohamed from the incidents that took place.

Keywords: Psychology of Religion, Prophet Mohamed, Leadership, Spirituality, Spiritual Values

Summary

Leadership and spirituality have been among the most important and most researched topics in the last few years. It has been understood that classical recipes without spirituality do not lead to lasting success in leadership. Leadership is not just

a process of implementing appropriate strategies, having certain skills, and being different from others. Leadership is the art of influencing and persuading people to work together toward a common goal. Leaders who can do this successfully have certain qualities: These people are intelligent, determined, balanced, sincere, communicative, patient, energetic, sociable, fair, cooperative, motivating, self-confident, decisive, and visionary. Leaders with these characteristics need to manage the process well while realizing their goals together with the group. Guiding, motivating, determining activities, and creating a vision are processes that leaders need to handle. While implementing these processes, they show typical leadership behaviors. In general, there are two types of leadership behaviors. Democratic Leadership and Autocratic Leadership. The democratic leader shares with group members in making decisions, using power, and doing the work. Democratically led groups tend to be very cooperative, and working together makes them productive. In autocratic leadership, decisions and power are concentrated in the leader's hands. The leader makes and implements decisions alone, especially in critical situations, in limited time, and in matters that require expertise. Since only the leader's decision is implemented within the group, the motivation of the members fluctuates. Cooperation is low. A democratic leader can reassure members, while an autocratic leader can instill fear. Prophet Mohamed was often a democratic leader and sought the opinions of his companions. This is related to his spiritual perspective in leadership. As spirituality is a broad concept that includes religion, values, and culture. It is a phenomenon related to people's conscience. It is a force that comes from within and includes intrinsic values. Spirituality plays a major role in the human search for meaning. When a leader guides his/her followers from a spiritual point of view, is sharing and cooperative, it reinforces their sense of trust.

Qualitative research was conducted for the study and document analysis method was used. Since this research is interdisciplinary, Holy Quran, Hadith sources, Islamic history books, Arabic and Turkish dictionaries, social psychology sources, psychology of religion and sociology of religion were reviewed. The study consists of two main chapters and a conclusion. The first chapter starts with a general introduction and then discusses Leadership and Spirituality conceptually. The second part explains the spiritual values in the leadership reflections of the Prophet Mohamed. These values can be summed up as positive outlook, sincerity, peace, conscience, wisdom, trust, balance, patriotism, piety, truthfulness, perseverance, and love. His participation in the "Unity of the Righteous" before his prophetic mission, his fair method of arbitration in the placement of the Al-Hajar Al-Aswad (black stone), and the entrustment of trade to him show that he lived by internalizing spiritual values. After his prophethood, his establishment of a culture of peace, his enactment of the Muakhat (Brotherhood Law), his doing things with love rather than fear, his construction of the Masjid al-Nabawi together with the Companions, his balanced and consistent behavior, his not turning back from his goal of spreading Islam despite many offers, his determination and sincerity show that he lived with spiritual values. In the conclusion section of the study, the importance of spirituality in leadership was mentioned and it was emphasized that the Prophet Mohamed, who was an example for humanity, acted with spiritual values in every aspect of his life. In this context,

spirituality was evaluated as a power that is the source of success in leadership.

Prophet Mohamed set an example for humanity by doing good, right, beautiful, and beneficial deeds. He also guided the society in every sense by avoiding bad, wrong, ugly, and harmful deeds and preventing them from being done. He has led humanity especially in goodness. The reason is that goodness is the totality of the values that make human beings human. As a result, this study synthesizes the spiritual values that came to the fore in the leadership of Prophet Mohamed by synthesizing them from the events that took place.

Giriş

İnsanoğlu doğası gereği birbirine yakındır ve birbiriyle sürekli etkileşim içinde bulunur. Sosyal ortamlar gerçek liderlerin doğduğu alanlardır. Çünkü bu ortamlarda başkalarını yönlendirmek ve sosyal düzeni sağlamak sıkça gerçekleşen bir durumdur. Liderliğin en çok var olduğu ortamlar aile, okul, iş, arkadaş gibi topluluklardır. Bu alanlarda çoğu zaman başarılı bir lidere ihtiyaç doğar. Lider kendiliğinden de ortaya çıkabilir, insanlar tarafından da seçilebilir. Başarılı lider her renkten fikri, davranışı ve insanı ortak amaç için bir araya getirip yönlendirebilen bir kılavuzdur. Bu nedenle liderlik konusu önemlidir. Diğer önemli konu da maneviyattır. Olumlu bakış açısı sağlayan, hoşgörüyü olaylara yaklaşmayı kolaylaştıran ve durumları anlamlandırmayı sağlayan güç maneviyattır. Maneviyat öze yolculuktur ve sadece liderlik hususunda değil, tüm yaşamda insana güç veren bir olgudur. Bu nedenle liderlikte manevi değerlerin önemi son derece belirgindir. Liderlik sürecinde manevi değerlerle hareket etmek kişilerin tutumlarının olumlu yönde etkilenmesini, uyma davranışının gerçekleşmesini ve grup bilincinin doğmasını sağlar.

Hz. Muhammed sayısız sıkıntılar yaşamış, olumlu bakış açısı ve maneviyatı sayesinde yaşadığı tecrübelerden hikmetler çıkartmıştır. Bu tecrübeler liderlik vasıflarını da geliştirmiştir. Kendisi toplumda; inanç, coğrafya, ekonomi ve siyasi açıdan büyük bir dönüşüm gerçekleştirmiştir. Bu kalıcı dönüşüm; liderlik vasıfları, manevi değerleri ve Allah'a olan güveni sayesinde olmuştur. Hz. Peygamber barış odaklı, manevi değerler temelinde adil bir yönetim sağlamış, birlik ve beraberliğe dayanan bir devlet kurmuştur. Devletin kurulmasıyla toplumda düzen, huzur, iş birliği ve sevgi tesis olmuştur. Manevi bakış açısı hem liderlik sürecinde hem toplumsal düzenin devamında önemli rol oynamıştır.

Liderlik ve Maneviyat

Liderlik

Liderlik Tanımı

Her alan liderliği kendi bakış açısıyla farklı anlamlandırmıştır (Güçlü, 2016). Çünkü bu kavram geniş yelpazede açıklanan bir kavramdır. Bazı araştırmacılar liderliği tanımlarken ilham verici özelliğinden bahsetmiş, bazıları ise beceri ve yetenek noktasına vurgu yapmıştır. Bennis (1989) liderliği güzelliğe benzetmiş, tanımlanması zor ama fark edilmesi kolay diye belirtmiştir.

Liderlik alanlara göre farklı algılar oluşturur. Covey'e (2013) göre liderlik; insanların içlerinde var olan öze ait değerleri ve potansiyeli ortaya çıkarıp onlara esin kaynağı olmaktır. Lider; kişilerin kendilerinde var olan gücü fark etmelerini sağlar, onlara yol gösterir ve ilham verir. Özdoğan'a (2010:185) göre liderler; vasıfları ve geniş perspektifleri sayesinde, grubun oluşturduğu müşterek değer ve amaçlara uygun olarak, kişilere ilham verirler. Bilgi ve yetenek sahibidirler, diğerlerinin örnek aldığı kişilerdir, yani izleyenlerden farklıdır. Kongar'a (1994:16) göre ise önder, zorluklara karşı insanlara iyimserlik duygusu aşıl原因an kişidir. Bunun yanında Türker (2004:11), liderlik tanımına ikna etme yeteneğini, karizmayı, strateji becerisini ve güçlü bir karakteri de ilave etmiştir. Liderin takipçilerine ilham verme ve onları motive etme gibi soyut manada temel görevleri varken, amaçlara ulaşabilmek için etkin faaliyette bulunma gibi daha somut görevleri de mevcuttur. Lider grup içindeki görevleri belirler, performansı değerlendirir, yetki verir, gerektiğinde krizlere müdahale eder, sorunları çözer, grup içi etkileşimi sağlar ve toplu iletişimi yönetir. Yönetim işinde kendisine yardımcı olan kişi veya kişiler olabilir.

Liderlik Süreci

Liderlik süreci aşağıda belirtilen basamaklarda toplanmıştır.

- Etkileme ve yol gösterme: Lider kişilere ilham verir, onlara süreç içinde kılavuzluk eder.
- Ortak amaçlar ve vizyon: Lider, grubun ana hedefine uygun olan ortak misyonu ve geleceğe dair uygulanabilir hedefleri belirler.
- Görevsel faaliyetler: Lider; iş planı, yetkilendirme, adil görev dağılımı, performans değerlendirme gibi süreçleri yönetir.
- Grup içi etkileşim: Dikey ve yatay iletişim kanallarını koordine eder. Sağlıklı iletişimin sürdürülmesini sağlar. Açık iletişim modelini kullanır.

- Ortak değerler ve güdüleme: Grubun kültürüne ve iklimine uygun olan değerleri belirler. Bu değerleri temel alarak kişileri süreç boyunca motive eder.
- Grup içi destek, yardım ve iş birliği: Grup içinde kişilerin birbirlerine destek olmasını sağlar. Yardım ve iş birliğini, verimli çalışma ortamı sağlayarak arttırır.
- Aidiyet duygusu ve takip: Bu süreçler doğru ve etkin bir şekilde yönetilirse kişilerin gruba ve lidere olan güveni artar. Grupta sadakat hasıl olur. Böylece kişilerin lideri takip etmesi ve ona uyması gerçekleşir (Baloğlu ve Karadağ, 2009)

Liderin Genel Özellikleri

Liderler, diğerlerinden farklı ve etkileyici olması sebebiyle hemen tanınırlar. Bakışları, konuşmaları, tavırları, davranışları dikkat çekicidir. Karşı tarafla iletişim kurarken doğru ve sağlıklı bir üslup kullanırlar. Aktardıkları konuları kişinin veya grubun algılayış düzeylerine göre iletirler. Onları takip edenlerin sosyolojik ve ekonomik durumları iletişimde belirleyici konumdadır. Bu yüzden her anlamda kolay iletişim kurarlar. Kendilerini, hedeflerini, fikirlerini, duygularını, planlarını ve yapılması gereken işleri daha kolay ifade edip karşı tarafa geçirirler (Güney 2012; 193-195). Sözlü, sözsüz ve yazılı iletişim becerisi gelişmiş, insanlarla olan ilişkilerinde başarılı, topluma uyum sağlama yeteneği yüksek, akıllı, geleceği öngörebilir, dikkat seviyesi yüksek, samimi, inisiyatif kullanabilen, girişken, azimli, sabırlı, kararlı, özgüveni yüksek, enerjik, kendini ve insanları motive edebilen, takipçilerini yönlendirme yeteneğine sahip, danışmaya ve görüşmeye önem veren, izleyenlerin katılımını sağlayabilen, karşıt fikirleri dinleyip değerlendiren, adil, anlayışlı, hoşgörülü, paylaşımcı, işbirliğine açık, değişen durumlara uyum sağlayabilen, esnek, öğrenme ve öğretme becerisine sahip kişilerdir (Karataş, 2012: 27). Lider kişi bu kadar özelliğin hepsini kendinde toplayamayabilir ancak önemli bir bölümü bulunmalıdır.

Yöneticilik ile Liderlik Arasındaki Farklar

Yöneticilik ve liderlik olguları arasında farklı noktalar mevcuttur: Lider, grup üyelerinin tamamı veya çoğunluğu tarafından takip edilen kişidir. Yöneticinin gruptakiler tarafından benimsenmesi ve takip edilmesi gerekmez. Tüm yöneticiler lider değildir. Ancak iyi bir lider yöneticilik vasfına da sahip olmalıdır. Liderliğin yöneticiliğe göre fark yarattığı en temel nokta ise sürekli

gelişme sağlamasıdır (Özdoğan, 2010). Çünkü liderlik esnek yapıdadır ve koşullara uygun yeni çözümler sunar. Yöneticilik ise daha çok sisteme ve yasalara bağlı çalışır. Dolayısıyla rahat hareket alanı bulamaz ve engellere takılır. Lider gerektiğinde inisiyatif kullanıp kuralları da değiştirebilir. Gücünü; bilgi ve tecrübelerinden, hal ve tavırlarından, fikir ve eylemlerinden alır. Yöneticinin grup içinde belli bir statüsü vardır gücünü genelde yasalardan ve otoriteden alır, kuralları değiştirmez dolayısıyla görev insanıdır denebilir. Lider grup içinde belli bir hiyerarşide konumlanmamıştır. Kuvvetli azmi, iradesi sayesinde insanları korkutmak yerine motive edip onlara ilham verir. Uzun vadede başarıyı ve değişimi hedefler. İzleyicileri grup hedeflerine yönlendirir. Böylece aidiyet ve takip sağlar. Lider vizyon sahibidir. Kılavuzluk eder ve büyük resmi görür. Bir hata varsa hatanın kök sebebine inip çözüm üretir. Yönetici ise anlık hataları düzeltme ve işin tekniğiyle ilgilenme eğilimindedir. Bu yüzden lider vizyonla ilgilenirken yönetici daha ziyade misyona odaklanmaktadır (Güçlü, 2016:11-12). Her lider iyi bir yönetici, her yönetici de aynı zamanda bir lider olabilirse başarılı önderlik söz konusu olabilir. Bu kavram literatürde yönetsel liderlik olarak geçmektedir. (Uğurluoğlu ve Çelik, 2009).

Lider Davranış Tipleri

Liderlik ile ilgili çalışmaların çoğu liderliğin bir süreç olduğunu ifade eder. Bu sürecin içerisinde liderin gruba ve diğer insanlara sergilediği davranış biçimleri mevcuttur. Literatürde iki temel lider davranış biçimi vardır: Otokratik lider davranışı ve demokratik lider davranışı (Fidanoğlu, 2016; Arıkan, 2001).

Otokratik tarzda sergilenen liderlik davranışında, güç ve karar verme yetkisi liderde toplanmıştır. Bu anlamda lider yetkili tek merciidir. Karar almadaki hız yüksektir. Bu nedenle daha etkin ve hızlı karar verilir ve neticeye daha çabuk ulaşılır. Tek kişinin merkezde olması maliyetin de düşük olmasını sağlar. Liderin yapılmasını söylediği işler çoğunlukla istenilen şekilde yapılır. Grup içinde kaos fazla görülmez. İşler başarıya ulaştıkça lidere sadakat, saygı ve güven artar. Gücenmeler ve iletişim kazaları en aza iner. Bu liderlik tarzında bazı olumsuzluklardan da bahsetmek gerekir. Eğer liderin verdiği kararlar çoğu zaman doğru değilse ve bu kararları baskı ile yaptırmaya kalkarsa grup içinde dağılmalar ve kriz ortaya çıkacaktır. Bu nedenle otokratik liderin tecrübeli ve uzman olması beklenir. Liderin gruptan ayrılması, vefatı veya uzaklaşması bile grubun çökmesine sebep olabilir. İşlerin yürüyebilmesi için liderin sürekli işin başında olması gerekir.

Motivasyonu daima sağlayabilmesi ise güçtür (Fidanoğlu, 2016).

Demokratik tarzda davranan lider tek başına karar vermez. Gücü ve kararları gruptaki üyelerle paylaşır. Lider hedefe giden yolda, alınan kararlar doğrultusunda faaliyetleri koordine etmekle yükümlüdür. Sürekli işin başında olmasına gerek yoktur. Ortak kararlar alınan bu faaliyetleri grup üyeleri gerçekleştirirken verimli çalışır. Yardımlaşma, takım çalışması ve iletişim güçlüdür. Herkesin fikri alındığı için grup motivasyonu ve kararlara uyum yüksektir. Liderin yokluğunda iş gören çalışmaya devam eder. Bu liderlik tarzında bazı olumsuzluklardan da bahsetmek gerekir. Gruptaki üyelerin fikrinin alınması uzmanı olunmayan konularda yanlış kararların çıkmasına, zaman kayıplarına, yüksek maliyete ve başarısızlığa sebep olabilir. Başarısızlık söz konusu olduğunda da suçlamalar sadakati ve güveni zayıflatabilir. Tekrar bir yol haritası çizmek ve uygulamaya koymak güçtür (Arıkan, 2001).

Maneviyat

Maneviyat Tanımı

Literatürde maneviyat kavramına ilişkin çok fazla tanım bulunmaktadır. Sözcük incelendiğinde insanın özüne ait kavramlar ortaya çıkar: Latince “nefes”, İbranice “ruhun tohumu” anlamlarına gelen bu kelime (Gilbert, 2006: 11), Türk Dil Kurumu'na göre “Maddi olmayan manevi şeyler” ve “yürek gücü, moral” şeklinde tanımlanır (TDK, 1988:986). Manevi kelimesinin anlamı ise aynı sözlükte “Görülmeyen, duyularla sezilebilen, ruhani, tinsel, maddi karşıtı” olarak ifade edilmiştir (TDK, 1988: 986). Maneviyat Arapça'da “mana” kelimesinden türemiştir ve “duyu, anlam” gibi sözcüklerle açıklanmıştır (Cürcani, et-Ta'rifat,199).

Genel kapsamda maneviyat bütünlüğü ifade eder, güvenli bir bağlılık sağlar, aşkın tarafımızla hissedilir, sonsuzluk hissiyatını yaşatır. İnsanın Yaratan ile bağı ve iletişimi de maneviyatı doğurur ve besler. Bir yandan da insanın kendi ile yani özü ile iletişim kurmasını sağlar. Özde var olan nitelikler ise şunlardır: Sevme ve sevilme, sabretme, hoşgörülü ve şefkatli olma, uyumlu olma, sorumluluk sahibi olma gibi özelliklerdir (Özdoğan, 2020). Nitekim maneviyat için başka yazarlar tarafından da kişinin iç dünyasıyla alakalı olduğu (Püsküllüoğlu, 2004), çeşitli zorluklar karşısında kişinin inancı ve ahlaki değerleri sayesinde dayanma gücü oluşturduğu ifade edilmektedir (Ayverdi, 2005:1931). Bu da TDK'da verilen ikinci anlam olan yürek gücü ve morali anımsatmaktadır (TDK, 1988: 986).

Maneviyatın Özellikleri

Maneviyatın, bireyin tecrübesine ve bakış açısına göre dinamik özelliğe sahip olduğu, kavrayıcı ve kucaklayıcı bir yapı teşkil ettiği bilinmektedir (Apak, 2018). Maneviyat doğuştan içimizde var olan potansiyel bir güçtür. Her insanın içinde manevi bir güç vardır (Düzgüner, 2016). Özdoğan, maneviyatı yukarıda sayılan özellikleri de içine alacak şekilde açıklar: Maneviyat dini ve kültürü kapsayan; inanma, affetme, barış, adalet, uzlaşma, hoşgörü, alçakgönüllülük, iyimser olma, şükretme, kendini bilme gibi temel değerlere de vurgu yapan bir kavramdır. İnsan öz niteliğini ne kadar bilir ve anlarsa o kadar ilahi olanla bağ kurar. Maneviyat bu özelliklerinden dolayı ilahi olanla bağ kurmayı sağlar. Dolayısıyla çağları kucaklayan zaman ötesi bir özellik taşır (Özdoğan, 2020).

Maneviyatın Önemi

İnsanın yaşamı boyunca edindiği tecrübeler kişiye olumlu veya olumsuz duygular yükleyebilir. Maneviyat, hayat deneyimi esnasında kişinin bakış açısını olumlu yönde değiştirir. Kişi; yaşadıklarının bir gelişme fırsatı ve öğrenme olduğunu anlar. Bu görüş bireyi ayakta tutar, motive eder, olgunlaştırır, iç huzura kavuşturur. Ona güç verir, sıkıntılarını hafifletir, başarılarını destekler, kişiliğini şekillendirir ve ona sorun çözme yeteneği kazandırır (Özdoğan, 2021). İnsanların sıkıntı, gerginlik, huzursuzluk yaratan koşullarda, olaylara manevi açıdan yaklaşıp olup biteni değerlendirmesi sakinlik sebebidir. En önemlisi de maneviyat bireyin, çocukluktan itibaren Rabbi ve kendisiyle sağlıklı bağlar kurmasına vesile olur.

Manevi İhtiyaçlar

İnsanın maddi refahı ve fiziksel sağlığı ne kadar önemliyse manevi huzuru ve psikolojik sağlığı da bir o kadar önemlidir. Maddi ve manevi ihtiyaçların giderilmemesi bütüncül sağlığı olumsuz etkiler. Mutluluk ve sükûnet dolu bir hayat için karnın doymasının yeterli olmadığı, ruhun da doyması gerektiği aşikardır. Böyle bir hayat barış dolu bir hayattır.

Hız. Peygamber bir hadisinde, kalp sıhhatinin insanın bütün vücudunu etkilediğini söyler (Buharî, "İman", 39). Kalp burada daha çok manevi dünyanın merkezi anlamındadır. O halde bedensel ve manevi dünya arasındaki dengenin bozulması insan sağlığını başlı başına etkiler. Özdoğan'a (2021) göre ikisi arasında kurulacak denge ile uyum sağlanır ve bütünlük bozulmadan sağlıklı bir yaşam sürülebilir. Maneviyat insanın iç huzuru yakalaması ve hayatın kendine sunduğu manayı keşfetmesiyle alakalıdır (Düzgüner, 2016).

Manevi ihtiyaçlar şu başlıklarda özetlenebilir:

“Var olmak (değerler; sevmek, affetmek, uzlaşma, doğruluk, özgüven, üretkenlik, mutluluk, sabır)

Ait olmak (bağlılık, ilişkiler, toplum ve kültür)

Anlam bulmak (yolculuk, ölüm, acı çekme ve ümit)

Kendini aşmak (Yaradan, ölüm sonrası yaşam)” (Özdoğan, 2020).

Hz. Muhammed'in Liderlikte Öne Çıkan Manevi Değerleri

Maneviyat, liderlik sürecini etkileyen önemli bir güçtür (Özdemir, 2014). Bu güç insanın özünden yani içinden gelir. Liderlik esasına uygun olarak maneviyat gücü kullanıldığında, lider hedefinde başarılı olur. Bu sayede işler ve eserler kalıcı olur. Hz. Muhammed'in liderliği, maneviyat başta olmak üzere bütüncül bakış açısı sergilemektedir. Kendisi yaptığı işlerle inanan ve inanmayan herkesi etkileyen, insanlık için yarar sağlayan, toplumsal barışı ve dönüşümü gerçekleştiren, manevi değerlerle yaşayan ve etrafına da değer katan bir liderdir. Bu bölümde Hz. Muhammed'in peygamberlik öncesi ve sonrası önderlik ettiği durumlarda, manevi değerleri temel alarak nasıl davrandığı açıklanmıştır. Yaşanmış olaylardan örnekler verilerek açıklanan manevi değerler, genel çerçevede toplanmıştır.

138 **Olumlu Bakış Açısı**

Meydana gelen her olay insanoğlunun gelişimine ve kendini gerçekleştirmesine katkıda bulunur (Covey, 2013). Bu nedenle yaşananları olumsuz değerlendirmek yerine bakış açısını zenginleştirmek ve genişletmek gerekir. Olaylar direkt kişiye isabet etmese de toplumların ve fertlerin deneyimlerinden öğrenilenler de bireyin manevi anlamda olgunlaşmasına sebep olur. Tarih bu tarz olaylardan örnekler verir. Hz. Eyyüb'ün hastalık tecrübesi ve Hz. Yunus'un fırtına sonrası yaşadıkları tüm insanlığa önemli mesajlar gönderir. Hz. Eyyüb'ün tüm vücudunu saran hastalığı ona sabrı öğretmiştir. Hz. Yunus'un görev yerini terk etmesi sonucu bölgeden kaçışı ve ardından balığın onu yutması, ona Yaradan'a güveni öğretmiştir (Yiğit, 2007). İki peygamber de olayların ardından yeni bakış açısıyla dönüşmüş, gelişmiştir. İnsanlar tarihte yaşanan bu olaylardan tecrübe edinmiş, sıkıntı diye nitelendirdikleri anlarda olumlu bakış açılarını korumuştur. İnsanoğlunun dert ve keder diye nitelendirdiği bütün tecrübeler aslında bir olgunlaşma ve içsel büyümedir (Cüceloğlu, 2017). Bu bakış açısıyla olumsuzluklar son bulabilir. Böyle bir durumda psikolojik olarak iyi olma hali ve manevi olarak sükûn bulma gerçekleşebilir. Olumlu bakış açısına sahip olanlar, ümitle geleceğe bakar. Bu da yeni yollar keşfetmeyi, bu yollarda

yürüme azmini ve psikolojik iyi hissetmeyi sağlar. Bu kişiler zorlukları aşma konusunda daha azimli, engellere karşı daha dirençlidir. Onların duygusal zekâ düzeyleri yüksektir. Yaşanan tecrübeler karşısında Allah'a sığınıp dua etmek bireye duygu ve düşüncelerini anlama noktasında farkındalık kazandırır. Moral gücünü yükseltir, maneviyatını geliştirir. Sorunların üstesinden gelirken zorluklarla mücadele yeteneği kazandırır (Hökekleli, 2013: 127-128).

Olumlu bakış açısına katkıda bulunan önemli bir değer de şükürdür. Şükür farkındalıkla başlar ve aşkın yanımızla hissedilir (Göcen, 2018). Şükür Yaratan ile bağımızı güçlendirir. Yaratan'ın nimetlerine şükretmek farkındalığı artırır, olumlu bakış açısına katkıda bulunur. Bu bakış açısı yaşam sevincini besler. Bireyin psikolojik ve bedensel sağlığını destekler (Özdoğan, 2009: 205). Hz. Peygamber, insanlara teşekkür edenin Allah'a da şükredeceğini söyler (Tirmizi, Birr, 35). Bu konuya şöyle açıklık getirilebilir: İnsanın gelen nimet hakkında düşünmesi ve getirene teşekkür etmesi, bir müddet sonra nimetle ilgilenme düzeyini aşarak nimetin gerçek sahibine olan sevginin artmasına vesile olur. Kişi; ilgi ve sevgisini şükür sayesinde Yaratan'a yöneltir ve O'na bağlanır (Çağrı, 2010). Nitekim kutsî bir hadis-i şerifte "Ben kulunun bana olan zannı üzereyim" buyrulmaktadır (Buharî, Tevhit,15). Bu nedenle olumlu düşünmek olumlu duyguların ve olayların gelişmesine sebep olabilir.

Hz. Muhammed olumsuz tablolarındaki olumlu tarafı görerek insanlığa örnek olmuştur (Özdoğan, 2009: 173). Bunun en çarpıcı örneği 630 yılında yaşadığı Taif deneyimidir. Hz. Peygamber Taif'te çeşitli sıkıntılar ve saldırılar yaşamış, bunun sonucunda bir bahçeye sığınmıştır. Sığındığı bahçenin kölesiyle konuşup onun dinini öğrenden Hz. Muhammed, kölenin doğduğu bölgenin geçmiş peygamberiyle ilgili bilgiler vermiştir. Hz. Peygamberin verdiği doğru bilgilere çok şaşırın adam bu diyalogdan sonra Müslüman olmuştur. Hz. Muhammed Taifte sıkıntılar yaşamış olmasına rağmen bu olayı, seferin hikmetlerinden biri olarak karşılamış ve bir kişinin Müslüman oluşuna vesile olmak onu memnun etmiştir (İbn Hişam, es-Sire, 2, 62-63; Köksal, 1987). Hz. Peygamber, yaşadığı tüm olayları bir deneyim kabul etmiş ve Rabbî'nin onu en güzel şekilde terbiye ettiğini söyleyerek yaşamın öğretici ve besleyici tarafına vurgu yapmıştır (Süyûtî, Câmîu's-Sağır, I, 12).

İçtenlik

Bu terim uluslararası psikoloji literatüründe "authenticity" olarak geçer ve bireyin gerçek duygusuyla çevreye aktardığı duygu arasındaki uyumu

bildirir (Karakaş, 2021). İçtenliğin eş anlamlı kelimesi samimiyettir (Türk Dil Kurumu, 1988:680). Arapça'da bu kelime ihlas ile örtüşmektedir. İhlas H-L-S kökünden türemiştir ve bir şeyi saflaştırmak, arındırmak manasındadır (İbn Manzur, Lisanü'l Arab,1/15; Cürcani, 1997:15). İçtenlik, liderde olması gereken en önemli özelliklerden biridir. İçten liderler; iç dünyalarını dış dünyaya doğru biçimde aktarabilen kişilerdir. Bu insanlar iyilik ve yardımı gönülden yaparlar. İnsanların arkasından konuşmaz sadece işleriyle ilgilenirler. Söz verince, sözünü değiştirmez, verdikleri sözleri yerine getirirler. İnsanları etkilemek için yalan söylemez, gösteriş yapmazlar. Kısaca oldukları gibi görünen veya göründükleri gibi olan doğal kişilerdir (Özdoğan, 2010:185).

Bir liderin her an insanlara rehberlik etme, ışık tutma ve etrafındakilerce izlenme özelliği vardır (Güney, 2012). Hz. Peygamber bunları toplumun ve insanlığın yüksek faydası için gönülden yapmıştır. Bu yüzden kendisi içten lider vasıflarına sahiptir. Bunun örneğini yeni kurduğu devlet teşkilatında (MS.622) ve lideri olduğu toplumda görmek mümkündür. Hz. Peygamber yaşamı boyunca uzlaşi kültürünü esas almış, barışçıl bir yol izlemiştir. Savaş olduğu zamanlarda uzlaşi için yüz yüze görüşmeler yapmış, konuyu barış ile neticelendirmeye çalışmıştır. 624 yılında, Bedir'de kervanla yola çıkan Ebu Süfyan, her aileden en az bir kişiyi orduya almak için zorlamıştır ve büyük bir ordu elde etmiştir. Bazı Müslümanlar Ebu Süfyan liderliğindeki kervanın peşine sadece ganimet için düşmeyi önermiş ancak Hz. Muhammed asıl amacın kolay yoldan ganimet kazanmak değil, İslam'a karşı olanların gücünü yok edip İslam'ı yaymak olduğunu hatırlatmıştır (Köksal,1987). Bu nedenle Hz. Muhammed büyük resmi görüp inancı, maneviyatı ve hedefi için yol açan içten liderdir. İnsanlığın faydası için önderlik etmiştir.

İslam dininin özü Yaratan'a güven ve samimiyettir (el-Bakara 2/131). Hz. Peygamber, dinin samimiyet olduğunu söylemiş, sahabe kime karşı olduğunu sorduğunda ise "Allah'a, Kitabı'na, Peygambere, Müslümanların idarecilerine ve bütün Müslümanlara" (Müslim, İmân, 95) diye cevap vermiştir. MS. 632 Yılında gerçekleştirdiği Veda Hutbesinde, hem ashabından geri bildirim almak için hem de Allah'ı şahit tutmak için yerine getirdiği peygamberlik görevi ile ilgili insanlara "ne diyeceksiniz" diye sormuştur. Ashâb da "Peygamberlik vazifesini yapıp bizlere samimi davrandın" diyerek şahitlik etmiştir (Müslim, Hac,147; Köksal, 1987).

Hz. Muhammed amellerin niyetlere göre değer bulacağını bildirmiştir (Buhari, Bed'ül vahy, 1). Bu sözü ile; insanın davranışının iç yüzü ne ise elde

edeceği şeyin de o olacağını ifade etmiştir. Hz. Muhammed'e davasından dönmesi için nice dünyalık hediyeler vermek isteseler de o davasında samimi olduğunu göstermiş ve hiçbirine tenezzül etmemiştir (İbn Hişam 1/265). Netice itibariyle içtenlik (samimiyet/ihlas); davranışlarda, dilde, kalpte birlik ve doğruluktur. Kalpte olanın davranışlara yansımadır. Hz. Muhammed samimi davrandığını insanları şahit tutarak veda hutbesinde belgelemiştir (Erul, 2016).

Barış

Barış kelimesi teslim, İslam, huzur, esenlik, sadakat, sükûnet gibi kavramları çağrıştırır. Kelime S-L.M kökünden türemiştir (Cürcani, et-Ta'rifat,123; Türkmen ve Türkmen, 2020). Bu kelime Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde "Uyum, karşılıklı anlayış ve hoşgörü ile oluşturulan ortam" olarak açıklanmaktadır (TDK, 2023). Barış ortamında insan sükûn bulur, sorunları çözer ve tüm varlıkların sevgi dili evrene yayılır (Cüceloğlu, 2017).

Hz. Peygamber, Müslümanların barış ve huzur içinde yaşamasına liderlik etmiş, yol açmıştır. (Özel, 2015). Allah'ın kullarının birbirine arkasını dönmemesi ve birlik olması için beyanda bulunmuştur. Bu beyan Medine'de yasa ile düzenlenmiş ve barışı temel alan ilk İslam Devleti 622 yılında kurulmuştur (Müslim, Birr, 28; Özel, 2015). Hz. Muhammed yaşamında uzlaşma kültürünü benimsemiş ve yerleştirmiştir: Mekke'de İslam'ı yaymaya başladığında boykot ve eziyete uğramış, kaos ortamı oluşmaması için Medine'ye 622 yılında inananlarla göç etmiştir. Oradan sessizce uzaklaşmışlardır. 624 yılında Bedir'de sulh için Hz. Ömer'i göndermiş, ancak olumlu cevap alamadıkları için kaçınılmaz olarak çatışma başlamıştır. 625 yılında Uhud harbinde yaralanmış ve yakınlarından da birçok şehit vermiş olmasına rağmen kimseye olumsuz söz ve davranışta bulunmamıştır. 630 yılında gerçekleşen Taif deneyimi Hz. Muhammed'in sevgi ve barışı tercih ettiği bir tecrübe olmuştur. Haklılık adına insanlarla çatışmaya girmemiştir. Gazvenin sonunda bir kişinin Müslüman olması da onu memnun etmiş ve bu durumu gazvenin hikmetlerinden saymıştır. Hz. Peygamberin Hudeybiye'de savaşmak yerine barışı tercih etmesi vakti gelince insanların bölük bölük İslam'a girmesine vesile olmuştur. 630 yılında, Mekke fethinden önce savaşmaya değil umre yapmaya geldiklerini karşıt görüştekilere ilan edip, silahsız şekilde şehre doğru yol almışlardır. Zamanında Müslümanlara yönelik olumsuz davranışlarda bulunan kişilerin, Mekke'nin fethinde Müslümanlığı tercih ettiğini duyunca onları da serbest bırakmıştır (Köksal, 1987). Hz. Muhammed'in amacı İslam (barış ve esenlik) için olduğundan

toplumun ve insanlığın yüksek faydası için barışı benimsemiş ve çatışmaya mahal vermemeye özen göstermiştir.

Barış; birlik ve beraberliğin tesis edilmesi için çok önemlidir. İnsanları birbirine kenetleyen, dağılıp gitmelerine mâni olan görünmez bir mıknaş gibidir. Barışçıl liderler; toplumun yararını gözetir, toplumu yıkmadan inşa eder ve hem kendisi için hem toplum için dürüstçe çalışır: Hz. Peygamberin Medine'ye hicretten sonra gerçekleştirdiği ilk faaliyetlerden biri Mescidi Nebevinin birlik ve barış içinde tamamlanmasıdır. Burası Müslümanlara yeni toplanma alanı sağlamıştır. Medine halkı için hem ibadethane hem de yaşamın çeşitli alanlarında danışma ve uzlaşma merkezi olmuştur. (Sarıçam, 2003). Hz. Peygamber her türlü bireysel ve toplumsal olayı Kuran-ı Kerim'in izinde ve ashabıyla istişare ederek çözmüştür (Canikli, 2019:14). Nebevi Cami Hz. Peygamber'in; soru ve sıkıntıları dinleyip çözüme bağladığı, ashabıyla istişare ettiği, çeşitli konularda uzlaşma sağladığı, devlet meselelerinin görüşüldüğü önemli bir yerdir. Burası her türlü dini hususların görüşüldüğü, toplumsal meselelerin çözüme bağlandığı, yaşlılardan, hastalardan, vefatlardan haber alındığı ve böylece manevi ağların oluştuğu bir merkezdir (Özel ve Önkal, 1998).

Vicdan

Vicdan Arapça'da V-C-D fiilinin mastarından türemiştir. Vicdanın kelime manası "bulmak, var olmak" şeklindedir. Vücut, vecd gibi kelimeler de aynı kökten türemiştir. Bu kelimelerin kolaylık, bolluk, zenginlik gibi manaları da bulunur (İbn Manzûr, Lisanu'l Arab, 3/445). Vicdan kelimesinin anlamıyla bağlantı kurarak Özdoğan (2009;65), insanın vicdanı geliştğinde, gerçekten "var olacağını" ifade eder. Vicdan, doğruyu yanlıştan ayıran bir iç kontrol mekanizmasıdır. TDK, vicdan kelimesini bu görüşü ihtiva edecek şekilde şöyle açıklar: "Kişiyi kendi davranışları hakkında bir yargıda bulunmaya iten güç, kişinin kendi ahlak değerleri üzerine yargılama yapmasını sağlayan güç". TDK'nun cümle içinde verdiği örnek ise şu şekildedir: "Tüm insanlar dünyaya, kafa ve yüreklerinde bir iç mahkeme ile gelirler. Bunun adına vicdan denir". Aynı sözlükte "vicdanlı" kelimesi ise "hak gözetir" şeklinde açıklanmıştır (TDK, 1988: 1561-1562). Sözlüğe göre vicdanın doğrulukla ilgili olduğu, değerler ve iç değerlendirme sonucu geliştiği anlaşılmaktadır. Filozof Bertrand, (2000), iyiyi kötüden ayırma yeteneği olarak bu kavramı açıklamış, insanın öz bilincini şahit, vicdanını da hâkim olarak değerlendirmiştir.

Psikoloji bilimi de vicdanı, insana iyi ve kötüyü fısıldayan ahlaki bilinç

olarak tanımlar (Özdoğan, 2009: 66). Fromm, vicdanı iki aşamada açıklar. İlki otoriter vicdandır. Bu aşamada kişi dış güçler tarafından onaylanmak için değerleri içselleştirir ve vicdanı rahatsız olmaktan kurtulur. Aile, öğretmenler, arkadaşlar, devlet görevlileri dış güçlere örnek verilebilir. İnsan içe mal edilmiş bu tarz bir otoriteden kaçamaz ancak insanın gelişimi ilerledikçe vicdan dış güçlerden arınmaya başlayacaktır. Kendi iç sesine kulak vermeye başlayan insan, iç dünyasıyla iletişim kurmayı da öğrenmiş demektir. Çünkü özünün sesini daha güçlü duyacaktır. Bu aşamada gerçek vicdan diğer deyişle "insancıl vicdan" devreye girer. (Fromm, 1993; akt: Özdoğan, 2009: 65-107). Bolay, makalesinde; "Aklın selâmetini koruyabilmek için yaratılıştaki saflığını ve istikametini devam ettiren bir kalbe yahut da vicdana sahip bulunmak gerekir der" (Bolay, 2000). Yani zihin sağlığı açısından da kişinin özündeki saflığın ve temiz vicdanın varlığı gerekmektedir. Doğru dürüst ve tutarlı olmak, doğru olanı yapmak kimlik ve benlik gelişiminin önemli tarafını oluşturur (Hökelekli, 2013:167-168). Kişinin doğru olarak değerlendirdiği davranışlar kendi benliğini olumlu yönde beslerken, yanlış olarak değerlendirdiği davranışlar suçluluk hissi yaratır (Güngör, 2015). Kılıç'a (2015: 63,84-85) göre gerçek vicdan aslında kişinin özbenliği olup tüm olumlu duyguların kaynağıdır. İnsanı yaratılıştaki saflıktan dolayı iyiliğe sevk eder.

Kur'an-ı Kerim'de Allah; kurtuluşa erenlerin, hayra yönlendirip iyiliği tavsiye edenlerden ve kötülükleri savanlardan olacağını buyurmaktadır (Al-i İmran 3/104). Buradan anlaşılıyor ki doğruya yaklaşıp yanlıştan uzaklaşmak ve bunu herkese tavsiye etmek inananlar için bir görevdir. Bunu içselleştirmek de vicdani bir duruştur. Hz. Peygamber bu duruşun önderi olmuştur. Kendisi sosyal yaşam içinde kötülüğün tanımını yapmış, vicdanı rahatsız eden ve başkaları tarafından duyulması talep edilmeyen şey olarak kötülüğü ifade etmiştir (Müslim, Birr, 14) ve ashabını; şüpheleri bırakıp, huzur verene geçilmesi noktasında uyarmıştır (Tirmizî, Kıyâmet 60). Çünkü doğruluk içsel huzur verir, yalan da şüphe ve tereddüt doğurur. Vicdanın sesi insanı hayra götürür, şerlerden alıkoyar (Demir, 2013). O halde vicdan insanın doğru ve yanlış değerlendirmesine yardımcı olan Allah'ın bir lütfudur (Kılıç, 2015).

Hız. Muhammed'in bir konuyu herkese danış (sor) nihayetinde kendi içine (vicdanına) sor (Dârimî, Büyû' 2) demesi öze kulak verilmesi gerektiğini, gerçek vicdanın aslen içimizde olduğunu belirtir (Özdoğan, 2009). Vicdan, pusula gibidir. Ona uyan iyiye, doğruya ve güzele ulaşmaya daha yakındır ve

akıl sağlığını daha iyi koruyabilmektedir (Bolay, 2000). İslam tarihinde yaşanan bir olay Hz. Peygamberin pişman olmamak adına kulağına gelen her habere inanmadığını, önce araştırdığını, neticede isabetli kararlar verdiği için de vicdanının rahat olduğunu gösterir. Olay şöyle gerçekleşir: Bir sahabi Arap toplumundaki bir kabileden zekât toplamak üzere görevlendirilir. Zekât görevlisi yoldayken, güvenilirmez biri gelir ve ona silahlı bir grubun, görevlinin bulunduğu yöne doğru yola çıktığını söyler. Görevli geri dönüp durumu hemen Hz. Peygambere iletir. Araştırma yapan Hz. Peygamber, işin aslının öyle olmadığını öğrenir. Onların zekâtı kendisine ulaştırmak için yola çıktığını anlar. Hz. Peygamber yanlış bir karar vermediği için memnun olur ve vicdanı mutmain olur (el-Hucurat 49/6; Köksal, 1987). Hz. Muhammed'i, hak gözetmek adına haberin doğruluğunu araştırmaya iten güç kendi vicdanıdır.

Bilgelik

Hikmet (bilgelik); H-K-M kökünden türemiş olup, bilmek, anlamak manalarını içerir (İsfehâni, Müfredât, 421). Türkçe sözlükte bilge, "Ahlaklı, olgun ve örnek kimse, hâkim" olarak açıklanır (TDK, 1988:186). Hikmet ise Türkçe sözlükte bilgelik olarak geçmektedir (TDK, 1988:645). Bilge ve hikmet kelimelerinin sözlükte aynı anlamlarda kullanıldığı görülmektedir (TDK, 1988: 186,645).

Hz. Muhammed bilişsel, duygusal ve sosyal zekaya sahip bilge bir liderdir. Bu zekâ türüne bütünsel zekâ denir. Bütünsel zekâ; sorun çözücü, planlayıcı, manevi değerlere yatkın, konuşmacı, duygusal ve sosyal becerilere sahip olan kişilerin sahip olduğu zekâ türüdür (Aslan, 2009: 31-32). Güngör (2015:87)'e göre hikmet (bilgelik) hem fizik matematik gibi ilimleri kapsar hem de ahlak, ev idaresi gibi kavramları kapsar. Buradan bilgeliğin hem duygusal-sosyal zekâ ile hem de bilişsel zekâ ile ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Muhammed'in bütünsel zekasına yani bilgeliğine en çarpıcı örnek hicrettir: Göç için en ince ayrıntısına kadar hazırlanmış stratejik yol haritası ve tüm hazırlıklar bilişsel zekasına; hicret öncesi Medinelilerle iki defa Akabe'de yüz yüze görüşmeler yapması duygusal zekasına, Medine'ye, hicretten hemen sonra 623 yılında, her işin görüldüğü bir mescid inşa etmesi sosyal zekasına örnektir (Önkal ve Özel, 1998).

Akıl ve kalp beraberce bir bütünü teşkil eder. Akıl ve kalbin dengesi sağlanıp isabetli kararlar verilmesi bilge kişinin özelliğidir (Aslan, 2013). Bu paralelde Müslümanın bakış açısını oluşturur. Bununla ilgili olarak; kalbi mühürlenmiş insanın isabetli düşünemeyeceğini söyleyen ayet (Muhammed

47/24) ve düşünüp taşınacak kalplerden bahseden ayet mevcuttur (el-Hacc 22/46). Bilge kişinin en önemli özelliği olan isabetli karar vermek hem aklı hem kalbi bir arada kullanarak mümkün olabilir. Akıl ve kalp birbirini tamamlayan bir bütün olduğu için bilge kişiler isabetli karar verip hareket etmede yeteneklidir. Bilgelik yolu; kalp, akıl ve davranışların birbiriyle dengeli ve uyumlu olmasından geçer (Hökelekli, 2013:185). Bilgenin bir diğer özelliği bildiklerini etrafa aktarır ve yaşantısında da ona uygun davranır. İnsanlığa faydalıdır. Bu noktada bilginden ayrılır. Bilgin insanlığa zararı dokunacak söz ve davranışlarda bulunabilir. Bilgin olaylara olumsuz anlam yükleyebilir ancak bilge her olayda bir hikmet olduğunun farkındadır (Özdoğan, 2009:54-55). Bilgenin en büyük özelliği ahlak sahibi ve erdemli olmasıdır (TDK, 1988:186).

Hz. Muhammed isabetli kararlar veren, çeşitli durumlarda hızlı çözümler üreten bilge bir insandır: Henüz Mescidi Nebevi yapım aşamasındayken barınma ihtiyacının karşılanması için Hz. Peygamberi birçok sahabe evlerine misafir etmek ister. Kendisinin verdiği karar devesinin oturduğu yere en yakın evde konaklamak yönünde olur. Bu isabetli bir karar olup kaosa meydan vermeyen barışçı ve hızlı bir çözümdür (el.Mü'minun 23/29; Köksal, 1987). Hz. Muhammed'in bilgeliğine verilecek bir diğer örnek, Medine'ye hicret için kendisine yol arkadaşı olarak Hz. Ebubekir'i seçmesidir: Hz. Ebubekir birkaç defa hicret etmeye niyet etmiştir ancak Hz. Peygamber ona acele etmemesini söylemiş ve Allah'ın belki ona hayırlı bir yol arkadaşı vereceğini bildirmiştir. Vakit geldiğinde Hz. Muhammed Hz. Ebubekir'e hicret edeceklerini söylemiş, Hz. Ebubekir sevinçten ağlamıştır (İbn. Kesir, Bidaye, 3,178). Hz. Muhammed'in hicret gibi meşakkatli bir olayda yol arkadaşı olarak Hz Ebubekir'i seçmesi isabetli bir karar olup aynı zamanda vizyoner bir yaklaşımdır. Hz. Ebubekir'in de sevinçten ağlaması peygambere gönül rızasıyla uyduğunu gösterir. Hz. Muhammed'in; gerçekleşen veya gerçekleşmesi muhtemel olan olaylara hikmetle bakıp onları değerlendirmesi bilgeliğine örnektir.

Denge

Denge itidal kelimesiyle örtüşmektedir. A-D-L kökünden türemiştir Orta hal ve ölçülü olma manalarını içerir (Cürcani, et-Ta'rifat, 152). Çubukçu (2007:43-44); Bilgelik, ölçülülük, doğruluk, tutarlılık ruhun gıdasıdır der. Bu özellikler ancak dengeli kişiliğin varlığıyla ortaya çıkar. Denge; ölçülü ve tutarlı davranıp aklı selim düşünen vicdanlı insanların başlıca niteliklerindedir. Vicdan ise insanın davranışlarını dengeler. Ahlaki bir

bilinç, iç kontrol sağlar. Denge aynı zamanda adaleti sağlar. Dengeli insan, kişisel ve toplumsal sınırlara hürmet ederek kendi hakkıyla beraber başkalarının hakkını da korur (Demir, 2013). TDK da vicdanlı kelimesi "hak gözetir" olarak ifade edilmiştir (TDK, 1988: 1561-1562). O halde dengeli insan aynı zamanda vicdanlı insandır çünkü söz, düşünce ve davranışlarını süzgeçten geçirip yaşamına öyle yansıtır. Dengeli hareketler akıl, arzu ve öfkeyi kontrol etmekle ortaya çıkar, bu da tüm erdemlerin oluşmasını sağlar (Güngör, 2020).

Çağlar üstü din olan İslam denge dinidir. İslam dini her konuda aşırılıktan kaçmayı öğütlemiş, daima orta yol üzerinde olmayı tavsiye etmiştir. İfrat (aşırılık) ve tefrite (azlık) kaçmadan orta gidişatta bir yaşam tarzını benimsemenin uygun olduğunu belirtmiştir (Hökelekli, 2013:179). Çünkü inananlar sırât-ı müstakim de olup inanç, ahlâk ve yaşayışta aşırılıklardan uzak, dengeli ve orta yolda bulunursa psikolojik ve fiziksel olarak iyi ve huzurlu olurlar. (Sinanoğlu, 2001).

İslam dinini tebliğ eden Hz. Muhammed'in hayatı orta yol ve dengeli tutuma örnek teşkil eder. Değerlere önem veren İslam, biz bilincini ön plana çıkarmıştır. Adalet ve sevgi arasında denge söz konusudur (Özdoğan, 2009:185-187). İslam dini için insanlar ve düşünceleri kıymetlidir. Karşılıklı olarak kimsenin zarar görmemesini ilke ediniz. Bedir zaferi sonrasında, 625 yılında, Hz. Peygamber ve tecrübeli olgun sahabeler Uhud için Medine'de kalıp savunma yapmak ister. Çünkü şehir yapısı sadece savunmaya elverişlidir ancak ensar gençleri fazla cesaret göstererek Mekkeli müşriklerle savaşmayı ısrarla teklif eder. Demokratik bir karar olması açısından Hz. Peygamber çoğunluğu oluşturan ısrarlı gençlere uygun bir tercih yapar. Gençler bir müddet sonra Hz. Peygamber'e hak verir, kararlarından vazgeçerler. Hz. Peygamber kritik zamanda karar değişikliğinin sıkıntılı olacağını düşünerek dengeli bir tutum sergiler ve kararını değiştirmez. (Aktan, 2017). Verdiği sözleri yerine getirmesi tutarsız olmadığını, dengeli halini muhafaza ettiğini gösterir. Hz. Muhammed'in dengeli tutumuna verilecek bir örnek de Akabe Biatlarıdır. Peygamber ilk olarak 620 de, Risaletin 11.yılında, Hac Mevsiminde, Mina'da, 6 Yesribli (Medineli) ile görüşmüş, İslam'ı anlatmıştır. Onlar da daveti kabul edip İslam'a katılma kararı almışlardır. Bir sonraki yıl Akabe'de görüşmek için sözleşmişlerdir. Risalet'in 12. Yılında Akabe'de, Zilhicce Ayında 12 Yesribli (Medineli) Hz. Muhammed ile görüşmüş, Ona biat etmiştir. Risaletin 13. Yılında, 622'de, hac Mevsiminde Akabe'de 75 Yesribli (Medineli) Hz. Peygamber ile tekrar

görüşmüş, ona biat etmiş ve Onu Medine'ye davet etmiştir. Medine'ye göç hazırlıkları başlamıştır (İbn Hişam, es-Sire, 2, 70-73). Hz. Muhammed'in sözleşmeye riayet etmesi ve kararlaştırılan yerde buluşması davranışlarındaki dengeyi gösterir. Karşı tarafın Hz. Muhammed'e güvenmesi peygamberin dengeli yaklaşımından kaynaklanmaktadır. Yukarıdaki olaylar Peygamberin sözlerini yerine getirdiğini, insanları dinlediğini, gerektiğinde tamamıyla inisiyatif aldığını gerektiğinde onlara geniş hareket alanı ve söz verdiğini, bazen savunmada kalıp bazen de pasif direniş sergilediğini gösterir. (Erul, 2016). Bütün bunlar bilgeliğine ve dengeli tutumuna işaret eder.

Hz. Peygamberin liderlikte dengeli yaklaşımına verilecek bir diğer örnek farklı karakter özelliklerine sahip kişilere önderlik edebilmesidir. Bu kişilerden biri Hz. Ömer'dir çünkü diğer insanlara göre tavırları keskin ve serttir. Hz. Ömer hicret kararı verdiğinde tüm Mekke ahalisine hicret edeceğini yüksek sesle ilan etmiştir (İnsanü'l-Uyun, 2/183-184; Köksal,1987). Liderlik ve yönetim tarzları değişik, kişilik özellikleri farklı birçok kişiyle orta noktada birleşebilmek, Hz. Muhammed'in dengeli, demokratik ve barışçıl çözüm yolu sunan bir lider olduğunu gösterir (Özel, 1998). Hz. Muhammed peygamberdir ancak o da bir insandır. Bazı durumlarda Allah, elçisine denge konusunda hatırlatmalarda bulunmuştur. Hz. Peygamber'in, İslam'ı yaymak için müşriklerin iman etmesini, kendisini yıpratmak derecede istemesi buna örnektir. Yaratan Hz. Peygambere, iman ettirecek olanın kendisi olduğunu ayetle bildirmiştir (eş-Şuara 26/3).

Vatanseverlik

Vatn kökünden türeyen vatan sözcüğü, yerleşmek manasındadır. Cürcani, iki anlamda vatandan bahseder: ilki kişinin doğduğu yer "vatan-ı asli", ikincisi 15 gün veya daha fazla kaldığı yer "vatan-ı ikamet" tir (et-tarifât "vtn" md.; TDV İslam Ansiklopedisi, 2012:42, /563-564). TDK sözlüğünde vatan ile yurt kelimesi eş anlamlı olarak kullanılmış; "Bir halkın üzerinde yaşadığı, kültürünü oluşturduğu toprak parçası" olarak izah edilmiştir (TDK,1988:1647). Bu toprak bütün kutsal değerlerin toplandığı yerdir. Tüm manevi değerlerin yaşandığı bir ortamdır. Vatansever yani yurtsever ise aynı sözlükte "Yurdunu, milletini seven, bu uğurda her türlü özveriye hazır olan (kimse)" şeklinde açıklanmıştır (TDK,1988:1647). Vatanseverlik maneviyatın ön planda yaşandığı yüksek bir bilinçtir.

Vatanını seven; bayrağını, yaşadığı yeri, insanları da sever ve onlara hürmet eder. Vatan olmadan millet, millet olmadan da devlet olmaz. Bir milletin varlığı; vatanın varlığına, aynı zamanda özgür ve bağımsız olmasına

bağlıdır. Vatan tüm hatıraların, tecrübelerin, akrabalık bağlarının, manevi değerlerin, kültürün, ortak dilin toplandığı bir yer olduğu için vatandan göç etmek kolay değildir. Vatan; kültürel, sosyal, milli ve manevi değerlerin toplandığı yerdir. Bu kutsal değer nesilden nesile aktarılır. Böylece geçmişten geleceğe bir köprü kurulur (Özdek, 1990). Vatanı korumak ve vatanın maddi manevi değerlerine sahip çıkmak; insanların canını, malını, güvenliğini koruyup onları huzur ve barış içinde yaşatmak demektir. Onu sevmek bir erdemdir.

İslam dini için “vatan” konusu önemlidir. Allah, vatan topraklarına hürmet etmeyi ve onu savunmayı yüce bir görev saymıştır. İnananlar için, vatan uğruna ölenlere şehitlik mertebesi verileceği bildirilmiştir (Ali İmran 3/170). Hz. Muhammed için de doğduğu ve büyüdüğü şehir olan Mekke elbette manevi açıdan değerlidir. Orada ticarete atılmış, orada evlenmiş, orada Hz. Fatıma doğmuştur. Allah'ın elçisi olma görevi ilk orada verilmiştir (İbn Kesir, 2001). Eziyetler ve uygulanan boykotlar sebebiyle Medine'ye 622 yılında göç etmek zorunda kalmış, vefatı Medine toprakları içinde olmuştur. Mekke 630 yılında fethedildikten sonra yaşamak için tekrar Mekke'ye dönmemiş, Medine'ye ve Medine halkına vefa göstermiştir (Sarıçam, 2003). Hz. Muhammed'in bakış açısına uygun olan “Vatan sevgisi imandandır” (Acluni, Keşfu'l Hafa, 1/345, 1102) görüşü, vatan sevgisinin Yaradan ile bağımızdan beslendiğini vurgular.

Takva

Vikaye mastarından türeyen takva kelimesi korumak, zararlı şeylerden muhafaza etmek, sakındırmak gibi anlamları içerir. Aynı zamanda “içine su sızdırmayan kap” manasından da türemiştir. Takva; insanın, kendisini Allah'ın korumasına güvenle bırakmasıdır (et-Ta'rifât, “vky” Md.; TDV İslam Ansiklopedisi, 2010: 39/484-486). Esed'e (2002) göre takva kavramı Allah'a karşı sorumluluk bilincini daima canlı tutmaktır. Psikoloji bilimi insanın öz bilincini ve öz yönetiminin önemini vurgular. İnsan; irade, öz denetim, farkındalık ve öz değerlendirme sayesinde uygun davranış sergiler (Goleman, 2011). O yüzden insanların davranışlarına anlam kazandıran şey özdür, diğer deyişle takvadır (Özdoğan, 2010:140). Kuran-ı Kerim'de takva; kişinin Yaratan'ın kendisini her daim görüyor bilinciyle yaşaması ve bu farkındalığı şuurunda ve vicdanında canlı tutmasıdır. Takvayı; insanları örten, süsleyen ve koruyan bir elbiseyle özdeşleştiren Allah, en hayırlı elbisenin takva olduğunu bildirir (el-Araf 7/26). Bu bilinç kişiyi olumsuzluklara karşı koruyup, iyi hal ve tavırlara meylettirir. Örnek olarak

kurban meselesinde Yaratan, etlerin ve kanların değil, ancak takvanın ve halis niyetin kendisine ulaşacağını ifade eder (el-Hac 22/37) ve kendi katında en değerli olanın en çok takvaya sahip olan olduğunu bildirir (el-Hucurât, 49/13).

Hz. Muhammed; dengeli, maneviyat esasına dayalı davranışlar sergileyen takva sahibi bir insandır (Sarıçam, 2003). Tarih kaynaklarında geçen şu olay Hz. Peygamber'in Allah'ın korumasına kendini güvenle bıraktığının örneğidir: Hz. Muhammed 622 yılında hicret için bir yol planı hazırlamış, bu plana göre şehirden en son Hz. Ebubekir ile göç etmeye karar vermiştir. Müşriklerin kendilerini takip etmemesi için gece gizlice yola çıkmışlar ve şehrin dışındaki Sevr Mağarasında saklanmışlardır. Mağarada kaldıkları esnada güvercinler oyuğun ağzına yuva yapmış, bir örümcek de ağ örerek girişi tamamen kapatmıştır. Onları arayan müşrikler bu görüntü sebebiyle içeride kimsenin olmayacağını düşünüp uzaklaşırken, bu durum Hz. Ebubekir'i endişelendirmiştir. Allah'a tam bir güvenle kendini bırakan Hz. Peygamber ise Hz. Ebubekir'e "Üzülme, Allah bizimledir" "Lâ tahzen! İnnellâhe maanâ" demiş, Yaradan'ın kendilerini her daim görüyor olduğu bilinciyle kaygıya kapılmamıştır (Uzun, 2013).

Doğruluk

Türkçede "doğruluk" kavramı ile örtüşen sıdk, mastar olarak s-d-k kökünden türemiştir. Güvenilirlik, dürüstlük ve adil olma anlamlarını içerir (Lisanül Arap 4/2417). Doğruluk kelimesini TDK, (1988:391) "Doğru ve dürüst olma durumu, doğru olana yakışır davranış, dürüstlük, adalet" şeklinde tanımlamıştır. Doğruluk ve adalet başkalarının sınırlarına hürmet etmek demektir (Sakallı, 2013). Kendisine hürmet duyulan ise emin, güvenilir insandır. Hökelekli (2013), doğruluğu bir erdem olarak şu şekilde tarif etmiştir: "Doğruluk kişinin inanç, niyet ve düşüncelerinde, söz iş ve davranışlarında adalete, hakikate uygunluktur". Devamında; doğruluğun niyette başladığını, bozuk niyetle yapılan işlerin doğru olsa bile bir itibarının olmadığını ifade eder (Hökelekli,2013:163). Samimiyet doğru olan insanın özelliğidir. İçi dışı bir, özü sözü tutarlı ve uyumlu olan insan doğru insandır.

Hz. Muhammed peygamber olmadan önce de temel değerlere göre yaşamış, insanlara birçok konuda önderlik etmiş ve manevi değerlere göre yaşamayı öğretmiştir. Kendisi için doğruluk tüm yaşamı boyunca ana ilke olmuştur. İnanan, inanmayan herkesin birleştiği nokta, Hz. Peygamber'in doğru ve güvenilen kişi, yani "emin" oluşudur. Kendisi; içinde yaşadığı toplumun en güvenilen kişilerinden biri olmuş, bu özelliği herkes tarafından bilindiği için uzak yerlere giden kimseler kıymetli eşyalarını ona teslim etmiş,

ticarete iyi kâr elde etmek isteyen kimseler de ona müracaat etmiştir. O dürüst olduğu için, kervanın gelirlerinden hiçbir şey kaçırmamış, elde edilen geliri en doğru bir biçimde kervan sahiplerine bildirmiştir (Sarıçam, 2003:78).

Hz. Peygamber 20 yaşlarındayken Mekkeli olsun ya da olmasın kimsenin zulüm görmemesine dair bir anlaşma olan Hılfu'l- Fudul (Erdemliler Birliği) Anlaşmasına katılmıştır. Bu sözleşme mazlumun yanında olup hakkını geri almak üzere yapılan bir anlaşmadır (İbn Hişam, es-Sire, 1, 140-142; Köksal, 1987). Hz. Muhammed, 35 yaşlarına geldiğinde, Kâbe'nin yeniden inşaatı söz konusu olmuştur. Kutsal taş Hacer'ül Esvedin yerine konulması aşamasında çıkan gerginlik Hz. Muhammed'in hakemliğinde son bulmuştur. Olay şöyle gelişir: Kureyş'in en yaşlılarından iki sahabe kapıdan ilk giren kişinin hakemlik yapmasını önerir. İçeri ilk Hz. Muhammed'in girdiğini görenler, onun hakemliğine, güvenilir kişilik özelliklerinden dolayı hemen onay verirler (Köksal, 1987). Hakemliği kabul eden Hz. Muhammed (SAV), üzerindeki abasını çıkarır, kutsal taşı üstüne koyar ve her kabileden bir temsilcinin abanın ucundan tutmasını teklif eder. Taşın yerleştirileceği yere gelindiğinde Hz. Muhammed kendi elleriyle taşı koyar. Bu konu barış içinde çözülmüş olur (İbn Hişam, es-Sire, 1, 204-211; Erul, 2016). Burada dikkat çeken önemli husus hakemliğin bir liderlik vasfı olmasıdır. Kendisinin hakemliği, sahip olduğu manevi özellikleri ve erdemli duruşundan dolayı hemen onay görmüştür. Hacer'ül Esved taşının yerleştirilmesi hususunu çözme biçimi, demokratik bir karar ve uygulama olup kriz çözme, kriz yönetme yeteneği ile bağlantılıdır. Doğru ve güvenilir bir insan olması da hakemlikte son derece etkilidir.

İslam tarihi kaynaklarında geçen bir olay, Hz. Muhammed'i tanyanların onu daima dürüst olarak nitelendirdiğine işaret eder: Hz. Muhammed, İslam'ı tebliğe başladığı ilk zamanlarda, bir tepeye çıkar ve Kureyşlilere seslenir: "Bu dağın ardında veya şu vadide düşman atlıları var; sabaha veya akşama üzerinize hücum edecekler!" desem, bana inanır mısınız?" diye sorar. Kureyşliler de ona "Evet inanırız! Çünkü şimdiye kadar seni hep doğru olarak bulduk. Senin yalan söylediğini hiç işitmedik!" derler (İbn Sa'd, Tabakat, c. 1/199-200). Bu olay, Hz. Muhammed'in peygamber olmadan önce de manevi değerlere uygun yaşadığını ve doğru dürüst biri olarak tanındığını gösterir.

Lider olan insanların ortaya koydukları güçler vardır: Bunlar "yasal güç, cezalandırma gücü, ödüllendirme gücü, uzmanlık ve bilgi gücü, karizmatik güç, ilgi ve iletişim gücü, sevgi gücü, kişisel güç, manevi güç" olarak belirlenmiştir (Özdemir, 2014; 16-20). Hz. Muhammed bu güçlerden çoğunu

hayatında sergilemiş, toplumu ilgilendiren konularda, hazırlanan kanuna uygun olarak da yaptırım uygulamıştır. İslam Devleti'nin düzeni ve toplumsal huzur için Medine sözleşmesi hazırlamış, konulan kurallarda adil olmuş ve gereken yaptırımı uygulamıştır (Köksal, 1987). Kendi kavminden veya sevdiklerinden kimseyi üstün tutmamıştır (Hatiboğlu, 2016). Hz. Peygamberin adalet bilincine şu örnek verilebilir: Hırsızlık yaparak toplumsal suç işleyen Mahzûm kabilesinden bir kadının affı Kureyşliler tarafından istenmiştir. Kureyşliler bunun için Hz. Muhammed'in en sevdiği kişilerden Usame bin Zeyd'i aracı etmiştir. Ancak Hz. Peygamber adil davranmış ve gereken yaptırımı ilgili anayasa kanununa uygun olarak gerçekleştirmiştir (Müslim, "Hudûd", 2-9; Bardakoğlu 1998). Bu davranışıyla İslam Devleti'nin lideri ve son Peygamber Hz. Muhammed, devletlerin varlığını refah içinde sürdürebilmesi için adaletin ne kadar önemli olduğunu öğretmiştir. Bu durum psikoloji literatüründeki toplumsal bilinç kavramına örnektir. Toplumsal bilinç yerkürede yaşayan tüm canlılar için farkındalık oluşturup haklarına riayet etmek demektir (Goleman, 2006).

Azim

Azim kelimesi Azm kökünden türemiştir. Anlam olarak; kararlılık ve sabırla iradenin eyleme yönelmesini ifade eder (Cürcânî, et-Ta'rifât:150). Türk Dil Kurumu'nun sözlüğünde "azim" kelimesi "Bir işteki engelleri yenme kararlılığı" olarak açıklanmıştır (TDK, 1988:120). Bir işin yapılmasından önce oluşan psikolojik arzu ve eğilim olarak da tanımlanır. Genel olarak kullanımı; istemek, kararlı olmak, niyet etmek, irade göstermek şeklindedir (Çağrı, 1991). Azimli insan için yapılacak eylem veya ulaşılabilecek hedefte şüphe ve tereddüt yoktur. Örneğin Hz. Muhammed'e davasından dönmesi için nice öneriler sunulmuş ve nice hediyeler verilmek istenmiştir. Ancak kendisi bir eline güneşi bir eline ayı dahi verseler canı pahasına davasından vazgeçmeyeceğini söylemiştir (İbn Hişam, 1/266; Sarıçam, 2003). Azim, Yaratanla bağ kurulduğunda gerçek manasını bulur. Yani yapılacak her iş için Yaratanla yola çıkılıp kalp O'na bağlandığında güven ve takva bilincinin doğmasına yol açar. (Özdoğan, 2009:25). Kalbin manyetik alanı beynin manyetik alanından beş bin kat güçlüdür. Bu yüzden kalpten, beyinle yayılandan daha büyük enerji yayılır (Franckh, 2019:22).

Azim hırs kavramından mana olarak ayrılır. Azimli insan dürüst ve samimi olup insanlara faydalı olmak ister ancak hırslı insan bencilce kendi faydasını düşünür. Hırslı insan bir engel karşısında olumsuz bakış açısı geliştirirken azimli insan olaylara olumlu tarafından bakar. Azimle yapılan

meşru iş psikolojik sağlığı desteklerken, hırs sağlığı olumsuz yönde etkiler. (Covey, 2013). Özetle azimli kişilerin bakış açılarının daha olumlu, engelleri aşmak için yeni yolları tecrübe etmeye daha açık, daha esnek, daha açık fikirli, yaşama sevinci yüksek, kaygı seviyeleri düşük, insan ilişkilerinde uyumlu ve çalışkan olduğu görülmektedir (Schnitker ve Emmons 2007:197).

Hz. Muhammed'in tüm peygamberlik hayatı bir azim örneğidir: İslam dinini tebliğ çabaları, Kuran'ı anlama, öğrenme ve öğretme çalışmaları, inananlara uygulanan boykot ve eziyetler yüzünden yurt arama çabaları ve Medine'ye hicretin gerçekleşmesi, Medine'de siyasi yapının oluşturulması ve bir dönüm noktası olan Hudeybiye Anlaşması'nın imzalanması ve nihayetinde Mekke'nin fethi ile insanların İslam dinine girerek kalplerin fethinin sağlanması Hz. Muhammed için azim örneğidir (Sarıçam, 2003). Hz. Peygamber İslam'ın bakış açısına uygun şekilde toplumu yönetmiş; adalet, istişare, liyakat gibi esasları ilke edinmiştir. Toplumun örf adet gelenek, kültür ve sosyal anlayışı da İslam ile bağdaştığı sürece bu manevi değerleri yönetim sürecinde göz önünde bulundurmıştır (Canikli, 2019). Buna örnek olarak şu durum verilebilir: Kâbe'ye hizmet görevi olan Hicâbe, henüz Müslüman olmayan Osman bin Talhâ'da idi. Hz. Abbas, bu anlamlı görevin Müslümanlara verilmesini istedi. Ancak, Hz. Peygamber liyakat esasına uygun olarak görevin Osman bin Talhâ'da kalmasını uygun gördü ve Kâbe'nin anahtarını yine ona teslim etti. Nitekim Allah, emanetlerin ehline verilmesini Kuran'da emreder (en-Nisa 4/58). Hz. Muhammed'in ashabıyla aynı amaç için, yıllarca motivasyonlarını kaybetmeden çalışarak, iş birliği içinde adil bir düzen ve devlet kurması kolay değildir. Bu düzen Hz. Muhammed'in azmi ve Yaratan'ın yardımı sayesinde gerçekleşmiştir.

Güven

Güven kavramı geniş bir kavram olup hem kişilerarası itimat hem de Allah'a tevekkül ile ilgilidir. Tevekkül VKL kökünden türemiştir ve "Kalbin yalnız Allah'a güvenmesi" şeklinde açıklanır (et-Tuḥfetü'l-İrâkıyye, s. 185) Kişi ancak inandığına ve gönülden bağlandığına güvenir. İnanç güveni getirir, güven ise huzuru getirir. Bu nedenle insan güvendiğine bağlanır ve sadakat duyar. (Bowlby,2021). Türkçe sözlükte güven kelimesinin manasına bakıldığında; "Korku, çekinme ve kuşku duymadan inanma ve bağlanma duygusu, itimat" olarak geçer (TDK,1988:587). Güven ortamı; barış, refah, huzur, mutluluk ve barışa kapı açar. Güvenin olduğu ortamda korku olmaz.

Kendisine güvenilen bireylerin sayılarını arttırmak güvenilen toplumların oluşması için şarttır (Güngör, 2015). Yıldız'a (2018:168) göre

“Toplumun gelişmesi, ilerlemesi ve varlığını sürdürebilmesi için sahip olduğu temel değerleri aktarması ve zenginleştirmesi beklenir. Bunun için toplumsal ilişkilerde güvenin sağlanması gerekir”. Güven kişinin içinde başlar, bireylerle ilişkilerine yansır, toplumların aktardıklarından beslenir, en nihayetinde ise aşkın olana teslimiyet doğar. Güven insanı endişelerden uzaklaştırır, psikolojik sağlığı korur, kişinin kendi içinde huzurlu olmasını sağlar (Güngör, 2015:122).

İslam'ın özü de güven ve samimiyete dayanır (el-Bakara 2/131). Güven, maneviyatın temel öğelerindedir. Hz. Muhammed'in inancı tek olan Yaratan'a gönülden bağlanma ve O'na güvenme üzerinedir. Kendisinin yaşamında güven duygusu birçok durumda görülmekte, özellikle Hudeybiye Anlaşması'ndan önce, anlaşma yıllarında ve anlaşmadan sonra bu bilinç hissedilmektedir. Buna bir örnek İslam tarihi kaynaklarında geçen Ebu Cendel olayıdır: Müslüman olduğu için Mekke'de hapis tutulan bir genç, Hudeybiye Anlaşmasına uymamış, Hz. Peygamber'in yanına kaçıp gelmiştir. Bu genç, Kureyş'in müşrik liderlerinden Süheyl bin Amr'ın oğludur. Süheyl, Hz. Muhammed'den aralarında yaptığı anlaşmaya sadakat göstermesini ister ve oğlunun iadesini talep eder. Verdiği söze bağlı kalan Hz. Muhammed, Ebu Cendel'e sabret diye tavsiyede bulunur ve verdiği sözde vefasızlık gösteremeyeceğini Allah'ın ona bir çıkış yolu mutlaka nasip edeceğini söyler. Olayları, tevekkül içinde karşılamak, onların da kabullenişine yardımcı olur ve Ebu Cendel babasına teslim edilir (Vâkıdî, II, 260-261; Çubukçu, 1994). Hz. Muhammed, küçük Cendel olayında, söz verip sözünden dönmeyi İslam duruşuyla bağdaştıramamıştır. Hudeybiye'de Allah'ın ahdiyle söz verdiğini ifade etmiş, gerçek samimiyetin gönül ve dil birlikteliği olduğunu vurgulamıştır (Tirmizi, Deavat, 23). Burada kararlı bir duruş, manevi bir yaklaşım mevcuttur. Nitekim Bakara Suresi'nde Allah, insanın kendisi için neyin hayırlı olup neyin hayırlı olmadığını bilemeyeceğini; hoş giden bir şeyin hayırsız olabileceğini, hoş gitmeyen bir şeyin de hayırlı olabileceğini bildirmiştir (el Bakara 2/216). Hudeybiye'nin sonunda Ebu Cendel dahil tüm Müslümanlar gerçek bir barış yaşamıştır ve anlaşma fethe kapı açmıştır. Hz. Peygamber güven duygusu içinde bir antlaşma imzalamış bu güveni etrafına da aşılacaktır. Bu sayede Hudeybiye'yi bir barış antlaşması haline getirmiştir (Sarıçam, 2003). Hayatı boyunca gerçekleştirdiği tüm icraatları işin doğasına ve gereklerine uygun şekilde yapmıştır (Canikli 2019). Hicret ederken, anlaşmalar esnasında, savaşlardan önce ve sonra tedbirini almış (Özdemir, 2014) aynı zamanda dua edip her işin sonucunun Allah'a döneceği bilinciyle

O'na güven duymuş; inancını ve maneviyatını canlı tutmuştur.

Sevgi

Sevgi en temel ve geniş manasıyla incelendiğinde rahmet kelimesiyle örtüşmektedir. Bu kelime R-H-M kökünden türemiştir. Yumuşaklık, şefkat ve nezaket gibi anlamları içerir (İbn Manzur, Lisanü'l-Arap, 12/230). Bu kavramdan Allah'ın insanlara ihsanı, lütfu, şefkati manasında yüce bir sevgi de anlaşılır. Aynı zamanda İnsanların kendi içinde hissettiği incelik, yumuşaklık, nezaket, hoşgörü gibi hisler de anlaşılır (Nişancı, 2023). Hökeleki'ye göre (2013:15) "Sevgi, bir kimsenin gönlüne uygun olan bir şeye yönelmesi ve kişinin bütünlüğünü, bireyselliğini yitirmeden diğer insanlar ve varlıklarla birleşmesidir". Sevginin olduğu ortamda güven olur, güven olunca korku ve endişe kaybolur (Özdoğan, 2009:123). Cüceloğlu (2017), "Korku Kültürü" kitabında korku ve baskının hâkim olduğu kültürlerde gelişimin az olduğunu, otoriteye karşı sadece görünüşte uyma davranışının olduğunu, böyle kültürlerde manevi değerlerin içselleşmemiş olduğunu ve otorite ortadan kaybolunca değerlerden yoksun bir toplumun patlamaya hazır olduğunu ifade eder. Canikli (1996), yönetici konumunda olan kişinin, itaati sağlamak için korku ve zulüm yoluyla insanlara baskı uygulamasının haksızlığından ve olumsuzluğundan bahseder. İnsanlara hoşgörüyle yaklaşmak toplumun birlik içinde yaşamasına vesile olur. Sevgi doğal yollardan birlik ve beraberliğin oluşmasına yol açar. Sevgide birlik vardır (Güngör, 2015).

Sevgi; sosyal düzen ve yetkinliğe yol açar (Güngör, 2015:107). Medine vesikası toplumsal düzenin ve adaletin sağlanması için 622 yılında düzenlenmiş 47 maddeden oluşan bir anayasadır (Bulaç, 2006). Anayasanın ihlal edilmemesi insanlar arası sevgi ve güven ile mümkün olabilir. Çünkü sevgisizlik; bozukluk, nefret ve eksikliğe yol açar (Güngör, 2015:107). Alemlere rahmet olarak gönderildiği bildirilen (el-Enbiya 21/107) Hz. Muhammed; barışçıl, sevgi dolu, hoşgörülü bir peygamberdir. Kendisine yapılan eziyetlere karşı hoşgörülü ancak İslam'a yapılan olumsuz hareketlere karşı da son derece temkinli ve engelleyici olmuştur. Peygamberin Taif deneyimi esnasında yaralıyken bile halka dua etmesi yüksek sevgi anlayışından kaynaklanmaktadır (Özdoğan, 2009:9). Bunun yanında toplum düzenini bozacak suçlarda gereken karşılığın verileceğini belirtmesi adalet ilkesine verdiği önemi işaret eder. Kendi kızı bile aynı suçu işlese gereken yaptırımın uygulanacağını ifade etmiştir (Köksal, 1987: 477-478).

Çeşitli ayetler sevgi, şefkat ve hoşgörünün önemine vurgu yapmakta ve

bu değerlerden sıkça bahsetmektedir. Hz. Muhammed'in müminlere karşı çok şefkatli olduğu (et-Tevbe 9/128), müminlerin de birbirlerine karşı merhametli oldukları (el-Fetih 48/29), Allah'ın eşler arasına sevgi ve rahmet koyduğu (er-Rûm 30/21) bildirilmekte, evlâtların da ana babalarına karşı merhametli davranmaları emredilmektedir (el-İsrâ 17/24). Bir hadisinde müminlerin sevgi ve bağlılığını vücuttaki organların birbiriyle ilişkisine benzeten Hz. Muhammed, nasıl ki bir organ rahatsızlandığında diğerleri de etkilenirse, müminlerin de birbirlerinin sıkıntılarında rahatsız olup onlardan etkileneceğini ifade ederek (Müslim, "Birr", 66) sevgide birlik ilkesine vurgu yapmıştır (Güngör, 2015:107).

Yaratan'ın insanlara ikramı ve lütfu sayesinde manevi kazanımlar elde edilebilmektedir. Bununla ilgili Al-i İmran Suresinde Allah, kendisinin lütfu sayesinde peygamberin insanlara yumuşak davrandığını, kaba ve sert olsaydı etrafında insan kalmayacağını belirtmiş, onlar için iyi dileklerde ve duada bulunmayı emretmiştir (Al-i İmran 3/159). Hz. Peygamberin Mekke'yi fethetme olayı; kalplerin kazanıldığı, sevginin yüceltiği manevi bir fetihtir: Zamanında kendisi, ailesi, sevdikleri, ashâbı boykot, eziyet ve işkence görmesine rağmen Mekke'ye fetih için döndüğünde Hz. Muhammed intikam dolu değildir. Komutanlarından bir tanesi heyecanla "bugün harp günüdür, intikam günüdür" deyince sancak derhal o komutandan alınmıştır. Hz. Muhammed fetih gününün merhamet günü olduğunu ve Kabe'nin yüceleceği gün olduğunu belirtmiştir. Hz. Peygamberin yumuşak davranması sayesinde o gün insanlar bölük bölük İslam dinine girmişlerdir ve rahmet peygamberi hepimiz serbestsiniz diye beyanda bulunmuştur (Taberi, 2, 161; Aktan, 2017).

Sonuç

Liderlik, ortak hedefler doğrultusunda insanları etkileme ve ikna etme sanatıdır. Hz. Muhammed'in kutsal görevi; barış, sevgi ve hoşgörülle İslam'ı tebliğ etme ve insanları hak yola çağırmasıdır. İnananlar ve inanmayanlar için huzurlu bir toplum, adil bir düzen oluşturmak da temel hedeflerindedir. Bu hedefi manevi değerleri esas alarak başarıyla gerçekleştirmiştir. Yaratan için insanların şekilleri değil, manevi değerleri kıymetlidir (Hatipoğlu, 2016). Maneviyatın gerçek kaynağının Allah olduğu, insanoğlunu gerçek manada O'nun terbiye ettiği ve manevi değerlerin O'ndan bize aktığı bir gerçektir (Yargıcı, 2014), Hz. Peygamber Rabbinden terbiye almış, ahlakını kemale erdirmiştir (Süyûtî, Câmiu's-Sağîr, I, 12). Bu nedenle Hz. Peygamberin gayreti ile beraber Allah'ın yardımı, liderlikte başarıyı getirmiştir. İnsanlığa manevi değerlerle önderlik ettiği için büyük kitlelere ulaşmış, gerçekleştirdiği

toplumsal dönüşüm kalıcı olmuştur.

Çalışma için çeşitli hadis kaynakları ve tarih kitapları taranmış, Hz. Muhammed'in hayatı boyunca manevi değerlerle yaşadığı sonucu makaleden çıkmıştır. Kendisinin peygamberlik görevinden önce de değerlere uygun yaşaması, İslam'ı tebliği aşamasında ve insanları ikna yolunda önemli adım attırıştır. Hz. Peygamberin; Kureyşlilere seslenip düşman atlılarının hücum edeceğini söylediği takdirde, onların kendisine inanıp inanmayacağına dair soru sorması ve Kureyşlilerden buna inanacaklarına dair yanıt alması Hz. Peygamberin manevi değerlerle yaşadığı sonucunu çıkarmaktadır. Ayrıca yaşadığı toplumda örf adet, kültür açısından İslam'a aykırı olmayan Hicabe gibi gelenekleri de devam ettirmesi, kişilerin ona inanmasında ve uymasında etkili olmuştur. Bu durumun ikna sürecini kolaylaştırdığı görülmüştür.

Makaleye göre; Hz. Muhammed'in liderliği esnasında hassasiyetle davrandığı sonucu çıkmıştır: Görevlere, Müslüman olsun veya olmasın liyakat sahibi kişileri getirdiği görülmüştür. İnsanlara adaletle hükmetmiş, kendi kavminden kişilere üstünlük tanımamıştır. Toplumsal suç işleyen Mahzûm kabilesinden bir kadının affı istenmiş, Hz. Peygamber adil davranmış ve gereken yaptırımı ona uygulamıştır. Hz. Muhammed'in sahip olduğu liderlik vasıflarının da başarıyı getirdiği kanısına varılmıştır: Uhud Savaşında ani karar değişikliği yapmaması, krizleri sakinlikle yönetmesi, Hz. Ömer gibi farklı karakter özelliklerine sahip kişileri idare edebilmesi, demokratik ve paylaşımcı olması, isabetli kararlar vermesi başarılı olmasında etkili birer unsur olarak sayılmaktadır. Hicret için planlar hazırlaması, tedbirler alması, istişarelerde bulunması ve bütün bunlarla beraber Allah'a dualar etmesi de liderlikte manevi bakış açısıyla ilerlediği sonucunu doğurmuştur.

Peygamberlik görevinden önce Mekke'de "Muhammed'ül Emin" olarak tanınması, ticarete emanetlerin ona teslim edilmesi, "Erdemliler Birliği"ne katılması, Hacer-ül Esved taşının yerleştirilmesinde adil yöntemle hakemlik yapması, manevi değerleri içselleştirerek yaşadığını gösteren bulgulardır. Peygamberlik görevinden sonra da barış kültürünü yerleşirmesi, Medine Vesikasını çıkartması, korku değil sevgi ile işleri yaptırması, Mescidi Nebevî'nin ashapla beraber inşâsı, Akabe ve Hudeybiye'de verdiği sözleri yerine getirerek dengeli ve tutarlı davranışlar sergilemesi ve zorluklara rağmen İslam'ı yayma hedefinden dönmemesi manevi değerlere göre hareket ettiğini işaret eden önemli sonuçlardır. Ayrıca Taif deneyimini olumlu bakış açısıyla değerlendirmesi, yaşananlardan bir hikmet çıkarması, vatana ve

insanlara değer vermesi, samimiyeti, azmi, hoşgörüsü, barışçıl yaklaşımı, vicdanı, takvası ve Allah'a olan güveni liderliğinde öne çıkan manevi değerler olarak görülmüştür.

Netice olarak makaleye göre; maneviyatın liderlik sürecinde önemli bir güç olduğu ortaya çıkmıştır. Kişilerin lidere güvenmesinde, sadakat duymasında, işlerin kalıcı olmasında, liderin kişileri ikna etmesinde ve Yaratan ile kurulan bağ noktasında maneviyatın bir liderlik gücü olduğu anlaşılmıştır. Hz. Muhammed'in bir Peygamber ve bir lider olarak, kişilere ve topluma faydalı olacak şekilde yaşamayı, liderliğinde manevi değerlerin öne çıkmasını sağlamıştır.

Kaynakça

- Aktan, A., (2017), *İslam Tarihi*, 6. Basım, Ankara: Nobel Yayın.
- Apak, H., (2018), *Sosyal Hizmet ve Maneviyat: Sosyal Çalışmacılar Üzerine Bir Alan Araştırması*. İstanbul: Bir Yayıncılık.
- Arıkan, S., (2001), Otoriter ve Demokratik Liderlik Tarzları Açısından Atatürk'ün Liderlik Davranışlarının Değerlendirilmesi, *H.Ü. İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi*, 19(1), 231-257.
- Aslan, Ş., (2009), *Duygusal Zekâ Dönüştürücü ve Etkileşimci Liderlik*, Ankara: Nobel Yayınevi.
- Aslan, Ş., (2013), *Geçmişten Günümüze Liderlik Kuramları: Sağlık Yönetimi Bakış Açısıyla*, Konya: Eğitim Yayınevi.
- Ayverdi, İ., (2005), *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*, C.2, İstanbul: Kubbealtı.
- Baloğlu, N., Karadağ E., (2009), Ruhsal Liderlik Üzerine Teorik Bir Çözümleme, *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi*, 15(58), 165-190.
- Bardakoğlu, A., (1998), "Hırsızlık", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 17, s 384-396, İstanbul: TDV Yayınları.
- Bennis, W. G., (1989), *On Becoming A Leader*. 20. Edition, Newyork: Addison-Wesley.
- Bertrand, A., (2000), *Ahlak Felsefesi*, (Sadeleştiren: Hayrani Altıntaş), 2. Baskı, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Bolay, S. H., (1989), "Akıllı Selim", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 2, s 275-276, İstanbul: TDV Yayınları
- Bowlby, J., (2021), *Başlanma*, (Çev. Tuğrul Veli Soylu), İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (1422/2001), *El-Câmi'u's-Şâhih*, (Nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr). 8 Cilt. 2. Basım, b.y.: Dâru Tavki'n-Necât.
- Bulaç, A., (2006), *Asr-ı Saadet'te Bir Arada Yaşama Projesi: Medine Vesikası, Bütün Yönleriyle Asr-ı Saadet'te İslam*, IV.Cilt, 103-126, İstanbul: Beyan

Yayımları.

- Canikli, İ., (1996), *Hadislere Göre Yöneticilere İtaatın Sınırları*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, Ankara.
- Canikli, İ., (2019) *Siyasi Düşüncenin Oluşumunda Hadislerin Rolü*, Ankara: Fecr Yayınları.
- Covey, S., (2013), *Etkili İnsanların Yedi Alışkanlığı*, (Çev. Osman Deniztekin, Filiz Nayır Deniztekin), 47.Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Cüceloğlu, D., (2017), *Korku Kültürü*, 2. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Çağrı, M., (1991), "Azim", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 4, s.328-329.
- Çağrı, M., (2010), "Şükür", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 39, s. 259-261, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çağrı, M., (2012), "Vatan", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 42, s 563-564, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çubukçu, A., (1994), "Ebu Cendel", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 10, s. 118-119, İstanbul: TDV Yayınları.
- Çubukçu, İ.A., (2007), *Allah'ın Varlığının Delilleri*, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fak. Yayınları.
- Demir, O., (2013), "Vicdan", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 43, s. 100-102, İstanbul: TDV Yayınları.
- Düzgüner, S., (2016), *Nereden Çıktı Bu Maneviyat: Manevi bakımın Temellerine İlişkin Kültürlerarası Bir Analiz*, A. Ayten, M. Koç ve N. Tınaz (Eds), *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, C 1, s. 17-43. İstanbul: Dem Yayınları.
- Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, (1405/1985), *El-Muṣned*, (Nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî), Beyrut.
- Eken, İ., Serdaroğlu A., İskender Y., Atay İ., (1979), *Seçme Hadisler*, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Eren, H (Ed.), (1988), *Türkçe Sözlük*, C: I, II, Ankara: Türk Dil Kurumu Basımevi.
- Erul, B (Ed.), (2016), *Hz. Peygamber'in İzinde*, Ankara: DİB Yayınları.
- Esed M., (2002), *Kuran-ı Kerim ve Tefsiri*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- Fidanoğlu, A., (2016), *Otokratik ve Demokratik Liderlik Tarzının Lidere ve Takıma Olan Güvene Etkisi: Şanlıurfa Büyükşehir Belediyesinde Deneme Modelli Araştırma*, Hasan Kalyoncu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İşletme Anabilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, Gaziantep.
- Franckh, P., (2019), *Rezonans Kanunu*, (Çev. Bengisu Akipek), İstanbul: Koridor Yayıncılık.
- Fromm, E., (1993), *Erdem ve Mutluluk*, (Çev. Ayda Yörükân), Ankara: Türkiye İş Bankası Yayınları.

- Gilbert, P. (2006), *Breathing Out-Breathing In Reaching The Spirit, Social Perspectives Network*. London: SPN, 7 (15).
- Goleman, D., Boyatzis R. ve McKEE, A., (2006), *Yeni Liderler*, (Çev. Filiz Nayır Deniztekin- Osman Deniztekin), 5. Baskı, İstanbul: Varlık Yayınları.
- Goleman, D., (2011), *İşbaşında Duygusal Zekâ*, 9. Basım, (Çev. Handan Balkara), İstanbul: Varlık Yayınları.
- Göcen, G., (2018), Şükür, Çapçioğlu, İ. ve Yıldız M. (Ed.), *Birey Toplum ve Değerler*, Ankara: Grafiker Yayınları.
- Güçlü, N. (Ed.), (2016), *Liderliğe Genel Bir Bakış, Eğitim Yönetiminde Liderlik: Teori Araştırma ve Uygulama*, Ankara: Pegem Akademi.
- Güney, S., (2012), *Liderlik*, Ankara: Nobel Yayın.
- Güngör, Ö., (2015), *Çalışan Gençlik ve Değerler*, Ankara Akçağ Yayınevi.
- Güngör E., (2020), *Ahlak Psikolojisi ve Sosyal Ahlak*, Yer-Su Yayınları: Ankara.
- Hatiboğlu, S., (2016), *Hilafetin Kureysliliği*, Ankara: Otto Yayınları.
- Hökelekli, H., (2013), *Psikoloji Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.
- İbn Abdülber en-Nemerî, (1387-1407/1967-87), *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muwaţta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd* (Nşr. Saîd Ahmed E'râb), Tıtvân, I, 2.
- İbn Hişam (2001), *Türkçe Terc. Siret-i İbn-i Hişam*, (Çev. Hasan Ege), C. I-IV, İstanbul: Kahraman Yayınları.
- İbn Kesir (2001), *İbn Kesir el-Bidaye ve'n-nihaye, Büyük İslam Tarihi*, (Çev. Mehmet Keskin), C. III-IV, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzur (1299-1308), Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed, *Lisanu'l Arab*, Dar-ul Marife, Beyrut, tsz, 1/15, "hls" md. Beyrut.
- İbn Manzur (1299-1308), Ebu'l-Fadl Cemalüddin Muhammed, *Lisanu'l Arab*, Dar-u Sadr, tsz, 3/445, "vcd" md. Beyrut.
- İbn Seyyidünnâs (1413/1992), *Uyûnü'l-eser* (Nşr. Muhammed el-İdü'l-Hatrâvî – Muhyiddin Müstû), Medine-Dımaşk.
- İbn Teymiyye, (1413/1992), *et-Tevekkül 'alellâh ve'l-aḥz bi'l-esbâb* (nşr. Ebü'l-Mecd Harek), Kahire.
- İmam Celaleddin Es- Suyuti., (2015), *El Camius Sağir Hadis Kitabı*, (Çev. Seyit Avcı), Konya: Serhat Kitabevi
- Karakaş S., (2021), *Psikoloji Sözlüğü*, Ankara: Afşar Medya Yayınları.
- Karataş, M., (2012), *Peygamberimizin Beden Dili*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Kılıç, C., (2015), *Vicdan*, Ö. Güngör (Ed.), *Çalışan Gençlik ve Değerler*, Ankara Akçağ Yayınevi.
- Kongar, E., (1994), *Atatürk Üzerine*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Köksal, M. A., (1987), *İslam Tarihi*, C: I, II İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Köksal, M. A., (1987), *İslam Tarihi*, C: VI İstanbul: İrfan Yayınevi.
- Köksal, M. A., (1987), *İslam Tarihi*, C: VIII İstanbul: İrfan Yayınevi.

- Kömürcü Ş., (2009), *İleri Evre Kanserde Bakım El Kitabı*, Ankara: Türkiye Klinikleri Yayınevi
- Muhammed b. Ömer el-Vâkıdî, (1404/1984), *Kitâbü'l-Meğâzî* (Nşr. M. Jones), I-III, London 1965-66, Beyrut.
- Müslim b. Haccâc (1411/1991), *eş-Tabakât* (Nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan b. Mahmûd b. Selmân), Riyad, 93-136. Riyad.
- Müslim (1374-75/1955-56), *Şahîh* (Nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî), Kahire.
- Nişancı, A., (2023), Erdemli Bir Topluma Ulaşmada Merhamet ve Eğitime Dair, *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6(1), s 31-55.
- Önkal, A., Özel, A., (1998), "Hicret", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 17, s 462-466, İstanbul: TDV Yayınları.
- Özdek, R., (1990), *Türklerin Altın Kitabı*, Tercüman Yayınevi: İstanbul.
- Özdemir, V., (2014), *Modern Teoriler Açısından Hz. Muhammed (S.A.S.)'in Örnek Liderliği*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Özdoğan, Ö., (2009), *Mutluluğu Seçiyorum*, Ankara: Özden Öze Yayınları.
- Özdoğan, Ö., (2010), *İsimsiz Hayatlar: Manevi ve Psikolojik Yaklaşımla Arınma ve Öze Dönüş*, 4. Baskı, Ankara: Özdenöze Yayınları.
- Özdoğan, Ö., (2010), *Aşkın Yanımız Maneviyat*, 2. Baskı, Ankara: Özdenöze Yayınları.
- Özdoğan, Ö., (2020) *Kanser Hastası ve Ailesine Manevi Bakım Tıbbi Onkoloji*, Filiz Çay Şenler (Ed.), *Onkolojide Palyatif Bakım*, Ankara:Türkiye Klinikleri.
- Özdoğan, Ö., (2021), *Kanser ve Maneviyat Psiko-onkoloji*, Ali Çayköylü (Ed.), *Kanserli Hastaya Psikososyal Bakış*, Ankara: Türkiye Klinikleri.
- Özel, A., (2015), *Yönetici Peygamber Hz. Muhammed*, İstanbul: Küre Yayınları.
- Özkan, M., (2010), *Hudeybiye Antlaşması Özelinde Hz. Ömer'in Kişilik Tahlili Denemesi*, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstem*, 8(15), s 43-59.
- Püsküllüoğlu, A., (2004), *Türkçe Sözlük*, Ankara: Arkadaş Yayınları.
- Ragıp el-İsfahani (1381/1961), *el-Müfredat*, (Nşr. M. Seyyid Kilani), Kahire.
- Sarıçam, İ., (2003), *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı*, Ankara: DİB Yayınları.
- Seyyid Şerif el-Cürcani, (1403/1983), *Kitabü't-Ta'rifat*, "mana" md., Beyrut 1403/1983.
- Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, (1985), *Kitâbu't-Ta'rifât*, Mektebetü'l-Lübnân, Beyrût 1985, s.152.
- Seyyid Şerif el-Cürcani, (1993), *Kitabü't-Ta'rifat*, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Trc. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları.
- Seyyid Şerif el-Cürcani, (1997), *Kitabü't-Ta'rifat*, Arapça-Türkçe Terimler Sözlüğü (Trc. Arif Erkan), İstanbul: Bahar Yayınları.
- Schnitker, Emmons, (2007), "Patience as Virtue Religious and Psychological

Kalyoncu, Prophet Mohamed's Prominent Spiritual Values Regarding His Leadership

Perspectives", *Research in the Social Scientific Study Of Religion*, Volume 18, Leiden University: Holland.

Sinanoğlu, M., (2001), "İslam", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 23, ss 1-2, İstanbul: TDV Yayınları.

Türk Dil Kurumu, (2023), Sözlük, "Barış", Erişim Tarihi 12.05.2023, Erişim adresi: <https://sozluk.gov.tr/>

Türker, B., (2004), *Liderlik*, Ankara: Elma Yayınevi.

Türkmen, B. ve Türkmen, M., (2020). İslâm Kelimesinin Semantik Analizi, *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 6 (1), s.225-249.

Uğurluoğlu, Ö. ve Çelik, Y., (2009), Örgütlerde Stratejik Liderlik ve Özellikleri, *Hacettepe Sağlık İdaresi Dergisi*, 12(2).

Uludağ, S., (2010), "İslam", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C 39, ss 484-486, İstanbul: TDV Yayınları.

Uzun, M. İ., (2013), "Yar-ı Gar", (D.İ.A) *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, s. 324.

Yargıcı, A., (2014), Al-i İmran Suresinin 159. Ayeti Bağlamında Hz. Peygamberin Şefkat ahlakının Unsurları, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, yıl:19, Sayı 31.

Yıldız, M., (2018), Güven, İ. Çapçioğlu, ve M. Yıldız (Ed.), *Birey Toplum ve Değerler*, Ankara: Grafiker Yayınları.

Yiğit, İ., (2007), *Peygamberler Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları.

Tasavvuf Bize Ne Söyler? Ömer Yılmaz , İstanbul: Sufi Kitap, 2020, 1.Baskı, 366 sayfa," ISBN:978-625-7949-13-2.*

Fatma Yavuz

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü ,
Tasavvuf Anabilim Dalı,
Ankara Yıldırım Beyazıt University, Social Science Institute,
Department of Mysticism,
Ankara/Türkiye,
fatmayavuz06@gmail.com,
ORCID:0009-0006-7446-8898,

"Tasavvuf bize içimizdeki mevcut putları ortadan kaldırmamanın ilk adım olduğunu öğretir. En büyük put egomuzdur. Ego yani nefis denen büyük putun etrafında toplanmış zihnimizde ve kalbimizde yonttuğumuz başkaca putlar vardır. O halde, bahse mevzu putları yok etmeden, kalbin ıslahı ve ruhun arınması mümkün gözükmeyecek ve insan rahat yüzü görmeyecektir" (s. 23). Yazarın bu beyanına göre günümüz insanı seküler dünyanın etkisini derinden yaşamakta, bunalımları, huzursuzlukları, hastalıkları artmakta, manevi yönü maddi yönünün gerisinde kalmakta ve içerisinde bulunan boşluğu dolduramamaktadır. Yine kitapta belirtildiği gibi: "Göklerle irtibatını koparan insanlık aşağıda huzur bulamamaktır" (s. 22).

"Hepimiz içinde yaşadığımız bu zamanın ve bu dünyanın çocuklarıyız".

* **İntihal Taraması/Plagiarism Detection:** Bu makale intihal taramasından geçirildi/This paper was checked for plagiarism.

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur/It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited (Habib Celaleddin Kartal).

Geliş/Received: 27 Aralık/December 2023 | Kabul/Accepted: 24 Şubat 2024/February 2024 | Yayın/Published: 20 Mart/March 2024

Atıf/Cite as: Fatma Yavuz, "Tasavvuf Bize Ne Söyler" İsimli Eserin Tanıtımı, Danisname 8 (Mart/March 2024), 163-169 <https://doi.org/10.5281/zenodo.10843659>

CC BY-NC 4.0 | This paper is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial License

“Şüphesiz geçmiş bizim hafızamızdır, övünç kaynağımızdır. Bu baptan olmak üzere eğer üzerinde konuştuğumuz tasavvuf Peygamberî ahlâkın, zühdî bir yaşam tarzının bir anlamda kurumsallaşmış bir hali ise- ki öyledir- bütün bunları kutsayarak ve ona dokunulmazlık addederek değil, insanlığın iyiyi, doğruyu, haklıyı, güzeli yeniden bulmasında bir vasıta/bir vesile kabilinden görüp buna göre bir yol haritası çizmemiz gerekir” (s. 24). Yukarıdaki ifadelerde tasavvufun bize neler söylediği izah edilmiş, kitabın bütününde de hangi ihtiyaçlara nasıl cevap verildiği ve sonuçta yapılması gereken şeylerin neler olduğu müellifin kaleminden beyan edilmiştir.

Tanıtımı yapılan “Tasavvuf Bize Ne Söyler?” Kitabı Ömer Yılmaz ve doktora öğrencisi Mustafa Salih Edis’in nehir söyleşi tarzındaki sorularıyla vücut bulmuştur. Eser bir giriş, yedi ana bölüm ve bir sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş bölümünde günümüzde modernizm, postmodernizm ve sekülerizm sorgulanmış, insanın manevi ihtiyaçlarına cevap veremedikleri üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda günümüz insanının tasavvufa duyduğu ihtiyaç vurgulanmış, etik ve estetik sorgulanmış, âkil kişilere duyulan gereksinim ve manevi hastalıkların genel bir tespiti yapılmıştır. Manevî hastalıklardan hırs, kibir, bencillik, haset, fesat, yalan, kin, doyumsuzluk, nefret, sahtekârlık, riya, nankörlük, isyan, sorumsuzluk, tembellik gibi bazı hususlara dikkat çekmiş ve bunların zararları üzerinde durmuştur (s. 15-30).

Yazar eserinin ilk bölümünde "Tasavvuf ve Din" konusunu ele almış; tasavvuf kelimesinin menşei, tanımı, doğuşu, konusu, gayesi ve dinden ayrı tutulamayacağı üzerinde durmuş, tasavvuf ile diğer İslâmî ilimler arasındaki ilişkilere değinmiştir. Yazar “Tasavvufun amacının insan-ı kâmil yetiştirmek olduğu, insanın vücut mülkünde ruhu beden, kalbi ise kalp üzerinde hâkim kılma, nefsi de bunların emrine sokma amacını güttüğünü belirtmiştir.” (s. 37). Yazara göre: “Tasavvuf, dinin tamamen deruni ve ahlaki tarafını dikkate alarak, bunu iktisap etmenin özel yollarını araştıran; bu sayede sırf zahir ve şeklî bir yaşam yerine, zahirden vaz geçmeden, tedeyyünün hissi ve ahlâkî tarafı, insanın derunî yönüne dikkate alarak aktarmayı kendisine bir hedef olarak seçen dini ilim dalıdır” (s. 33). Bu tanım bağlamında radikal gruplardan hareketle din-şiddet ilişkisi analiz edilmiştir. Nasların bu gruplar tarafından ideolojilerini meşrulaştırma aracı olarak kullanıldığı, irfanî geleneği ret ettikleri, onlar tarafından üretilmiş şiddet ve nefret dili; tasavvufun yol, yöntem, üslubu ile gönül dünyalarına inilerek, müsamaha/hoşgörü kültürü ve “ortak insanîlik” vasfı ile bertaraf edilebileceği anlatılmıştır (s. 31-66).

Yazar kendisiyle yapılan söyleşinin ikinci bölümünde, "Tasavvuf ve İnsan" meselesine genişçe yer vermiştir. Burada tasavvuf kitaplarında çokça zikredilen ve sıhhati bilinmemekle birlikte hadis diye yer alan "İnsan kendisini bilirse Rabbi'ni, Rabbi'ni bilirse kendisini, her ikisini bilince de haddini bilmiş olur" (s. 77) sözüne yer vermiştir. Bu manada insan ruhsal boyutu ile Yaraticısına bağlı, fiziksel yapısıyla evrene bağlı bir varlık olup, âlem-i suğrâ olarak kabul görmüştür. Bu düşünce bağlamında ikinci bölümde insanın fitratında Hakk'ı bilme ve O'nu bulmanın imkânı üzerinde kelimeler edilmiş, içerisinde doğup büyüdüğü toplum, zaman, medeniyet ve inancın kişiliğinin oluşmasında etkili olduğu söylenmiştir. Yazar, tasavvufun insana verdiği değeri ve günümüzde mistisizm ve hümanizm türü yaklaşımlardan farkını dile getirdikten sonra kimlik-kişilik oluşumu ve dinin bundaki rolüne vurgu yapmıştır. Konuyla bağlantılı olarak insanın "dünyaya karşı tavrı", "kadın ve evlilik" konusu tasavvufi bakış açısına göre değerlendirilip bir sonuca varılmıştır (s. 75-110).

Yazar, üçüncü bölümde "Tasavvuf ve Ahlak" başlığı altında, ahlâkın kaynağının insan fitratı ve din olduğu tezini işlemiştir. "Ahlak ibadetin gayesi, ibadet ahlakın vesilesidir" (s. 134) özdeyişi etrafında bir açılım yapmıştır. Ayrıca "tasavvuf edeptir" özdeyişi çerçevesinde edebî eğitimi elde edileceği, bu sebeple çalışma ahlâkı ve genel ahlâka dair insanın inşasında önem arz eden "tahalluk" kavramlarına önem atfedilmesi gerektiğini söylemiştir. Keza yazar edebî, "tevekkül-kanaat" terimleriyle birlikte ele almıştır. Yine tarihsel anlamda Türk kültürüne özgü ahilik çalışma ahlâkı kitapta detaylıca yer almıştır. Konuyla bağlantılı ve oldukça aktüel bir konu olan ekoloji sorunu yazarın dikkatini çekmiş olmalı ki bu konuya tasavvuf zaviyesinden yaklaşmış, çevre sorununun arkasında yatan insan kaynaklı davranışlara dikkat çekmiş, bu bağlamda sûfilerin hayvanlara, bitkilere ve çevreye bakışını ahlâk ilkeleri, şefkat ve merhamet yaklaşımları muvacehesinde ele almış ve klasik tasavvuf kaynak eserlerinden bazı örnekler sunmuştur (s. 123-167).

Mustafa Salih Edis'in "Felsefe ile tasavvufun ilişkilerini sorduğu ana bölümlerden biri kitapta "Tasavvuf ve Felsefe" başlığını taşımaktadır. Yazar, tasavvufun tecrübî bir ilim olması ile felsefeden ayrıldığını, sûfî ve filozofun aynı hakikatin iki farklı yolcusu olduğunu söyleyerek, sûfilerin epistemolojik ve ontolojik dayanaklarına yer vermiştir. Özellikle İbnü'l-Arabî ve onun "vahdet-i vücûd" (varlıkta birlik) düşüncesini ele almıştır. Yazar devamla, bu düşüncenin tasavvuf felsefesini inşa ettiğini ve İslam tefekkür dünyasında,

“Allah’ın zatı itibarı ile aşkın, isim ve sıfatları ile içkin kabul eden; Allah’tan başka hiçbir varlığı hakiki varlık olarak tanımayan, tüm bunları Mutlak Vücut’un isim ve sıfatlarının birer tecellisi ve tezahürü kabul eden, üstelik bunu keşf ve tecrübe yoluyla ortaya koyan tasavvufi görüştür” (s. 184) şeklinde bir betimlemeye gitmiştir. Konuyla bağlantılı tasavvufta önemli bir tartışma konusu yapılan "Fenâ-bekâ" kavramlarını ele alan Yılmaz, bu terminolojiyi vahdet-i vücûdla ilişkilendirmiştir. Müellif, tasavvufun akla, hak ile batılı ayıran nur olarak baktığını, mutasavvıfların akıl hakkında olumsuz bir yaklaşıma sahip olmadıklarını, aklın sınırları hatırlatılıp kalb ile birlikte yorumlayarak insanın hizmetine sunulması gerektiğini söylemiştir. Bir diğer tartışmalı tasavvuf meseleleri arasında yer bulan “Nûr-i Muhammedî” nazariyesi üzerinde de duran Yılmaz, bunu daha insan-ı kâmil düşüncesi üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır (s. 173-201).

Yılmaz, beşinci bölümde "Tasavvuf ve Sosyal Hayat" başlığı altında tasavvufun kurumsallaşmış hali tekkelerin toplum üzerindeki etkileri, evliya inancının sosyo-kültürel hayata yansımaları, tarikatların İslâmlaşma sürecindeki etkileri ve sûfî geleneğin birlikte yaşama katkısı hakkında bilgi vermiştir. Yazara göre, kültürel anlamda nesilden nesile aktarılan bizim İslam anlayışımız Anadolu irfanıdır. Toplumsal hayatta farklılıklarımız bir zenginlik olarak tasavvufi bakış açısıyla, birlikte yaşama, müsamaha, hoş görü temelleri üzerinde gerçekleşmelidir. Ancak “farklılıklarımız bir zenginlik olarak görülmedi, bilakis bizi parçaladı” (s. 213) diyerek bir eleştiri getirmektedir. Diğer yönden tasavvuf sosyal hayata dair kuşatıcı ve evrensel bir dil kullanarak İslamlaşmaya büyük katkılar sağlamış, sağlamaya da devam etmektedir (s. 207-231)

Altıncı bölümde "Tasavvuf ve Tenkit" başlığı ile özeleştiri geleneği üzerinde durulmuş, sûfîlerin tasavvufa yönelttiği eleştirilere bakılmıştır. Yazar bir tür edebiyatçısından alıntı ile konuya giriş yapmış, Özdemir Asaf’ın “Bütün renkler kirlendi birinciliği beyaza verdiler” (s. 266) sözünü kullanmıştır. Bu başlık altında tartışmaların, ithamların, haklı öz eleştiri tarzında olanları ve haksız eleştirilerin ise alan dışarısından yapıldığı değerlendirilmiştir. Tasavvufa içeriden usul ve yönetime dair eleştirilerin yanı sıra dışarıdan yöneltilen eleştirilerin şeyh, rabıta, keramet, tevessül, teberrük, kutsiyet, ricâlü'l-gayb, kaderci ve pasifist tutumlar gibi güncelliğini koruyan belli konular olup bölümde izah edilmiştir. Günümüz akademisyen ve yazarları tarafından dıştan yöneltilen eleştiriler eserlerinin isimleri ile verilip delilleriyle birlikte analiz edilmiştir. Tasavvuf meşâyihü tekfirci bir yaklaşım

içinde olmadıkları, bu ilmin kavramlarının dinin dışında bulunmadığı, naslara dayandırıldığı göz önüne alınarak, saygın ve objektif ilmi bir üslup ile eleştiri ve tenkitlerin olması gerektiği belirtilmiştir (s. 239-311).

Yılmaz mezkûr eserinin yedinci bölümünde "Tasavvuf ve Tarikat" başlığı altında; tasavvufun kurumsallaşmış hali olan tarikatların tasavvuf tarihindeki yeri, tarikat ve tekkelerin sosyal fonksiyonları, tekkelerin güzel sanatlar akademisi gibi eğitim vermeleri; sanat, edebiyat, mûsikî konularını ele almış, İslam medeniyetine katkıları ve nihâyetinde tarikatların yasaklanması, tekkelerin kapatılması konularının genel bir analizini yapmıştır. Yazar, "Akl-ı selîmin inşâ ettiği düzen, kalb-i selîmin beslediği ruh ve mâneviyât dünyası ve nihâyet zevk-i selîmin kurduğu estetik tasavvura daha çok ihtiyaç duyulan bir zamanda yaşıyoruz" (s. 25) cümlesiyle tasavvuf ve tarikatların bu sayılan meziyetlerin oluşmasına ciddi ölçüde hizmet ettiklerini bu gün bunların eksikliğini derin bir şekilde hissedildiğini söyleyerek, ardından günümüz cemaatlerinin tarikatlardan farklı bir şekilde ele alıp sentez edilip sonrasında değerlendirilmesi gerektiği kanaatini paylaşmıştır (s. 319-345).

Çalışmanın sonuç kısmında doğal olarak yazar genel bir değerlendirme yapmış, yetkili ve etkili kimselere, okuyucuya bazı teklif ve tavsiyelerde bulunmuştur. Buna göre, genç nesile irfan geleneği öğretilmeli, eğitim müfredatında bu anlayışa yer verilmelidir. Arif ve âlimlerin rol model olarak anlatılması üzerinde mesai harcanmalıdır. Müellif kendi bakış açısıyla akılda kalsın diye bir kodlamaya gitmiş, gençlere şu şekilde bir tavsiyede bulunarak söyleşiyi tamamlamıştır: "Gençler 6 U'dan uzaklaşıp 6 A'ya alışsınlar. Kaçınılması gerekenler: Umursamazlık, umutsuzluk, ufuksuzluk, uyumsuzluk, usulsüzlük, üslupsuzluk. Buna karşın yapılması gerekenler: Aşkılık, arınmışlık, adanmışlık, aidiyet, aksiyon ve aşk" (s. 360).

"Tasavvuf Bize Ne Söyler?" kitabı nehir söyleşi tarzı yazılması sebebiyle Ömer Yılmaz tasavvuf alanı konularını soru-cevap formatında, cevapları kaynak ve delil göstererek akademik bir yaklaşımla ele almıştır. Eserde sorulara verilen cevaplar açık, net, entelektüel bir tarzda gerçekleşmiştir. Söyleşi dilinin yanı sıra zaman zaman akademik bir dil kullanılmakla birlikte okuyucunun zorlanmadan keyifle okuyacağı bir formatta sunulmuştur. Kitap muhteva açısından akademi derslerinde işlenebilecek geniş bir çerçeve sunmakla beraber tasavvuf alanına meraklı olan herkesin okuyup, rahatlıkla anlayıp, özümseyebileceği bilgileri ve günümüz sorunları ile çözüm yöntemlerini okuyucuya sunmaktadır. Soru ve cevapları birbirleri ile uyumlu sistematik bir

düzene sahip olması zihinde kalmasını kolaylaştırmıştır.

Tasavvufun sanatsal estetik değerleri olan özlü sözler, hikmetli deyişler ve şiirden faydalanılması eserin okunmasına zevk ve acıcılık katmıştır. Tasavvufun başlangıcından günümüze irtibatlı olduğu alanlarla, kıyaslanarak açıklanması, doğulu ve batılı yaklaşımlarla birlikte sentezlenmesi, tasavvufun İslam dinini bir ürünü olduğunu ve insanın manevi dünyasındaki konumunun ihtiyaç kategorisinde yer aldığını göstermiştir. Ayrıca yazar her bölümde bölümün içeriği çerçevesinde başka akademisyenler ve eserlerini zikrederek alana ilgi duyanları araştırma ve okumaya sevk etmiştir. Bu duruma ilave olarak günümüz insanının görsel unsurlara düşkünlüğünü göz önüne alarak, söyleşi içerisinde film önerilerine yer vermiştir (s. 84, 85).

Tasavvuf alanına hâkim olan okuyucular için gündemdeki tasavvuf eleştirilerinin yer aldığı kitaplar isim ve içerikleriyle detaylı bir şekilde verilmiş, yapılan tenkitlerin cevapları tasavvuf ilminin ahlaki anlayışına göre seviyeli bir şekilde cevaplanmış, yazarlarının isimleri belirtilmemiş ve çatışma ortamı oluşturulmamıştır (s. 248, 255). Yazar daha önce yazılmış tasavvuf alanı ile ilgili eserlerin içeriğindeki katıldığı fikirleri belirtirken eser ve yazar ismini kullanarak emeğe saygısını göstermiştir.

Kanaatimizce, bu eserin diğer tasavvufi çalışmalardan ayrılan yönü tasavvuf psikolojisi ve tasavvuf sosyolojisi kitap muhtevasını belli bir seviyede taşımasıdır. Bu haliyle özgün bir çalışma ürünü olan eser *tasavvufa ilgisi ya da bir takım soruları bulunan herkese hitap ettiği gibi özelde genç nesile makul ve mantıklı gelecek bir tarzda kaleme alınmıştır*.

Günümüz gençliğinin anlam arayışları, meseleler karşısında yüzeysel ve duyarsız kalmaları, ruhi boşlukları, bunalımları, bu boşlukları hazlarla anlık doldurmaya çalışmaları gibi sorunların çözümünde, tasavvufu alternatif bir yaklaşım olarak görebiliriz. Gençlerin inançlarını destekleyen ibadetlerinde zevk ve şevk almalarını sağlayacak, ahlaki erdemlere yöneltecek tasavvufî yöntemlerle akıllarına, gönüllerine, nefislerine hitap eden, "Tasavvuf ve Yeni Nesil" ya da "Tasavvuf ve Gençlik" gibi ayrı bir bölüme kitapta yer verilebilirdi. Böylece kitabın sonuç kısmında yer alan gençlere yönelik tavsiye ile tam bir bütünlük sağlanmış olabilirdi. Böylece kitap, okunması istenen genç okuyucu kitlesine daha rahat ulaşılabilirdi.

Yazarın dediği gibi tasavvuf, "21. Yüzyıl insanının ahlâkî sorunlarına çözüm üretmede, olaylara ve varlığa farklı bir bakış açısı kazandırmada, dini hayatımızın yeniden düzenlenmesinde yapıcı görev üstlenecek pek çok

Yavuz, What does Sufism tell us?

alternatif çözüm yollarından birisidir” (s. 12). Doğrusu sorunların oldukça fazla olduğu günümüz dünyasında alternatif bir çözüm yolu olarak tasavvufi verilerden yararlanılması gerektiği konusundaki düşüncesine katılmakla birlikte görünen güncel manzara bu konuda yazarı pek doğrulayacak nitelikte değildir. Emek mahsulü olan bu çalışmada başta yazar Ömer Yılmaz ve söyleşiyi gerçekleştiren Mustafa Salih Edis’e teşekkür ederiz.