



KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

KASTAMONU UNIVERSITY

JOURNAL OF DIVINITY FACULTY OF  
KASTAMONU UNIVERSITY

مجلة كلية الإلهيات بجامعة قسطموني

e-ISSN 2717-901X

Cilt/Volume: 5 Sayı/Issue: 1 Eylül/September 2021  
KASTAMONU

e-ISSN 2717-901X

KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ  
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

Kastamonu University  
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University

Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September 2021

KASTAMONU





Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi /  
Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Sahibi/ Owner**

**Prof. Dr. Ahmet Hamdi TOPAL**

Kastamonu Üniversitesi Rektörü / Rector of Kastamonu University  
Kastamonu/Turkey

**Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor**

**Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku Anabilim Dalı  
Assoc. Prof. Dr., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Islamic Law,  
Kastamonu/Turkey, [aozdemir@kastamonu.edu.tr](mailto:aozdemir@kastamonu.edu.tr)

**Editör/Editor**

**Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Bilimleri  
Asst. Prof., Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Science of Religion,  
Kastamonu/Turkey, [cgulmez@kastamonu.edu.tr](mailto:cgulmez@kastamonu.edu.tr)

**Alan Editörleri/Field Editors  
(Arap Dili/Arabic Language)**

**Öğr. Gör., Ahmad Nor Adeen KATTAN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve  
Belagati Anabilim Dalı/Instructor, Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Arabic  
Language and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, [akattan@kastamonu.edu.tr](mailto:akattan@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Zeynep ÖZKANLI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati  
Anabilim Dalı/Res. Asst. Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Arabic Language  
and Rhetoric, Kastamonu/Turkey, [zozkanli@kastamonu.edu.tr](mailto:zozkanli@kastamonu.edu.tr)

**(İlahiyat/Islamic Studies)**

**Arş. Gör., Dr. Yusuf KOÇAK**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İtikâdî İslâm  
Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı/ Res. Asst. Ph.D. Kastamonu University, Divinity Faculty,  
Department of Kalâm and History of Islamic Sects, Kastamonu/Turkey, [ykocak@kastamonu.edu.tr](mailto:ykocak@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Dr. Erhan Salih FİDAN**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı  
ve İslam Sanatları Anabilim Dalı/ Res. Asst., Ph. D., Kastamonu University, Divinity Faculty,  
Department of Turkish-Islamic Literature and Islamic Arts, Kastamonu/Turkey,  
[esfidan@kastamonu.edu.tr](mailto:esfidan@kastamonu.edu.tr)

**Arş. Gör., Nuran SARICI**, Kastamonu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı / Res.  
Asst. Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Hadith, Kastamonu/Turkey,  
[nsarici@kastamonu.edu.tr](mailto:nsarici@kastamonu.edu.tr)

<b>Yayın Kurulu</b>	<b>Editorial Board</b>
<i>Prof. Dr. Mehmet ATALAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Burhan BALTACI</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. M. Nadir ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Behlül TOKUR</i>	Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Burhan ÇONKOR</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Fatih GÜZEL</i>	Çankırı Karatekin Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Mustafa AYKAÇ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Doç. Dr. Şükrü MADEN</i>	Karabük Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Dr. Öğr. Üyesi İhab S. İBRAHİM</i>	Kastamonu Üniversitesi

<b>Danışma Kurulu</b>	<b>Advisory Board</b>
<i>Prof. Dr. Abdullah KAHRAMAN</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Abdulcelil DAMARA</i>	Ürdün Yermük Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Adem TUTAR</i>	Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet AKBULUT</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali BARDAKOĞLU</i>	29 Mayıs Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ahmet Hikmet EROĞLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali İsra GÜNGÖR</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Ali Rafet ÖZKAN</i>	Kastamonu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Asım YAPICI</i>	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Celal TÜNER</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemal TOSUN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Durmuş ARIK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Ömer ÖZDEN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hacı Yunus APAYDIN</i>	Erciyes Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Halis ALBAYRAK</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hilmi DEMİR</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Hülya ALPER</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsa ÇELİK</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN</i>	Fırat Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemal POLAT</i>	Anadolu Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Kemaleddin TAŞ</i>	Süleyman Demirel Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet EVKURAN</i>	Hitit Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Mehmet Zeki İŞCAN</i>	Atatürk Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Nasrullah HACİMÜFTÜOĞLU</i>	Emekli Öğretim Üyesi
<i>Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ</i>	Marmara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Osman AYDINLI</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Recai DOĞAN</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Saffet KÖSE</i>	İzmir Katip Çelebi Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Sönmez KUTLU</i>	Ankara Üniversitesi
<i>Prof. Dr. Temel YEŞİLYURT</i>	Erciyes Üniversitesi

### **Hakem Kurulu / Referee Board**

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır.*

*Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University uses double - blind review fulfilled by at least two reviewers.*

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi hakemli ve bilimsel bir süreli yayın organıdır. Yılda tek sayı olarak yayımlanır. Dergide yayınlanan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına ait olup Fakültemizin kurumsal görüşünü yansıtmamaktadır. Yazılar yayıncı kuruluştan izin alınmadan kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz*

*Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University is a peer-reviewed academic journal which is published once per year. All the responsibility for the content of the papers published here belongs to the authors, and does not express the official view of the Faculty. Copyright©: Without getting permission of the journal, papers published here cannot be published partially or totally on other media.*

### **Redaksiyon ve Dizgi/ Redaction and Interior Design**

*Dr. Öğr. Üyesi Çiğdem GÜLMEZ*

### **Kapak Tasarımı**

*Dr. Öğr. Üyesi Köksal BİLİRDÖNMEZ*

### **Yazışma adresi / Contact Address**

*Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (Dergi), KASTAMONU*

*Tel: 0 366 2802702 Fax: 0 366 2802701*

*e-mail: [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)*

*Tarandığı İndeksler*

### **ASOS Index**

**İSAM İlahiyat Makaleleri Veri Tabanı / ISAM Articles on Theology Database**

**Google Akademik / Google Scholar**

***İÇİNDEKİLER***

**Araştırma Makaleleri/Research Articles**

Ahmet ÖZDEMİR

**Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve Değerlendirilmesi**

Determination and Evaluation of Major Applications Defined as Bid'at In Hanafi Fiqh Books  
**Sayfa 1-16**

Gencal ŞENYAYLA

**Bir Dede Olarak Hz. Peygamber'in Rol Modeliği**

A Prophet's Role Model as a Grandfather  
**Sayfa 17-37**

Zeliha Bengü AYATA

**Sekülerleşme Bağlamında Hanefî-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık Formu**

A Form Of Religious Centered Hanefi- Mâturidi-Yesevi Paradigm in The Context of Secularization  
**Sayfa 38-60**

Derviş DOKGÖZ

**Tasavvuf Düşüncesinde Fıkhî Hükümlerin Uygulanmasında İhtiyata Dayalı Telfik ve Azimet-Ruhsat Anlayışı**

Understanding of Talfiq And Azimah-Rukhsah Based on Precautionary in Applying The Fiqh Provisions in The Thought of Sufism  
**Sayfa 61-85**

Necdet AYHAN

**Orta Çağ Hindistan'ında Önemli Bir İbnü'l-Arabi Savunucusu, Ali B. Ahmed Mehâimî**

Alî B. Ahmed Mehâimî, An Important Defender of Ibn Al-Arabi in Medieval India  
**Sayfa 86-113**

Elif HALİLOĞLU YILDIRIM

**Tarih Araştırmalarında Destanların Kaynaklık Değeri**

The Value of Use Of The Epic in History Research  
**Sayfa 114-129**

***Derleme Makaleleri/ Review Articles***

Mahir KILIÇOĞLU

**İrade: Din Psikolojisi Perspektifinden Bir İnceleme**

Willpower: A Study From Perspective of The Psychology of Religion  
**Sayfa 130-158**

**Kitap Değerlendirmeleri/Book Review**

Tamer YILDIRIM

Service, Robert. Lenin, çev. Suat Kaya. Ankara: Abis Yayınları, 2014, 624s.  
**Sayfa 159-166**



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Vomume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve  
Değerlendirilmesi**  
Determination And Evaluation of Major Applications Defined as Bid'at In Hanafi Fiqh Books

**Ahmet ÖZDEMİR**

**Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,  
İslam Hukuku Anabilim Dalı, Kastamonu/Türkiye**  
Associate Professor, Kastamonu University, Divinity Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,  
Department Of Islamic Law, Kastamonu/Turkey

[aozdemir@kastamonu.edu.tr](mailto:aozdemir@kastamonu.edu.tr)  
[orcid.org/ 0000-0002-5273-1601](https://orcid.org/0000-0002-5273-1601)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 4 Ağustos 2021 / **Date Received:** 4 August 2021  
**Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2021 / **Date Accepted:** 15 September 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 1-16 / **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 1-16

**Atıf / Citation:** Özdemir, Ahmet. "Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve Değerlendirilmesi [Determination And Evaluation of Major Applications Defined as Bid'at In Hanafi Fiqh Books]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 1-16.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Ahmet ÖZDEMİR/ Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamaların Tespiti ve Değerlendirilmesi

### Öz

Hız. Peygamber (s.a.v)'den sonra ortaya çıkan ve daha önce benzeri olmayan dini mahiyetteki iman ve amellere yapılan ilave veya değıştirmelere bidat denir. Hız. Peygamber'in bu konudaki ciddi ikazı ile mutlaka sakınılması gereken bir davranış olarak kabul edilmektedir. Bid'attan sakınmak için bid'atın doğru bir şekilde tanımlanması önemlidir. Bütün yeni ortaya çıkan uygulamaları bid'at sayarak İslam medeniyetinin gelişmesine ve ilerlemesine engel olmaya çalışmak vebal doğurur. İslâm'ın özüne ve esasına aykırı fiilleri dine katmak da büyük bir sorumluluk olacaktır. İslam dininin aslî hüviyetinin korunması için bid'at olan davranışlardan uzak durulması gerektiğinin farkında olan fakihler eserlerinde bid'at olan işlemlere işaret etmişlerdir. Bu makalede, fıkıh mezheplerinin tamamının bu konudaki görüşlerinin tespiti araştırmanın çerçevesini aşacağı düşüncesi ile konu sınırlandırması yapılarak sadece Hanefî mezhebi kitapları esas alınmış ve bid'at olarak tanımlanan başlıca fiillerin tespiti ve değerlendirilmesi yapılmıştır. Araştırmada, Hanefî mezhebine ait kitaplarda bid'at kavramına yer verilen konular arasında seçilen örneklerden hareketle bu kavrama yüklenen anlamın belirlenmesi, hangi durumlarda bid'atin mevcut olacağı ve bir fiile bid'at denilirken temel ölçütlerin ne olduğunun ortaya konulması hedeflenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Hanefî Mezhebi, İbadet, Muamelât, Bid'at

### Determination And Evaluation of Major Applications Defined as Bid'at In Hanafi Fiqh Books

#### Abstract

Additions or changes made to faiths and deeds of a religious nature, which emerged after the Prophet (pbuh) and have no precedent, are called bid'at. It is accepted as a behavior that must be avoided with the serious warning of the Prophet. To avoid bid'at, it is important to define bid'at correctly. Calling bid'at to all new applications prevents the development of Islamic civilization. However, it will be a great responsibility to include actions that are against the essence and principle of Islam, as well. Aware of the necessity of avoiding bid'at behaviors in order to preserve the essential identity of the religion of Islam, the scholars also pointed out the situations of bid'at in their works. In this article, only the Hanafi sect books were taken as a basis, with the idea that the determination of the views of all fiqh sects on this subject would exceed the scope of the research. The determination and evaluation of the main verbs defined as bid'at has been made. In the study, the examples chosen from among the subjects in which the concept of "bid'at" is included in the books belonging to the Hanafi sect were used. It is aimed to determine the meaning attributed to the concept of bid'at, in which situations there will be a bid'at, and what are the basic criteria when a verb is called bid'at.

**Keywords:** Fiqh, Hanafi Sect, Worship, Muamalat, Bid'at

## Giriş

Bid'at, sözlük anlamı olarak yeni bir şey başlatmak, ortaya çıkarmak, inşâ etmek anlamlarına gelmektedir.<sup>1</sup> Terim olarak fakihlerin bid'at kavramını dar ve geniş olmak üzere iki farklı şekilde tanımladıkları görülmektedir.<sup>2</sup> Bid'at geniş anlamda sözlükte ifade ettiği manaya uygun şekilde Resûlullah'ın vefatından sonra ortaya çıkan her yeni şeyi ifade etmektedir. Bid'atın dar anlamı ise eksiltme ya da fazlalaştırma olarak dinde yeni inanç esasları, ameller, uygulamalar ortaya çıkarmak, sünnete aykırı işler yapmak demektir.<sup>3</sup> Fıkıh kitaplarında daha çok dar anlamı ile kullanılmaktadır. "Ehl-i bid'at" kavramı ile de, genellikle ehl-i sünnet itikadına muhalif söz söyleyenler ve amelde bulunanlar kastedilmektedir.<sup>4</sup>

Sünnet, dini özüne uygun ve özgün haliyle yaşamak ise, bid'at bu özgünlükten uzaklaşmanın ve dine yabancılaşmanın adıdır. Çünkü dini sağlam ve sahih olarak yaşamak ancak ilk günkü özüne sadık kalmakla olur. Bu sahih çizgiden uzaklaşmak kişiyi itikadî olarak hatalı noktaya götürecektir. Bid'at, dinin müntesiplerinin dine yabancılaşmalarına sebep olacak, bu yabancılaşma da sahih İslam'dan uzaklaşmaya ve dinin özgünlüğünü kaybetmesine sebep olabilecektir.<sup>5</sup> Bid'atlar bu zararlarının yanında insanların dinden uzaklaşmasına, İslam'ın tatbiki zor bir din olarak algılanmasına, ibadetlerin mevsûkiyetinde şüphe ortaya çıkmasına, dinî yaşantıdaki sadelik ve güzelliğin kaybolmasına da yol açabilecektir.<sup>6</sup>

Hz. Peygamber'in din işleri konusunda ortaya çıkarılan yeni uygulamalardan kaçınılmasını emredip, bu işleri bid'at olarak tanımlaması ve her bid'atın dalâlet olduğunu haber vermesi sebebiyle<sup>7</sup> bid'atten kaçınılması üzerinde hassasiyetle durulmuş ve bu konuda hem müstakil eserler yazılmış<sup>8</sup> hem de kelim ve fıkıh kitaplarında bu mevzu ele alınmıştır. Bu konu üzerinde gösterilen hassasiyetin bir sonucu olarak, bid'atten uzak durulması gerekliliğinin yanında bid'atçı olarak tanımlanan insanlardan da uzak durmanın

<sup>1</sup> Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 8/6.

<sup>2</sup> Ayrıntı bilgi için bkz. Muhammed Yazıcı, "İslam Düşünce Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attir' Hadisine Yaklaşımlar", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 150-165.

<sup>3</sup> Sa'di Ebû Ceyb, *el-Kâmusü'l-fikhi lugaten ve istilâhen* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1408/1988), 32.

<sup>4</sup> Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000), 4/70; Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah Kurtubî, *el-İstizkar* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), I, 216; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed İliş, *Şerhu Minehi'l-celil ala Muhatasari'l-allame Halil* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989), 8/390.

<sup>5</sup> Çağfer Karadaş, "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe", *İlahiyat Akademi Dergisi* 3 (2016), 29, 41.

<sup>6</sup> Mehmed Sofuoğlu, "Bid'atlar ve Korunma Yolları", *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi*, 2 (1964), 80.

<sup>7</sup> "... وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل محدثة بدعة وكل بدعة ضلالة" Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi Ebû Dâvûd, *Sünen* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.), "Sünne", 6 (No. 4607).

<sup>8</sup> Kurtubî'nin *el-Bida' ve'n-nehyyü anhâ*, Turtûşî'nin *Kitâbü'l-Havâdis ve'l-bida'*, Makdisî'nin *el-Bâis alâ inkâri'l-bida' ve'l-havâdis*, Şâtıbî'nin *el-İ'tisâm* örnek olarak verilebilir. Bkz. Rahmi Yaran, "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Eylül 2020).

gerekliliği ifade edilmiştir. Bid'atçı olup işlediği bid'atler sebebiyle küfre düşmeyenlerin namazda imamlık yapmasının mekruh olduğu,<sup>9</sup> ortaya çıkardığı bid'atler tekfirini gerektirecek ölçüde ise bu durumdaki kişiye iktida ederek namaz kılmanın caiz olmadığı ifade edilmiştir.<sup>10</sup>

Allah'ın (c.c.) insanlığa gönderdiği son peygamber olan Hz. Muhammed'in(s.a.v) tebliğ ettiği İslam dininin tahriften korunması için işlerin en şerlisi<sup>11</sup> olarak tanımlanan bid'atten uzak durmanın gerekliği hususunda hem fikir olunmakla birlikte hangi davranışın bid'at sayılması gerektiğinde zaman zaman farklı görüşler ortaya çıkabilmektedir. Bid'atın çerçevesinin doğru çizilmesinin hayatî önemi bulunmaktadır. Bütün yeni ortaya çıkan uygulamaları bid'at sayarak insanlığın gelişimine, çağın gerekliliklerini yerine getirmeye ve İslam medeniyetinin terakkisine engel olmaya çalışmak vebal doğuracağı gibi, bid'at yasağını görmezden gelerek İslâm'ın özüne aykırı fiilleri dine katmak da büyük bir hataya sebep olacaktır. Bu sebeple bid'at için efradını câmi ağyarını mâni nitelikte bir tanımlama yapılarak hangi davranışların bid'at hangilerinin de bid'at olmadığını net bir şekilde beyan edilmesi oldukça önemlidir.

Bu çalışmada Hanefî fıkıh kitapları özelinde bid'at kavramı ele alınarak, fakihlerin bid'at olarak gördükleri uygulamaların sebepleri ile birlikte tespit edilmesi ve hanefî fakihlerin bid'at davranışlara bakış açılarının ortaya konulabilmesi hedeflenmektedir.

#### Hanefî Fıkıh Kitaplarında Bid'at Olarak Tanımlanan Başlıca Uygulamalar

Hanefî fakihler bid'at olan ile olmayan davranışları birbirinden ayırma hususuna özel önem verdikleri için eserlerinde bid'at olan davranışlar hakkında açıklamalarda bulunmuşlardır. Bu sebeple fıkıh kitaplarında bid'at olarak ifade edilen pek çok mesele bulunmaktadır. Bu çalışmada temel hedef bid'at olarak tanımlanan tüm davranışların tespiti olmadığı için bu bölümde Hanefî fıkıh kitaplarında bid'at olduğu ifade edilen tüm fiillere yer verilmeyip, sadece belli başlı uygulamalar ele alınmaktadır.

#### **1. Sahabenin Görüşlerinde Hataya Düşüğünü İddia Etmek**

Alâüddîn Ebû Bekr b. Mes'ûd el-Kâsânî'nin (v. 587/1191) *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* adlı eserinin abdest bölümünde mestler üzerine mesh etme konusu ele alınırken bu şekilde abdest almanın caiz olduğu beyan edildikten sonra "Bu cevazı kabul etmeme kibâr-

<sup>9</sup> Şemsülemme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1409/1993), 1/41; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/560.

<sup>10</sup> Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed İbn Nuceym, *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 1/370.

<sup>11</sup> Ebü'l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim b. el-Haccac, *Sahih* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.) "Cum'a", 1867.



ı sahabeye karşı gelme ve onlara hata nisbet etme anlamı taşıyacaktır ki bu bir bid'attir." <sup>12</sup> denilerek mestler üzerine mesh etmeyi caiz görmemek sahabenin uygulamalarını yanlış görme sonucuna götüreceği bunun da bid'at olacağı ifade edilmiştir. Çünkü sahabenin bir meselede hatalı olduğunu söylemek ehl-i sünnete göre açık bir şekilde bid'at olacaktır. Aynı konu ile ilgili olarak Ebu Hanife mestler üzerine meshi caiz görmeyi ehl-i sünnet olmanın şartlarından birisi olarak görmüş, Hanefî fakih Kerhî (v. 340/952) ise işi daha ileri boyuta götürerek mestler üzerine mesh etmeyi caiz görmeyenin küfre düşebileceğinden endişe edeceğini ifade etmiştir.<sup>13</sup>

Aynı eserde sahabeye hatanın nisbet edilmemesinin gerekliliğini gösteren bir başka örnek nebiz içmenin cevazı ile ilgilidir. "Nebiz içmenin helal olduğu birçok sahabe tarafından ifade edilmiştir. Durum böyle olmasına rağmen nebize haram demek sahabeyi fiska düşmekle itham etme sonucuna götürür ki bu ise bid'attir. Sahabe hakkında fiska ve günaha düşme ithamında bulunmamak ve onlar hakkında kötü konuşmamak ehl-i sünnet ve'l-cemâat olmanın şartlarındanıdır."<sup>14</sup> denilerek sahabe uygulamasına ayrı bir önem verildiği gösterilmiş ve bu anlayışa aykırı davranışlar bid'at olarak tanımlanmıştır.

Burada verilen iki örnek üzerinden bir değerlendirme yapıldığında, Hanefî fakihlere göre kibar-ı sahabenin benimseyip uyguladığı iş ve davranışlara açık muhalefet taşıyan işleri yapmak bid'attir. Bu yaklaşımda özellikle dikkat çeken husus; sahabeyi alenen fasıklık ile itham etmek bid'at olduğu gibi, sahabenin hataya düştüğünü söylemenin de kişiyi bid'ata düşüreceğinin ifade edilmesidir. Buna göre, sahabenin ittifakla benimseyip uyguladıklarına aykırı davranışların bid'at olarak kabul edildiği sonucuna ulaşmak mümkündür.

Hanefî mezhebinde sahabî kavlini mutlak olarak hüccet kabul edenler bulunduğu gibi, sahabî kavli sadece kıyas ile bilinmeyen konularda hüccet olur diyenler de bulunmaktadır.<sup>15</sup> Sahabenin sadece nakille bilinebilecek konulardaki görüşlerinin belirli şartları taşıması durumunda nas olarak değerlendirilmesi mümkündür. Bu vasıftaki bir haber üzerinde ittifak varsa bu bilginin Müslümanlar için bağlayıcı nitelikte bir hüccet olarak kabul edilmesi söz konusu olabilecektir. Ancak sahabenin ictihad ederek benimsediği konularda zamanın ve şartların değişmesi, halkın örf-âdetinin farklı olması, ihtiyaçların ve önceliklerin belirlenmesindeki değişiklikler, zaruret hali gibi unsurlar sebebiyle yaşanan bölgeye ve şartlara bağlı olarak farklı bir ictihad benimsenebilir.

<sup>12</sup> Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed el-Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982), 1/7.

<sup>13</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/7.

<sup>14</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 5/116.

<sup>15</sup> Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (İstanbul: Eda Neşriyat, 1410/1990), 2/105; Fahrettin Atar, *Fıkıh Usûlü* (İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992), 93.

## 2. Kadının Ezan Okuması

Hanefî fakihler kadının ezan okumasını bid'at olan fiillerden saymakta ve bunu şu şekilde temellendirmektedirler: "Müezzinin vasıflarından birisi de erkek olmasıdır. Kadının ezan okuması ise mekruhtur. Çünkü kadının ezan okuması geçmişte olmayan yani selef-i sâlihîn uygulaması arasında bulunmayan sonradan ortaya çıkarılmış işlerdendir. Hz. Peygamber'in beyanına göre dinde sonradan ortaya çıkarılan işler bid'attir. Dolayısıyla kadının ezan okuması sonradan ortaya çıkarılan ve meşru görülmeyen bir bid'attir."<sup>16</sup>

Müezzinlik görevinin İslam'ın ilk yıllarından itibaren erkekler tarafından yerine getirildiği tarihî bir gerçekliktir. Kadının ezan okumasının bid'at olarak tanımlanmasındaki başlıca etken böyle bir uygulamanın örnek alınması gereken selef-i sâlihîn tatbikatında bulunmayıp yeni icat edilen işlerden olmasıdır. Fakihler din işinde icat çıkarma faaliyetlerine her zaman karşı olmuş ve bu tür işleri bid'at olarak tanımlayarak meşruiyet dairesi dışında tutma gayreti içinde olmuşlardır. Kadının ezan okuması da bid'at olarak tanımlanmıştır. Bu hükme ulaşılırken Hz. Peygamber'in dinde sonradan ortaya çıkarılan işleri bid'at olarak tanımlaması ve bu hususa riayet konusunda titizlikle davranan sahabe ve tabiûn neslinin tatbikatı temel alınmıştır.

## 3. Farz Kılındıktan Sonra İmamın Kibleye Dönük Olarak Mihrapta Beklemesi

Kâsânî'nin *Bedâiü's-sanâi'* adlı kitabında cemaatle namaz konusu ele alınırken, namazın farzı kılındıktan sonra imamın mihrapta beklemesinde bir sakınca olmamakla birlikte yüzü kibleye dönük olarak durması mekruh olacağı ifade edildikten sonra bu şekilde beklemenin bid'at olacağına rivayet edildiği zikredilmektedir. Bu hükmün sebebi; "imam kibleye dönük olarak mihrapta oturursa mescide sonradan gelenler cemaatin devam ettiğini zannederek imama uyarlar. Ancak bu iktida fasid bir iktida olur. Sahih olmayan bir iktidaya yol açmasından dolayı da imamın farz kılındıktan sonra kibleye dönük olarak mihrapta beklemesi bid'at olur. Ancak karşısında namaz kılan yoksa yüzünü cemaate dönerek oturmasında ise sakınca yoktur. Zira Resûlullah'ın zaman zaman sabah namazından sonra yüzünü cemaate dönerek onlarla konuştuğu vâki olmuştur."<sup>17</sup>

Cemaatle namaz kıldıktan sonra imamın yüzü kibleye dönük olarak durmasının bid'at olarak tanımlanmasında iki unsurun bulunduğu görülmektedir. Birincisi, namaz bittiği halde namazın devam ettiğini zannedecek olanların yanlışlıkla imama iktida etmelerine mâni olmaktır. İkincisi ise Resûlullah'ın (s.a.v) namaz sonrasında böyle bir uygulama yapmamış olmasıdır. Namazın kılınmasının ardından imamın mihrapta durması

<sup>16</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/138; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/150.

<sup>17</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/159.

ayrıntı sayılabilecek bir meseledir. Böyle ayrıntı olarak görülmesi mümkün olan bir konuda bile insanın bid'ate düşebileceğini göstermesi bakımından bu örnek dikkat çekicidir.

#### **4. Abdest Alırken Boğazın Meshedilmesi**

Hanefî fıkıh kitaplarında bid'at olarak tanımlanan bir başka husus ise abdeste naslarda bulunmayan ilaveler yapmaktır. Nitekim "Abdest alırken yıkanması gereken organlar ile meshedilmesi gereken organlar ayet ve hadislerle beyan edilmiştir. Abdestte boğaz kısmının mesh edilmesine dair bir nas bulunmamaktadır. Bu sebeple abdestte boğazın meshi bid'attir."<sup>18</sup> denilerek taabbudî konularda naslarda olan bilgiye tâbi olmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.

Hadesten taharet, gözle görülen somut bir necasetin temizlenmesi olmayıp, dinin emri ile yerine getirilmesi gereken bir temizlik çeşididir ve bu temizlik işleminde naslarda beyan edildiği şekle uyarak hareket edilmesi gerekmektedir. Bir organın abdestte yıkanması ya da meshedilmesi gerekir diyebilmek için nassa ihtiyaç vardır. Bunu ifade eden bir nas olmadan bir ilavede bulunmak dinde yeni şeyler ihdas etme olacağı için bid'at olarak nitelenmektedir.

Fıkıh kitaplarındaki abdestte boğazın meshedilmesini bid'at olarak tanımlayan bu ifadeleri sadece bir örnek olarak görmek gerekir. Ana kural abdeste delilsiz, mesnetsiz ilaveler yapmamaktır. Bu sebeple boğazın meshi dışında da abdeste yapılan ilaveler bid'at olarak kabul edilecektir.

#### **5. Namazda Birden Fazla Sehiv Secdesi Yapılması**

"Sünnetin terki bid'atın işlenmesinden daha evladır." genel ilkesi çerçevesinde *Bedâiü's-sanâi'* de şu hükme yer verilmektedir: "Sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması sünnettir. Sehiv secdesini selamdan önce yapan kişinin durumuna gelince; bu kişi sünneti terk etmiştir. Sünnetin terki sehiv secdesi yapmayı gerektirmeyecektir. Bu kişiye tekrar secde edeceksin denilirse bir namazda sehiv secdesinin iki kere yapılması durumu ortaya çıkar ki bu bid'at olur. Sünnetin terki bid'atın işlenmesinden daha evladır."<sup>19</sup>

Fikhî kâidelerden olan "*Def-i mefâsid celb-i menâfi'den evladır.*"<sup>20</sup> kâidesi, faydalıya ulaşma ile zarara düşme ikilemi durumunda önceliğin zarardan uzak kalmaya verilmesini gerektirmektedir. Sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması sünnettir. Bu sünneti terk edip selam vermeden önce sehiv secdesi yapan kişiye tekrar sehiv secdesi yapması gerektiği söylenirse sehiv secdesinin selamdan sonra yapılması sünneti yerine getirilmiş olmakla birlikte, bir namazda iki defa sehiv secdesi yapma bid'ati ortaya çıkmış olacaktır. Böyle bir

---

<sup>18</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 1/29; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 1/124.

<sup>19</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/174.

<sup>20</sup> Mecelle, Md. 30.

durumda bid'ate düşülmemesine öncelik verilerek sünnetin terki yoluna gidilmesi gerektiği ifade edilmiştir. Çünkü bid'at işlemek zararlı olan yani mefsedet olandır. Sünnete uygun hareket etmek ise faydalı olandır. Böyle bir ikilemde kalınca mefsedetın ortaya çıkmasına mâni olmaya öncelik verilecektir.

Bu hükümden ulaşılan sonuca göre; bid'at o derece uzak durulması gereken bir husustur ki, bid'at bir hareket yaparak ibadetin bir sünnetini yerine getirmeye çalışmak yerine, sünnet terk edilerek bid'ate düşmemek tercih edilmelidir. Bid'atin terki zorunlu olduğu için bid'at olması ile sünnet ya da mubah olması arasında tereddüt olan fiillerin terk edilmesi gerektiği kabul edilmiştir. Sünnetin ve mubahın edası ise zorunlu değildir.<sup>21</sup> Sonuç olarak bid'at eklenmiş olarak ibadeti eda etmekle, ibadeti bazı sünnetleri eksik olarak eda etme arasında kalındığında bid'ate düşmemek tercih edilmelidir.

### **6. Vitr Namazında Kunutun Üçüncü Rekâta Yapılmaması**

Hanefî mezhebinde göre vitir namazında kunut duası üçüncü rekâta yapılır.<sup>22</sup> Hanefî fakihler kunutun birinci ve ikinci rekâta yapılmasını bid'at olarak ifade etmişlerdir.<sup>23</sup> "Kunutun üçüncü rekâta rükûdan önce yapılması sünnettir. Bu sebeple vitir namazında üçüncü rekâta kunut yapmadan rükûya giden kişi kıyama dönerek kunut yapamayacaktır. Çünkü kunutun okunma yeri rükûdan öncedir. Sünnet olan bir fiilin yeri ya da zamanı değiştirilerek olması gereken zamanında yapılmayıp başka bir zamanda yapılırsa o fiil bid'at olur. Bu kişi kunut yaparsa rükûdan sonra kunut yapmış olur ki bu da kunutun okunma yerine dair sünnete muhalefet olacağı için bid'at olur."<sup>24</sup>

İbadetlerde taabbudîlik vasfı bulunduğundan dolayı naslardaki bilginin birebir alınıp uygulanması esastır. Hanefî fakihlerin burada zikredilen görüşleri ibadetlerin naslarda beyan edildiği şekilde yerine getirilmesine yönelik hassasiyetlerini açıkça göstermektedir. Hanefî mezhebine göre Resûlullah (s.a.v) kunutu vitir namazının üçüncü rekâtında rükûdan önce yaptığı için bu tatbikatın olduğu gibi alınıp uygulanması gerekir. Farklı rekâtlarda kunut yapılması Hz. Peygamber'in tatbikatına aykırı olduğundan dolayı bid'at olacaktır. Bu örneklerde gözden kaçırılmaması gereken husus, bid'at kavramının sünnete muhalif uygulama ve fiiller için kullanılıyor olması ve ibadeti eda ederken Hz. Peygamber'in uygulamasına aykırı bir fiilin kişiyi bid'ate düşüreceği uyarısıdır.

<sup>21</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 3/195; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/178; İbn Âbidîn, *Hâşiyetu İbn Âbidîn*, 2/38.

Bid'at olması ile vacip olması arasında tereddüt olan durumlarda ise ihtiyaten o fiil yapılır. Bkz. İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/178; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/38.

<sup>22</sup> Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud el-Mevsilî, *el-İhtiyâr* (İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.), 55; Damad Abdurrahman Gelibolulu Şeyhizade, *Mecmaü'l-Enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr* (Beirut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/128.

<sup>23</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/44; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/10.

<sup>24</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 1/234.

## 7. Zikrin Yüksek Sesle Yapılması

Hanefî mezhebine göre tekbir, tehlil gibi zikirlerde sünnette aslolan alçak sesle yapılmasıdır. Tekbir esnasında sesin yükseltilmesinin bid'at olması şu şekilde temellendirilmektedir: "Gizli olarak yapılan zikir, riyadan uzak, huşû ve ihlâsa yakındır. Hz. Peygamber (s.a.v) duanın en hayırlısının gizli yapılan dua olduğunu haber vermiştir. Zikrin gizli yapılması genel kuralı, aksine bir delil olmadığı sürece geçerlidir. Bu umumî hükmü tahsis eden bir delil olunca buna göre hareket edilir. Ancak teşrik tekbirlerinin hükmü farklıdır. Teşrik tekbirlerinin cehrî yapılması nas ile beyan edilmiştir. Bu sebeple teşrik tekbirleri yüksek sesle yapılır."<sup>25</sup>

Hanefî fakihler besmelenin namazda sesli okunup okunmayacağını açıklarken de benzer bir yaklaşımla hareket etmişlerdir. Buna göre; "Namazda Fatiha sûresinden önce besmele sesli olarak okunmaz. Çünkü besmelenin sesli okunmasını ifade eden bir nas yoktur ve besmele Fatiha sûresinin bir ayeti de değildir. Besmele Fatiha'nın bir cüzü olmadığı için zikir kapsamındadır. Zikirlerin cehrî yapılması bid'attir. Bir fiil hem sünnet olma hem de bid'at olma ihtimali taşıdığına bid'at olma yönünün ağır bastığı kabul edilir. Çünkü bid'atten imtina farzdır. Sünnetin edasında farziyyet söz konusu değildir. Bu sebeple besmelenin gizli olarak söylenmesi evlâ olandır."<sup>26</sup>

Hanefîlerin namaz gibi mersum ibadetlerde sesli olarak zikir yapılmasını bid'at olarak tanımlamalarının sebebi sünnette bu şekilde bir uygulama olmadığı düşüncesinde olmalarıdır. Bu sebeple zikrin gizli olarak yapılması ana kural olarak kabul edilmiş, aksine bir delil olmadığı durumlarda zikrin alçak sesle yapılması gerektiği kabul edilmiştir. Bu esasa uymayarak, bir kişi gizli olması benimsenen zikri cehrî olarak yaparsa sünnete muhalefet etmesi sebebiyle bid'ate düşmüş olacaktır. Daha önce bahsi geçen pek çok örnekte olduğu gibi burada da bid'at ifadesinin sünnete aykırı işleri ifade ettiğini söylemek mümkündür.

Teşrik tekbirlerinin cehrî olması, zikrin hafî olması genel uygulamasının nassa dayalı olarak tahsis edilmesi sebebiyledir. Telbiyede sesin yükseltilmesinin sebebi de bu konuda vârid olan bir hadistir. Resûlullah (s.a.v) "*Cibril aleyhisselam gelip, ashabıma ve yanımda bulunanlara telbiyede seslerini yükseltmelerini emretmemi söyledi.*"<sup>27</sup> buyurarak telbiyenin gizli bir şekilde yapılmamasını öğretmiştir. Önemli olan husus, ibadetin edasında Hz. Peygamber'in tatbikatına uygun hareket etmektir. Naslarda beyan edilen şekle aykırılık söz konusu olduğunda bu fiil, fakihler tarafından bid'at olarak tanımlanmaktadır.

<sup>25</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/196-197; İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/ 172.

<sup>26</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/204.

<sup>27</sup> Ebû İsâ Muhammed et-Tirmizî, *Sünen*, çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu (İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.), "Hac", 15 (No. 830).

## 8. Umre ile Hac İbadeti Fiillerinde Sıranın Gözetilmemesi

Hanefî fıkıh kitaplarında bid'at olarak ifade edilen bir başka fiil, umre ve hac ibadetinde sıranın gözetilmemesidir. Buna göre "Hac ve umre yaparken umrenin fiillerinin haccın fiillerinden önce yapılması sünnettir. Bu şekilde sıra gözetilmezse bid'at gerçekleşir. Bu sebeple önce hac için tavaf yapıp sonra umre için ihrama girerse bu kişinin sırayı gözetme konusundaki sünnete aykırılığı sebebiyle umre yapmayı bırakması müstehap olur."<sup>28</sup>

Bir ibadeti eksik ya da fazla yapmak hatalı olduğu gibi Hz. Peygamber (s.a.v) tarafından gösterildiği şekilde yapmamak da hatalı olacaktır. Bu sebeple ibadetlerde bid'ate düşmemek için sünnette gösterilen sıranın da gözetilmesi gerekir. Resûlullah'ın "*Beni gördüğünüz gibi namaz kılın.*"<sup>29</sup>, "*Haccın menâsikini benden alın.*"<sup>30</sup> şeklindeki beyanları ibadetlerde mükemmele ulaşma yolunun Resûlullah'ı birebir takip etmekten geçtiğini ifade etmektedir. Bu talimatlara aykırı davranışlar ise sünnete muhalefet gerekçesine dayalı olarak fakihler tarafından genellikle bid'at olarak tanımlanmıştır.

Fıkıh kitaplarında bid'at olarak tanımlanan fiillerin teklifi hükümleri birbirinden farklı olabilmektedir. Bid'at olan bir davranışın işlenmesi bazen haram, bazen de mekruh kabul edilmektedir. Bu örnekte *sırayı gözetme konusunda sünnete aykırılığı sebebiyle umre yapmayı bırakması müstehap olur* denilerek bu hususta aykırı davranmanın mekruh olacağı ifade edilmiş olmaktadır.

## 9. Vitr Namazının Ramazan Ayı Dışında Cemaatle Kılınması

Beş vakit namaz, cuma namazı ve bayram namazları cemaatle eda edilen belli başlı ibadetler olup,<sup>31</sup> bu namazları kılarken sadece farz namazların cemaatle kılınması, sünnet ve nafil namazların ise münferiden kılınması esastır. Bu sebeple vitir namazı münferiden kılınmaktadır. Ancak Ramazan ayında teravih namazının Hz. Ömer döneminden itibaren cemaatle kılınmasından<sup>32</sup> itibaren teravih namazından hemen sonra kılınan vitir namazının da cemaatle kılınmasına başlanmış ve bu uygulama sahabe ve sonraki nesiller tarafından benimsenerek yüzyıllardır uygulanagelmiştir. Ancak vitir namazının cemaatle kılınması sadece Ramazan ayına mahsus bir hükümdür. Bu sebeple "Vitr namazını, Ramazan ayı

<sup>28</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 2/168.

<sup>29</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl Buhârî, *Sahîh-i Buhârî* (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1421/2001), "Ezan", 18 (No. 631).

<sup>30</sup> Ebû Dâvûd, "Menâsik", 77 (No. 1970).

<sup>31</sup> Mustafa Uzunpostalcı, "Cemaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 16 Eylül 2020).

<sup>32</sup> Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed b. Musa el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000), 2/553.

dışında insanların bir araya gelip cemaatle kılması bid'attır. Çünkü böyle bir uygulama tevârüs etmemiştir. Sahabe vitir namazını Ramazan ayı dışında cemaatle kılmamıştır.”<sup>33</sup>

Hz. Ömer'in sünnet olan teravih namazının cemaatle kılınması talimatı vermesi, Hz. Peygamber'in iki ya da üç gece Ramazan ayında yatsıdan sonra kıldığı nafîle namaza mescitte hazır bulunan birkaç sahabenin iktida ederek cemaatle kılınması<sup>34</sup> temeline dayandığı için dine yeni bir şeyler ekleme olarak görmek isabetli olmayacaktır.<sup>35</sup> Naslarda meşruiyetine dayanak bulunan hususlar bid'at olarak kabul edilmemektedir.<sup>36</sup> Dolayısıyla teravih namazının cemaatle kılınmasını nafîle namazların münferid kılınması kuralının bir istisnası olarak görmek mümkündür. Sünnet olan teravih namazının cemaatle kılınması, hemen peşinden kılınan vacip olan vitir namazının da Ramazan ayında cemaatle kılınmasının doğru olacağı anlayışının benimsenmesine sebep olmuştur. Ramazan ayına mahsus olan bu durum bid'at olarak kabul edilmemiştir. Ancak Ramazan ayı dışında vitir namazının cemaatle kılınması, hakkında nas ya da sahabe tatbikatı bakımından bir temeli olmayan bir davranış olacağı için bid'at olarak nitelendirilmiştir.

### **10. Kandillere Mahsus Nafîle Namaz Kılınması**

Hanefî fıkıh kitaplarında bid'at olarak tanımlanan fiillere bir başka örnek kandil gecelerinde kılınan namazlardır. “Müslüman toplumlarda kandil gecesi olarak kabul edilen geceler bulunmaktadır. Recep ayının ilk cuma gecesi 'regaib gecesi' olarak kabul edilmektedir. Bu gecede insanların bir araya gelip 'regaib namazı' adı altında özel bir nafîle namaz kılmaları bid'attır.”<sup>37</sup>

Fıkıh kitabından nakledilen ibarede insanların bir araya gelip namaz kılmalarından bahsedilmekle birlikte önemli olan namazın münferid ya da cemaatle kılınması değil, bugüne mahsus özel bir namaz ihdas etmektir. Dinde kaynağı olmadan herhangi bir güne mahsus özel bir ibadet belirlemek sakınılması gereken bir bid'attır.

Müslüman toplumlarda bu hususta bid'atlerin yaygınlık kazandığı görülmektedir. Kandil gecelerine mahsus namazlar icat etmekle sınırlı kalınmayıp bu namazın her bir rekâtı için okunması gerekli görülen sûrelerin de ayrıntılı olarak belirlendiğine şahit olunmaktadır. Bütün bu bilgiler aklî muhakeme ile değil nas ile tayin edilmesi gereken

<sup>33</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/49.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, “Şehru Ramazan”, 1 (No. 1373).

<sup>35</sup> Hz. Ömer'in teravih namazını cemaatle kıldırmasının kendi tercihi ve kararı olduğu hakkında bkz. Sezayi Bekdemir, “Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu”, *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*, ed. Ali Aksu (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018), 225.

<sup>36</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 3/258.

<sup>37</sup> İbn Nüceym, *el-Bahrü'r-râik*, 2/56-57; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/26.

bilgiler olduğu için hüccet olmaya uygun vasıfta bir nas olmadığı sürece dine ilave yapılmaya çalışılan bu tür uygulamalar bid'at olarak kabul edilecektir.

Bir günün ya da gecenin dinen önemli ve ayrıcalıklı bir nitelikte olduğunu söyleyebilmek için nakle dayalı bilgiye ihtiyaç vardır. Hadislerde seher vakti, cuma saati gibi çeşitli zaman dilimlerinin mümtaz vasıflarının olduğuna dair bilgiler bulunmaktadır. Hakkında böyle bir nas olmayan bir geceyi özel isimler adı altında kutsal gece kabul etmek bid'at olacağı gibi, kutsal olduğu nas ile sabit olan bir gün ya da geceye özel bir namaz icat etmek de dine delilsiz ve mesnetsiz olarak yeni ilaveler katma olacağı için bid'attır.

Kadir gecesinin önemi ve değeri ayet ile sabit olduğundan dolayı Müslümanlar için kutsal bir gün olma vasfı kazandığı tereddütsüz bir gerçektir. Ancak kadir namazı diye kadir gecesine özel ve kendisine mahsus kıraat şekli olan bir namaz ihdas etmek -ayet ve hadiste delili olmadığı için- bid'at olacaktır.

Kandil gecelerinde sadece bu gecelere mahsus namaz ibadeti ortaya koymakla sınırlı kalınmadığı görülmektedir. Belirli dua ve sureleri belirli sayıda okumayı bu geceye has olarak mutlaka gerekli görmek, evlerde tütsü ve buhar yakmak, kandil gecesine eve giren bir böceğin ölmüş bir kişinin ruhunu temsil ettiğine inanmak gibi anlayış ve uygulamalar kandil gecelerinde toplumda görülen bid'atlerdendir. Kandil gecelerine mahsus namaz kılmayı bile bid'at olarak tanımlayan fakihler, burada zikri geçen uygulamaları mutlaka uzak durulması gereken bid'at davranışlar olarak kabul edecektir.

### **11. Cenaze Evinde Ziyafet Verilmesi ve Cenazenin Peşinden Ağıt Yakılması**

Fıkıh kitaplarında bir kişinin muhtezar<sup>38</sup> olmasından kabre konuluncaya kadar geçen süre zarfında ona karşı Müslümanların görevleri ayrıntılı bir şekilde açıklanmıştır. Bu bilgiler içerisinde toplumlarda sıklıkla karşılaşılan iki davranış bid'at olarak tanımlanmaktadır. Bunlar cenaze evinde yemek ziyafetinde bulunmak<sup>39</sup> ve cenaze kabre götürülürken sesli ağıt yakmak, yüksek sesle bağırmaktır.<sup>40</sup>

Cenaze evinde ziyafet verilmesinin ve ölüye ağıt yakılmasının, Resûlullah'ın ölümlerinin teşyîi hakkındaki tatbikatına aykırılık taşıması ve cahiliye döneminin yanlışlığı olması sebebiyle bid'at olarak tanımlandığını ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla bu örneklerden çıkan sonuca göre; Resûlullah'a muhalefet etme manası taşıyan davranışlar ve İslam'ın ortadan kaldırılması için tedbirler aldığı cahiliye dönemine ait olan hatalı davranışlar İslam dininin bid'at olarak tanımlayıp yasakladığı uygulamalardandır.

---

<sup>38</sup> Muhtezar, ölmek üzere olan kimsedir. Bkz. Mehmet Erdoğan, *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998), 325.

<sup>39</sup> İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 2/240.

<sup>40</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 1/310.



## **12. Talakın Sünnete Aykırı Yapılması**

Hayatlarını birleştiren kadın ile erkeğin evliliklerinin bir ömür boyu sürmesi teşvik edilmekle birlikte, en hoşlanılmayan mubah işlerden olarak tanımlanan boşanma<sup>41</sup> da evli çiftler için söz konusu olabilmektedir. Evliliği sona erdiren talak işlemi Hz. Peygamber'in (s.a.v) talimatlarına uygun olup olmaması bakımından, sünnî ve bid'î talak olarak ikiye ayrılmaktadır.<sup>42</sup> Kadın temizlik döneminde iken kendisiyle cinsel birliktelik yapılmadan bir defa boşama yapılması sünnî talak olarak tanımlanırken,<sup>43</sup> buna aykırı yapılan boşamalar 'bid'î talak' olarak isimlendirilmiş ve bu şekilde hareket edenlerin sünnete muhalefet etmeleri sebebiyle günaha düşeceği kabul edilmiştir.<sup>44</sup>

Hukukî bir işlem olan boşamada, Hz. Peygamber'in beyanına aykırı olan bu işlem bid'at olarak tanımlanmaktadır. Bu durum bid'at kavramına yüklenen temel anlamın sünnete muhalif olarak ortaya çıkarılan işlemler olduğunu göstermektedir. Bid'î talak kavramı, bid'at kavramının sadece ibadet sahası ile sınırlı olmadığını muamelât sahasında da Resûlullah'a muhalefet sebebiyle bid'ate düşülebileceğini göstermesi bakımından da önemli bir örnektir.

Muamelât sahası değişime ve gelişmeye açık bir alan olduğu için her yeni ticarî, sosyal ve kültürel muameleyi bid'at olarak tanımlayıp gayri meşru olarak görmek mümkün değildir. Dinin temel ilkelerine aykırı olmayan, makâsîd'ş-şerîfaya uygun, hakkında doğrudan ya da dolaylı olarak yasaklama hükmü bulunmayan işlemleri meşru olarak kabul etmek isabetli olacaktır. Bu işlemlerin sonradan ortaya çıkmış olması bid'at olarak değerlendirilmesini gerektirmeyecektir. Ortaya çıkan yeni bir uygulamanın bid'at olarak tanımlanıp gayri meşru olduğuna karar verilebilmesi için bu uygulamanın Hz. Peygamber'in dinin bir kuralını belirleme (teşrî) amacıyla yaptığı fiillerine ve beyanlarına aykırılık taşıması gerekir. Resûlullah'ın beşerî tercihlerini, sadece kendisine mahsus hükümleri ve belirli bir bölge ya da zamanla sınırlı olarak ifade edilen hükümleri ihtiva eden hadisleri aykırı olarak yapılan fiiller ya da tercihler ve yeni uygulamalar bid'at kapsamına dâhil olmayacaktır.

## **13. Had Cezasının Uygulanmasındaki Usule Uyulmaması**

Fıkıh kitaplarında ağırlıklı olarak ibadet konularında bid'at konusuna yer verilmekle birlikte hukukun farklı alanları ele alınırken de bid'ate düşmeme uyarısı yapıldığı görülmektedir. Mesela ceza hukuku konularında bid'at fiil yapmamayı temin amacıyla ikaz

---

<sup>41</sup> Ebû Dâvûd, "Talak", 3 (No. 2178).

<sup>42</sup> Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed el-Babertî, *el-Înâye* (b.y. : Dâru'l-Fikr, ts.), 3/ 487.

<sup>43</sup> Damad Şeyhizade, *Mecmaü'l-enhûr*, 1/381.

<sup>44</sup> Serahsî, *el-Mebsût*, 6/3; Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 3/96; İbn Âbidîn, *Reddü'l-muhtâr*, 3/233.

yer almaktadır. Bu hususta celde cezasının tatbiki hakkındaki hükmü göstermek mümkündür.

Bir kişinin had niteliğindeki bir suçu işlediği sabit olunca, suçun türüne göre celde cezasının tatbiki gerekebilmektedir. Ancak bu cezayı tatbik ederken daha önce hiç başvurulmayan bir tarzda celde cezası uygulanmamalıdır. Celde cezasının suçluya uygulama tarzı bakımından daha önce yapılageldiği şekilde tatbiki gerekir. Konu ile ilgili naslardaki beyanlardan hareketle fukaha tarafından belirlenen celde cezası uygulama şeklinin<sup>45</sup> terkedilip farklı uygulama yapılmasının bid'at olacağı ifade edilmiştir.<sup>46</sup>

Celde cezası uygulama şekli bakımından yeni uygulamaların bid'at olarak tanımlanıp gayri meşru görülmesinin temel sebebinin sünnetten ve râşid halifelerin tatbikatından ayrılmama gayreti olduğunu söylemek mümkündür.

### **Sonuç**

İslam dininin aslî hüviyetini muhafaza ederek tahriften korunmasını temin eden en önemli husus dinin ibadet ve itikad alanlarına ilave ve çıkarmada bulunmak suretiyle dinde olmayan şeylerin dine dâhil edilme yasağıdır. Hz. Peygamber'in dinî konularda insanların yeni bir şeyler ihdas etmesini bid'at olarak tanımlayıp, merdûd olduğunu haber vermesi sebebiyle İslam âlimleri bu konuda hassasiyetle durmuş ve eserlerinde bid'at olan ile olmayanı ayırt etmeye yönelik tespitlerde bulunmuşlardır. Fıkıh kitaplarında da bid'at olması sebebiyle yapılmaması gereken uygulama ve davranışlara yer verilmiştir.

Hanefî fıkıh kitapları ile sınırlı kalınarak yapılan bu araştırmada ulaşılan sonuca göre, fakihler bid'ate düşülmemesi için azami hassasiyet göstermişlerdir. Fıkıh kitaplarında bid'at ifadesi daha çok ibadet konularında geçmektedir. Bunun temel sebebi ibadetlerin taabbudî vasıfta olması ve naslarda mevcut olmayan fiil ve uygulamalara genel yapı olarak kapalı olmasıdır. Hanefî fakihlerin bir davranışı bid'at olarak tanımlama ölçütü, Hz. Peygamber'in söz, fiil ve beyanlarına aykırılık taşıması ve selef-i sâlihinin tatbikatında mevcut olmamasıdır. Özellikle ibadet konularında ilave, değiştirme ya da eksiltme içeren bir iş yapıldığında bid'at olarak tanımlanıp, meşru dairenin dışında tutulmaktadır. İbadetlerde mü'minin "işittik ve itaat ettik" yaklaşımı içinde olarak naslara sıkı sıkıya bağlı olarak hareket etmesi, kendiliğinden yeni işler icat etmemesi gerektiği ortaya çıkmaktadır.

İnsanlar arasında hukukî olarak karşılıklı ilişkilerde uyulması gereken kuralların ele alındığı muamelât bahislerinde büyük ölçüde taabbudîlik vasfı bulunmamaktadır. Muamelât konularının kıyas ve ictihada açık olması, belirli ilkeler çerçevesinde insanların

---

<sup>45</sup> Bkz. Mustafa Özgür, "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 12 (2019), 409-442.

<sup>46</sup> Kâsânî, *Bedâiü's-sanâi'*, 7/60.

örf ve teamüllerine göre şekillenebilmesi, değişime ve gelişime imkân sunması gibi etkenler sebebiyle bid'at kavramının sosyal, ticarî ve kültürel konularda daha az kullanıldığı görülmektedir. Bid'at olan bir fiile, 'bid'at değil' demek hata olacağı gibi; bid'at olmayan bir fiile 'bid'at' demek de ciddi bir vebal olacaktır. Bu sebeple fukahanın muamelât konularında bid'at nitelemesine fazla yer vermemeleri bid'ati doğru bir şekilde anlamalarının bir sonucudur. Bid'at, insan hayatına dâhil olan her yeni şeyi ifade eden bir kavram olmayıp, bid'at İslam dininin tahrifine ve değişimine yol açacak şekilde ihdas edilen yeniliklerdir. Fukahanın eserlerinde bu ayrımı yaparak hareket ettikleri görülmektedir.

### **Kaynakça**

- Atar, Fahrettin. *Fıkıh Usûlü*. İstanbul: MÜİFV Yayınları, 1992.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedreddin Mahmûd b. Ahmed. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1420/2000.
- Babertî, Ekmeleddin Muhammed b. Muhammed. *el-İnâye*. b.y.: Dâru'l-Fikr, ts.
- Bekdemir, Sezayi. "Hz. Ömer'in Bid'atlere Karşı Tutumu". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. ed. Ali Aksu. 207-238. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Sahîh-i Buhârî*. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necat, 1421/2001.
- Damad Şeyhizade, Abdurrahman. *Mecmaü'l-enhûr fî şerhi Mülteka'l-ebhûr*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdî. *Sünen*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erdoğan, Mehmet. *Fıkıh ve Hukuk Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1998.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emin b. Ömer b. Abdülazîz. *Reddü'l-muhtâr ala Dürri'l-muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1420/2000.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Nüceym, Zeynüddin Zeyn b. İbrâhim b. Muhammed. *el-Bahrü'r-râik şerhu Kenzi'd-dekâik*. Beyrut: Dâru'l- Ma'rife, ts.
- İliş, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *Şerhu Minehi'l-celil ala Muhatasari'l-allame Halil*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1989.
- Karadaş, Cağfer. "Dine Yabancılaşma Aracı Olarak Bid'at ve Hurafe". *İlahiyat Akademi Dergisi* 3 (2016), 23-43.
- Kâsânî, Ebû Bekr Alaeddin Ebû Bekr b. Mes'ud b. Ahmed. *Bedâiü's-sanâi' fî tertibi's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1402/1982.
-

- Kurtubî, Ebû Ömer Cemaleddin Yusuf b. Abdullah. *el-İstizkar*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*. İstanbul: Hikmet Yayınları, 1982.
- Mevsilî, Abdullah b. Mahmûd b. Mevdud. *el-İhtiyâr*. İstanbul: Pamuk Yayınları, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyin el-Kuşeyri en-Nisaburî. *Sahih*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.
- Özgür, Mustafa. "İslam Ceza Hukukunda Celde Cezasının İnfazında Kullanılacak Alet ve Uygulanışı Üzerine Bir İnceleme". *Amasya İlahiyat Dergisi* 12 (2019), 409-442.
- Sa'di Ebû Ceyb, *el-Kâmusü'l-fikhi lugaten ve ıstılahen*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 1408/1988.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1413/1993.
- Serahsî, Şemsüleimme Muhammed b. Ahmed. *Usûlü's-Serahsî*. İstanbul: Eda Neşriyat, 1410/1990.
- Sofuoğlu, Mehmed. "Bid'atler ve Korunma Yolları". *İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi* 2 (1964), 73-92.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed. *Sünen*. çev. O. Zeki Mollamehmetoğlu. İstanbul: Yunus Emre Yayınevi, ts.
- Uzunpostalcı, Mustafa. "Cemaat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 16 Eylül 2020) <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/cemaat-namaz>.
- Yaran, Rahmi. "Bid'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. (Erişim 16 Eylül 2020). <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/bid'at>.
- Yazıcı, Muhammed. "İslam Düşünce Geleneğinde 'Her Yenilik Bid'attır' Hadisine Yaklaşımlar". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2003), 141-191.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Bir Dede Olarak Hz. Peygamber'in Rol Modelliği**  
A Prophet's Role Model as a Grandfather

**Gencal ŞENYAYLA**

**Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı,  
Denizli/Türkiye**  
Assistant Professor, Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic History  
Denizli/Turkey

[gsenyayla@pau.edu.tr](mailto:gsenyayla@pau.edu.tr)

**ORCID ID: 0000- 0003-1590-9498**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 5 Temmuz 2021/ **Date Received:** 5 July 2021  
**Kabul Tarihi:** 14 Ağustos 2021/ **Date Accepted:** 14 August 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 17-37/ **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 17-37

**Atıf / Citation:** Şenyayla, Gencal. "Bir Dede Olarak Hz. Peygamber'in Rol Modelliği" [A Prophet's Role Model as a Grandfather]. *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 17-37.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "Peygamber ve Çocuk" konulu sempozyumda "Bir Dede Olarak Peygamber'in Rol Modelliği" başlığıyla sözlü olarak sunulmuş ancak basılmamış olan bildiriden üretilmiştir. (Diyanet İşleri Başkanlığı, Ankara/Türkiye, 06-08 Kasım 2020)/ This study was produced from an unpublished paper that was presented orally with the title of "Role Modeling of the Prophet as a Grandfather" in the symposium on "The Prophet and the Child". (Presidency of Religious Affairs, Ankara/Turkey, 06-08 November 2020)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

### Öz

Çocuklar günahsız olarak dünyaya gelirler. Daha sonra çocuğun ailesi ve doğduğu ortam onu şekillendirip yönlendirir. Çocuklar, aile büyükleri ve yaşadıkları sosyal çevrenin kendilerine öğrettikleri değerleri benimseyerek onları kendilerine rol model edinirler. Çocukluk safhası insan hayatının bütün dönemlerini etkileyen ve kendisine değerler yüklenerek karakterinin oluştuğu önemli bir dönemdir. Bu hassas dönemde çocuklara değer yükleyen kaynakların başında aile büyükleri gelmektedir. Yaşanan değişimlere paralel olarak çocukların aile dışı etkilere fazlasıyla maruz kaldığı günümüz dünyasında, ailenin yüklediği değerlerden uzaklaşan çocukların ve buna bağlı olarak da ailelerin maddi ve manevi açıdan ciddi problemlerle karşılaştıkları bilinmektedir. Çocuklara değer aşıl原因an aile büyüklerinin Hz. Peygamber'i rol model edinmeleri söz konusu problemlerin çözümüne önemli katkılar sağlayacaktır. Değerlerin çocuklara aktarılmasında aile büyüklerinin, özellikle de dede ve ninelerin etkisi büyüktür. Ebeveynlerin çalışmak durumunda olduğu günümüzde çocuklarla çokça zaman geçiren ve onlara dinî ve millî bazı değerlerin aktarılmasında önemli etkileri bulunan dedeler için, bir dede olarak Hz. Peygamber'in rol model alınması, günümüz dünyasında yaşanan çocuk problemleri ve aile içi huzursuzlukların azalmasına katkı sağlayacaktır. Bu çalışmada Hz. Peygamber'in örnek dedeliği konusu İslam tarihi ve temel hadis kaynaklarındaki bilgiler doğrultusunda ele alınacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm Tarihi, Çocuk, Torun, Dede, Rol Model.

### Prophet's Role Model as a Grandfather

#### Abstract

Children are born without sin. Later, the family and the environment in which the child was born shape and direct them. Children adopt the values and behavioral models which they are shown, especially by their family elders and the social environment they live in, and adopt them as role models. Childhood is an important period that affects all periods of human life, and a character is formed by attributing values to it. In this sensitive period, the primary source which gives the value for children is family elders. In today's world, where children are exposed to extraneous effects in parallel with the changes experienced, it is known that children who move away from the values imposed by the family face serious financial and moral problems. Adopting the Prophet as a role model will provide significant contributions to the solution of these problems. The influence of family elders, especially grandparents, in the transfer of values to children is great. Taking the Prophet as a role model for grandfathers who spend a lot of time with children today when parents have to work and who have important effects in conveying some religious and national values to the children will reduce child problems family unrest in today's world. In this study, the subject of the Prophet's exemplary grandfathership will be discussed in line with the information in the history of Islam and basic hadith sources.

**Keywords:** Islamic History, Child, Grandchild, Grandfather, Role Model.

## Giriş

Hz. Peygamber insanlık için rol modelidir. Rol model kavramının Kur'an'daki karşılığı ise güzel örnek anlamındaki "üsve-i hasene" kavramıdır. Çalışmamızda rol model kavramı ile kastedilen Hz. Peygamber'in üsve-i hasene (en güzel örnek) oluşudur. Hz. Peygamber'in model oluşu sadece onun ibadetlerdeki uygulamalarını taklit etmekle sınırlı değildir. İnananlar için Hz. Peygamber'in örnekliliği hayatın her alanında geçerli ve gereklidir. Onun bu yönünü belirli alanlara hasrederek daraltmak, onun mesajını çarpıtmak anlamına gelir. Çünkü o, hem bir devlet başkanı, hem bir aile reisi, hem bir dede, hem bir baba, hem bir eş hem de bir arkadaş idi. Aynı zamanda o, örnek yaşantısıyla hayatın her alanında rol modeldir. Özellikle de çocuklarla ilişkisi bağlamında Hz. Peygamber'in örnekliliği çağları aşan bir niteliğe sahiptir.

Ahlak abidesi ve âlemlere rahmet olan Hz. Peygamber'in, rahmet özelliğinin tezahür ettiği kesimlerin başında çocuklar gelmektedir. Onun merhameti, şefkati ve sevgisi bütün çocukları kucaklamıştır. Engin tevazusuyla çocuklarla her fırsatta ilgilenmiş, şakalaşmış, gördüğünde onlara selam verip hatırlarını sormuş, hasta olduklarında ziyaretlerine gitmiş, onların kusurlarını hoş karşılamıştır.<sup>1</sup> Çocuklara karşı göstermiş olduğu sevgi, şefkat, merhamet ve adalet dolu yaklaşımıyla bir dedenin nasıl olması gerektiği konusunda günümüz dünyası için en güzel örnekliliği oluşturmuştur.

Dede; torun sahibi olan erkeklere verilen bir sıfattır. Hz. Muhammed, peygamberliğin ilk yıllarında dede olmuştur. Çünkü söz konusu dönemde büyük kızı Zeynep evlenmiş ve bu evliliğinden Ali ve Ümâme isimli torunları dünyaya gelmiştir. Daha sonra da diğer kızları evlenmiş ve onlardan da diğer torunları doğmuştur. Erkek çocukları küçük yaşta vefat ettiği için Hz. Peygamber'in oğullarından torunları olmamıştır. Bütün torunlarıyla yakından ilgilenen, onları çok seven, aralarında ayırım yapmayan Hz. Peygamber'in torunlarıyla olan ilişkileri, günümüzde ebeveynler ve dedeler için güzel bir örnek teşkil etmektedir.

Son yüzyılda İslam dünyası siyasi ve ekonomik anlamda batı medeniyeti karşısında ciddi bir mevzi kaybetmiştir. Bu süreçte kültürel olarak haricî unsurların tesiriyle, özellikle çocuklar ve gençler asli değerlerimizden uzaklaşmıştır. Çocukların medeniyetimizin değerleriyle yakınlaşmaları için, siyasi, ekonomik ve kültürel bakımlardan gerekli çalışmaların yapılması önemli olmakla birlikte, bu alanlarda ilmî çalışmaların artırılması da büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda yapılabilecek en önemli çalışmalardan birisi de çocukların sevip örnek alabilecekleri rol modelleri onlara göstermektir. Tam da bu noktada bir dede olarak Hz. Peygamber'in rol modelliğinin müşahhas hâle getirilerek çocukların karşısına çıkarılması önemli bir adım olacaktır.

## 1. Rol Model İhtiyacı

<sup>1</sup> Adem Apak, "Örnek Dede Hz. Peygamber", <http://sonpeygamber.info/ornek-dede-hz-peygamber>

İnsan genellikle kendisi için gerekli olan bilgileri öğrenip uygulamaktan ziyade onları uygulayan güzel örneklerle bütünleşmeyi daha çok sever. İnsanın bu özelliği kendisiyle bütünleşebileceği bir rol modele olan zaruri ihtiyacını gündeme getirmektedir. Çünkü rol model kabul edilen kişiler, bazı teorik konuları yaşantılarıyla müşahhas hâle getirerek insanların işini kolaylaştırmaktadırlar. İnsanı yaratan ve ona bu hissi yerleştiren Allah, tüm insanlığa ihtiyaç duyduğu rol model (üsve-i hasene) olarak Hz. Peygamber'i takdim etmiştir<sup>2</sup>

Hz. Peygamber, inananlar açısından kendisine uyulması gereken en güzel örnek (rol model) ve ideal bir şahsiyettir. Hz. Peygamber'in rol model oluşu önemli bir konudur. Çünkü her yaşta insan, özellikle de çocuklar, içinde buldukları sosyal çevre, aile büyükleri, öğretmenler, arkadaşlar vb. faktörlerin etkisinde kalmakta ve onları kendisine rol model edinerek taklit etmektedirler. Çocukların kişilik ve karakterlerinin oluşum sürecinde, rol model edinilen şahsiyetlerin taklit edilmesi önemli yer tutar. İşte tam da bu noktada çocukların dünyasına, davranışlarını taklit edebilecekleri örnek bir dede olarak Hz. Peygamber'in yerleştirilebilmesi, yaşanan çocuk merkezli problemlerin çözümüne katkı sağlayacak büyük bir kazanım olacaktır.

Hz. Peygamber, nübüvvetle görevlendirildikten hemen sonra dede olmuştur. O, diğer ilişkilerinde olduğu gibi bir peygamber dede olarak da torunlarıyla ilişkilerinde en güzel örnekliliği sergilemiştir. Çocuk sevmeyi yadırgayan ve çocuklar arasında cinsiyet ayrımının yaygın bir şekilde yapıldığı çevrede doğup büyümesine rağmen çevresinin kınamalarına aldırış etmeden torunlarını kucağına almış, sevip okşamış, onlarla oyunlar oynamış ve çocukla çocuk olmayı bilmiştir. Kızları Zeynep, Rukiyye ve Fâtıma'dan dünyaya gelen torunlarıyla sürekli irtibat halinde olmuş, onları ziyaret etmiş, onların yaramazlıklarına ses çıkarmamıştır. Onlar arasında özellikle cinsiyete dayalı bir ayrım yapmamış, onlara karşı içinden gelen sevgi ve şefkati her durumda göstermiştir.<sup>3</sup>

Çocuklara değerlerin aktarılmasında rol modeller hayati öneme sahiptir. İnananlar için bu bağlamda en güzel rol model Hz. Peygamber'dir. Bundan dolayı da hem çocukların hem de büyüklerin Hz. Peygamber'i sevmeye, tanımaya, anlamaya ve onu model edinmeye ihtiyacı vardır. Olumsuz rol modellerin çoğaldığı ve insan-ı kâmil modelini kaybettiğimiz şu zamanda, örnek dede Hz. Peygamber'in çocuklara yeterince tanıtılıp sevdirmesi önem arz etmektedir. Çünkü çocuk veya yetişkin olsun, insan ancak sevdiği birini kendisine rol model edinir.

Bir dede olarak Hz. Peygamber en güzel rol model idi. Aynı şekilde onun dedesi de rol model olacak bir şahsiyetti. Çocukluğunun belli dönemini böyle bir dedenin gözetiminde geçiren Hz. Muhammed'in ondan etkilenmiş olduğu unutulmamalıdır.

<sup>2</sup> el-Ahzâb 33/21.

<sup>3</sup> Muhammed İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, nşr. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1990), 6/404; İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcüd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 2/24-30.



## 2. Peygamber'in Dedesi

Hz. Muhammed, Mekke'nin en itibarlı ailelerinden biri olan Hâşimoğullarına mensuptu. O, bu aile içinde doğmuş ve çocukluğunu Mekke'de geçirmiştir. Doğmadan önce babası vefat etmiş olduğundan dolayı sekiz yaşına kadar bakımını ve terbiyesini dedesi üstlenmiştir. Hz. Muhammed'in ilk çocukluk döneminde himayesinde bulunduğu dedesi Abdülmuttalib, Arap kabileleri arasında itibarı yüksek olan, ayrıca rifâde ve sikâye görevlerini uhdesinde bulunduran birisiydi.<sup>4</sup> Abdülmuttalib, doğmadan önce babasını kaybeden torunu Muhammed'in hem hamisi hem de mürebbsi olmuştur.<sup>5</sup>

Hz. Peygamber dünyaya geldiğinde annesi Âmine, bir haberci ile dedesine müjdeli haberi ulaştırmıştır. Kâbe'de bulunduğu bir sırada, genç yaşta ölen oğlu Abdullah'ın bir erkek çocuğu olduğuna dair müjdeli haberi alan Abdülmuttalib, derhal yeni doğan torununun yanına giderek onu kucağına alıp bağrına basmış, daha sonra da Kâbe'ye götürerek orada dua etmiş ve torununa Muhammed ismini koymuştur.<sup>6</sup>

Abdülmuttalib, yeni doğan bir çocuk için Mekke örfünde cari olan ritüellerin icra edilmesine bizzat öncülük etmiştir. Bu bağlamda doğumunun yedinci gününde akika kurbanı kesmiş ve şehrin ileri gelenlerine ziyafet vermiştir. Bu ziyafet esnasında torununun ismini Muhammed koyduğunu onlara bildirmiştir.<sup>7</sup> Yine Araplarda gelenek olduğu üzere torunu Muhammed'i doğumunun yedinci gününde sünnet ettirmiştir. Kaynaklarda Hz. Muhammed'in doğuştan sünnetli olduğu, Cebrail'in sünnet ettiği yahut dedesinin sünnet ettirdiği yönünde rivayetler varsa da dedesinin sünnet ettirdiği yönündeki rivayetlerin daha sağlam ve tutarlı olduğu kabul edilmiştir.<sup>8</sup>

Abdülmuttalib, vefatına kadar Hz. Muhammed'in üzerinden elini hiç çekmemiş; onu himaye etmiş ve onunla yakından ilgilenmiştir. İsmi konulmasından sünnet ettirilmesine, emzirecek sütannenin tespit edilip ona teslim edilmesine kadar bütün işleri, ilerlemiş yaşına rağmen bizzat takip etmiştir.<sup>9</sup> Abdülmuttalib gibi sevgi, şefkat ve merhamet dolu bir dedenin gözetiminde ilk çocukluk dönemini geçirmiş olması Hz. Muhammed için

<sup>4</sup> Sa'd el-Mersafî, *el-Câmiu's-sahîhu li's-sîreti'n-nebeviyye* (Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2009), 2/548.

<sup>5</sup> Saîd Havvâ, *el-Esâs fi's-sünne* (Kahire: Dâru's-Selâm, 1995), 1/135.

<sup>6</sup> Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm İbn Hişam, *es-Siretü'n-nebeviyye*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut, 2004), 1/108; Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk* (Beyrut: Dâru't-Terâs, h. 1387), 2/156; Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *el-Mevâhibü'l-ledünniyye* (Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, t.y.), 1/82; Süleyman b. Musa b. Sâlim el-Kelâî, *el-İktifâ bimâtedammenehu min meğâzî resûlillah* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1420), 1/109.

<sup>7</sup> İmâdü'd-Dîn Ebu'l-Fidâ, *el-Muhtasar fi'ahbâri'l-beşer* (Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.), 1/110; Ömer b. Muzaffer İbnü'l-Verdî, *Târîhu ibnü'l-verdî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 1/93; Muhammed Saîd Ramazân el-Bûtî, *Fikhü's-sîre* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, h. 1426), 46.

<sup>8</sup> Muhammed b. Ebî Bekr İbn Kayyım el-Cevziyye, *Zâdü'l-meâd* (Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1994), 1/80; Ebü'l-Fidâ İsmail İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut, 1988), 2/325; Ebu Abdurrahmân Muhammed Mellâh, *et-Talîk ale'r-rahîki'l-mahtûm* (İskenderiye: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2010), 43.

<sup>9</sup> İbn Kesir, *Bidâye*, 2/338; Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed İbn Haldun, *Târîhu ibn haldûn* thk. Halil Şehâde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/407.

büyük bir şans olmuştur. Bu durum, Cahiliye döneminde bile Hz. Peygamber'in sahip olduğu örnek şahsiyetinin oluşmasındaki en büyük etkenlerden birisi olmuştur.

Abdülmuttalib, torununu çok sever ve onu yanından ayırmamaya özen gösterirdi. Abdülmuttalib, gözünün önünden ayırmadığı torunu Muhammed'i, bir defasında kaybolan bir deveyi araması için göndermiş fakat aradan uzun zaman geçmesine rağmen torunu Muhammed dönmemiştir. Bu duruma çok üzülen Abdülmuttalib, Kâbe'yi ziyaret edip torununun dönmesi için dua etmiş ve onun kayboluşundan dolayı duyduğu hüznü dile getirmiştir. Çok geçmeden torunu Muhammed kaybolan deve ile çıkageldiğinde çok sevinmiş ve bir daha asla onu yalnız başına bir yere göndermeyeceğini söylemiştir.<sup>10</sup> Kaynaklardaki kayıtlardan anlaşıldığına göre, annesinin vefatından sonra Hz. Muhammed'in himayesini tamamen dedesi Abdülmuttalib üstlenmiştir. Bu dönem içerisinde Abdülmuttalib onu çok sevmiş, şımartmış ve adeta ona yetimliğini ve öksüzlüğünü unutturmuştur.<sup>11</sup>

Hz. Peygamber'in örnek şahsiyetini inşa eden en önemli kaynak –hiç kuşkusuz- vahiydir ve bu durum onun örnek dedeliği için de geçerlidir. Bununla birlikte çocukluk dönemini kendisine karşı ilgili ve sevgi dolu bir dedenin terbiyesi altında geçirmesi, bir dede olarak Hz. Muhammed'in de torunlarına karşı benzer şekilde sevgi dolu yaklaşımına etki eden en büyük etkenlerden biri olarak kabul edilebilir.

Abdülmuttalib'in, torunu Muhammed'e karşı var olan bu sevgi ve ilgisi, onun yetim ve öksüz oluşuyla birlikte zati gereği mükemmel bir çocuk olmasından da kaynaklanıyordu.<sup>12</sup>

Abdülmuttalib, torunu Muhammed'e oldukça müsamahalı davranmıştır. Rivayet edildiğine göre, Abdülmuttalib'in Kâbe'nin yanı başında sadece kendisinin oturduğu ve ona saygıdan dolayı başka hiç kimsenin dokunmadığı bir sediri vardı. Bir defasında o sedire oturmaya yeltenen torunu Muhammed'e orada bulunanlar engel olmaya kalkıştıkları zaman Abdülmuttalib onları “dokunmayın evladıma, o gelecekte büyük adam olacak.” diyerek uyarmıştır.<sup>13</sup>

Abdülmuttalib, torunu Muhammed'in özel bir çocuk olduğunu fark etmiş; iyi bir insan olarak yetişmesi için büyük çaba göstermiştir. Yemeğe oturduğu zaman torunu gelmeden yemeğe dokunmaz, ona yemeklerin en güzelinden yedirirdi. Sevip öper, sırtını okşar, konuşmasından hoşlanır ve yaptıklarını keyifle izlerdi.<sup>14</sup> Böylece Hz. Muhammed'in

<sup>10</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/90.

<sup>11</sup> Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdırabbih, *el- 'İkdü'l-ferîd* (Beyrut, h. 1404), 5/6; Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zemân fi tevârîhi'l-a'yân* (Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013), 4/53; Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhab Nüveyrî, *Nihâyetü'l-ereb fi funûni'l-edeb* (Kahire: Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâik, h. 1423), 16/88.

<sup>12</sup> el-Mersafî, *el-Câmiu's-sahîh*, 2/481.

<sup>13</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/95.

<sup>14</sup> İbn Hişam, *Siret*, 1/112; İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/95; Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1405), 2/22; Ebu İbrahim Muhammed İlyas Abdurrahman el-Fâlûze, *el-Mevsûatü fi sahîhi's-sîreti'n-nebeviyye* (Mekke, h. 1423), 98.

çocukluğu kendisini böylesine seven ve koruyan itibar sahibi bir dedenin gözetim ve terbiyesi altında geçmiş oldu.

Hz. Muhammed dünyaya gelmeden önce babasını altı yaşında ise annesini kaybetmiştir. Böylece yetim ve öksüz kalan Hz. Muhammed'e Yüce Allah kefil olmuş ve dedesi Abdülmuttalib'in kalbine yerleştirdiği sevgi sayesinde dedesi onu bir baba gibi himaye etmiştir.<sup>15</sup> Hz. Muhammed'in annesi ve dedesinin gözetimi altında bulunduğu bu yıllarda Allah'ın onu sürekli himaye ettiği belirtilmektedir.<sup>16</sup>

### 3. Torun Peygamber

Hz. Peygamber, henüz doğmadan babası öldüğü için yetim olarak dünyaya gelmişti. Bundan dolayı doğduğu andan itibaren dedesi Abdülmuttalib ona hem babalık hem de dedelik yapmış ve Hz. Muhammed baba hasretini dedesinde gidermiştir. Sekiz yaşında bir çocuk iken baba sevgisine çok ihtiyaç hissettiği bir dönemde dedesinin ölümü onu çok üzmüştür. Dedesi Abdülmuttalib'in ölümünü hatırlayıp hatırlamadığı kendisine sorulduğu zaman Hz. Peygamber'in o günü hatırladığını söylediği ve yine dedesinin cenazesinin arkasından ağladığı rivayet edilmiştir.<sup>17</sup>

Babasının erken yaşta vefat etmiş olması ve dedesinin Kureyşliler arasındaki şöhretinden dolayı Hz. Peygamber'i dedesine nispet ederek çağırıyorlardı. Bundan dolayı Hz. Peygamber kendisini "Ben Abdülmuttalib'in oğluyum" diye tanıtır. Çoğunlukla Araplar da onu aynı şekilde çağırırlardı.<sup>18</sup>

Hz. Peygamber, hayatı boyunca dedesini unutmamış ve ona olan vefa duygusunu canlı tutmuştur. Bilindiği üzere Hz. Peygamber, Hudeybiye Antlaşması'ndan sonra Huzaa kabilesi ile ittifak kurmuştu. Huzaalılar, Cahiliye döneminde Abdülmuttalib ile de ittifak kurmuşlardı. Huzaalılar'ın, Abdülmuttalib ile kurdukları bu ittifakı gösteren yazılı bir belgeyi Hz. Peygamber'e getirmeleri sonucu Hz. Peygamber'in onlarla ittifak kurmayı kabul ettiği belirtilmektedir ki bu husus Hz. Peygamber'in dedesine olan vefasını göstermektedir.

19

Hz. Peygamber nübüvvetten önce, takriben 35-40 yaşları arasında iken senenin belirli aylarında, özellikle de Ramazan ayında Hira Dağı'ndaki mağarada inzivaya çekilmeyi alışkanlık haline getirmişti. Toplumdan ayrılma anlamına gelen "tehannüs veya tehannüf" denilen Hira Dağı'nda bu çeşit bir inziva geleneğini Mekke'de ilk başlatan kişinin Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib olduğu belirtilmektedir. Abdülmuttalib, ileri yaşlarda

<sup>15</sup> Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-merâğî* (Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ , 1946), 30/185.

<sup>16</sup> Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah Tilimsânî, *el-Cevheretü fî nesebi'n-nebiyyi ve eshâbihi'l-aşera*, thk. Muhammed et-Tuncî (Riyad: Dâru'r-Rifâ'i, 1983), 2/53; İbn Haldun, *Tarîh*, 2/407.

<sup>17</sup> Ahmed b. Yahya b. Câbir Belâzürî, *Ensâbu'l-eşraf*, thk. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996), 1/84; Abdülmelik b. Hüseyin el-İsâmî, *Simtu'n-nücûmi'l-avâlî fî enbâi'l-evâli ve't-tevâlî* (Beyrut, 1998), 1/318.

<sup>18</sup> Nureddin Ali b. İbrahim el-Halebî, *es-Sîretü'l-Halebiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1427), 3/156.

<sup>19</sup> Halebî, *Siyer*, 1/23; Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi* çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 1/33.

bulduğu yıllarda Ramazan ayı içerisinde Hira'da inzivaya çekildiği gibi özellikle yine bu ayda Kâbe'yi tavaf etmeye ve fakir fukaraya yardım etmeye özen gösterirdi.<sup>20</sup> Abdülmuttalib'den sonra da aynı şekilde Cahiliye döneminde Kureyş içerisinde bazı kişilerin bu geleneği devam ettirdikleri bilinmektedir.<sup>21</sup>

Abdülmuttalib'in başlattığı ve Hz. Peygamber'in de nübüvvet öncesi dönemde devam ettiği aynı mekandaki benzer bir inziva geleneğini sürdürmüş olmasında dedesinin etkisinden bahsedilebilir. Zira Hz. Peygamber de tıpkı dedesi gibi, Hira'da günlerce inzivaya çekilir, buradan Mekke'ye indiği zaman Kâbe'yi tavaf etmeden evine gitmez ve yine bu günlerde fakirlere çokça yardımda bulunurdu.<sup>22</sup>

Abdülmuttalib'in ileri yaşlarda bu uygulamaya devam ettiğine bakılırsa, ömrünün son yıllarında, torununun bakımını üstlenmiş olduğu yıllarda da aynı şekilde inziva geleneğini sürdürdüğü anlaşılabilir. Ayrıca Abdülmuttalib'in torunu Muhammed'in üzerine titrediği ve onu gözünün önünden ayırmadığına yukarıda değinilmişti. Dolayısıyla Abdülmuttalib'in Hira'da inzivaya çekildiği günlerde torunu Muhammed'i de yanında götürmüş olabileceği, Hz. Muhammed'in dedesinin yanında kaldığı bu mekândan aldığı manevi hazzı unutmadığı ve ömrünün ilerleyen yıllarında, ruhunu teskin için onun da bu uzlet geleneğini devam ettirdiği düşünülebilir.<sup>23</sup>

Yukarıda iki başlık altında ele aldığımız bu dönem, Hz. Muhammed'in nübüvvet öncesi hayatını kapsamaktadır. Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatındaki evreler ile onun bu dönemdeki hareketleri ve sosyal çevresinden kazandığı davranışlarının örneklik ve rol modellik açısından bağlayıcı olup olamayacağı İslam ilim geleneğinde tartışmalı bir konudur.<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvetten önce de ilahi koruma ve gözetim altında bulunmasından dolayı bir çocuk olarak Hz. Muhammed'in hareketlerinin çocukların kişilik inşasında rol model alınmasında beis olmamalıdır.

#### 4. Dede Peygamber

İnananlar için Hz. Peygamber'in örnekliği hayatın bütününe şamildir. Zira Hz. Muhammed, peygamber olmasının yanında aynı zamanda aile reisi, bir eş, bir baba ve bir dededir. Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişkileri bağlamında kaynaklara yansımış olan örneklerin hemen hemen tamamı onun dedelik dönemine denk gelmektedir. Çünkü peygamber olarak görevlendirilmesinin hemen akabinde dede olmuştur.

Hz. Peygamber'in çocuklara karşı tutumu ve onlarla iletişimi konusunda kaynaklara yansıyan çok fazla rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerde anlatılan olaylara bakıldığında, Hz. Fâtıma gibi bir iki örnek istisna, bunların tamamının nübüvvetten sonra ve Hz.

<sup>20</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/84.

<sup>21</sup> İbn Hişam, *Siret*, 1/156.

<sup>22</sup> İbn Hişam, *Siret*, 1/156.

<sup>23</sup> Her ne kadar kanaatimiz bu olsa da kaynaklarda bu kanaati teyit edecek bilgi bulunmamaktadır.

<sup>24</sup> Hz. Peygamber'in nübüvvet öncesi hayatının İslam'da delil olup olmayacağı konusunda yapılmış detaylı bir çalışma için bkz. Maabdeh Yahya, "er-Riâyetü'l-ilâhiyye li'n-nebî (kable'n-Nübüvve) ve i'dâdühü li'n-nübüvve ve derûrihâ fi binâi's-şahsiyyeti'l-islâmiyyeti'l-mu'âsira", *Hadith*, 3 (2019): 167-168.

Peygamber'in dede olduğu dönemde vuku bulduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişkisi ele alınırken onun bu yönünün muhakkak altının çizilmesi gerekir.<sup>25</sup>

Bu kapsamdaki rivayetler bütünü içerisinde onun genel anlamda çocuklara karşı tavrının nasıl olduğuna dair detaylıca bilgiler mevcuttur. Biz çalışmamızda Hz. Peygamber'in sadece kendi torunları ile olan ilişkilerini öne çıkararak, onun örnek dedeliğine vurgu yapmaya ve bu konuda farkındalık oluşturmaya gayret edeceğiz.

Hz. Peygamber'in erkek çocukları çok küçük yaşlarda vefat etmiş, kız çocuklarının ise tamamı yetişkinlik dönemlerinde hayatta kalmışlardır. Hz. Fâtıma hariç, diğer kızlarının çocukluk dönemlerinde onlarla ilişkisine dair kaynaklarda bilgi bulunmamaktadır. Hz. Fâtıma en küçük kızı olduğundan dolayı onun doğumu nübüvvet yıllarına daha yakındı. Dolayısıyla Hz. Fâtıma'nın çocukluk ve genç kızlık dönemlerindeki babasıyla arasında yaşanan bazı olaylar kaynaklarda yer almaktadır.<sup>26</sup>

Kendi hayatlarımızdan da biliriz ki kişinin baba veya dede olarak olaylara yaklaşımında duygusal yoğunluk açısından büyük fark vardır. Nitekim onun bu yönü torunları Hasan ve Hüseyin ile olan ilişkilerinde bariz bir şekilde görülmektedir. Hz. Ali'nin verdiği isimleri değiştirerek torunlarına bizzat kendisinin isim vermesi, yetişkinlerin çocuklarla oynamaktan imtina edebileceği, belki de çocuklarıyla oynamadığı bazı oyunları torunlarıyla oynaması, onlara yönelik yapılması gerekli bazı ritüelleri yerine getirmeleri konusunda kızına ve damadına sık sık müdahalede bulunması gibi birçok örnek, Hz. Peygamber'in bütün bunları dedelik içgüdüsüyle yerine getirmiş olduğunun göstergeleri kabul edilebilir.

Hz. Peygamber, çocuk iken Abdülmuttalib gibi seçkin bir kişiliği olan dedesi vardı ve onun yanında ilk çocukluk dönemini geçirmişti. Bu durum Hz. Peygamber için büyük bir talih olmuştur. Hz. Peygamber'in çocuklara yaklaşımındaki örnekliliği onun peygamberliği ile irtibatlandırılrsa da karakterinin şekillendiği bir dönem kabul edilen o yaşlarda Abdülmuttalib gibi bir dedenin yanında bulunmuş olmasının da etkisi görmezden gelinemez. Nasıl ki dedesi Abdülmuttalib kimsenin oturamadığı minderine onu oturtmuş, o gelmeden yemeğe başlamamış ve onun yaptıklarını keyifle izlemişse, Hz. Peygamber de torunları sırtında iken namaz kıldırmış, onları omuzlarında taşımış, hutbeden inip onları kucağına almış ve tıpkı dedesinin kendisine yaptığı gibi torunlarını sevip yüceltmıştır.<sup>27</sup>

## 5. Hz. Peygamber'in Torunları

<sup>25</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Muhammed Zühayr b. Nâsır (Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, h. 1422), "Edeb", 18; Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *Sünenü ibn mâce*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, t.y.), "Mukaddime", 11 (144); Ebû İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998), "Menâkıb", 31; Taberî, *Târîh*, 5/153; Ebu Zekeriyye Muhyiddîn Yahya b. Şeref en-Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-luğât* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 2/331.

<sup>26</sup> Buhârî, "Menâkıb", 25; Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmiu's-sahîh*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, t.y.), " *Fezâ'ilü's-sahâbe*", 98.

<sup>27</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Nevevî, *Tehzîb*, 2/331.

Hız. Peygamber'in üçü erkek dördü kız olmak üzere yedi çocuğu olmuştur. Çocuklarından erkek olanlar çok küçük yaşlarda vefat etmiş fakat kızlarının hepsi evlilik yaşına ulaşmış ve evlenmişlerdir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in torunlarının hepsi kız çocuklarından olmuştur. Yaş sırasına göre Zeyneb, Rukıyye, Ümmü Külsûm, Fâtıma şeklinde sıralanan Hz. Peygamber'in kızlarından Zeyneb, Rukıyye ve Fâtıma'dan torunları dünyaya gelmiş fakat; Ümmü Külsûm isimli kızının çocuğu olmamıştır. Yaşı en büyük olan Zeyneb'in çocuklarından başlamak üzere yaş sırasına göre Hz. Peygamber'in torunları hakkında kısa bilgiler verilecektir.

### 5.1. Ali:

Hız. Peygamber'in en büyük kızı Zeyneb ile Ebu'l-Âs b. Rebî çiftinin ilk çocukları ve aynı zamanda Hz. Peygamber'in de ilk torunudur. Ali'nin doğum tarihi kaynaklarda açıkça verilmemiş olsa da Mekke'de doğduğu ve burada iken Benû Ğâdirâ kabilesine sütanneye verildiği anlaşılmaktadır. Sütannesinin yanından ayrılıp geldikten sonra da Hz. Peygamber'in onu yanına aldığı ve henüz iman etmemiş olan babası Ebu'l-Âs'ın yanına göndermediği belirtilmektedir.<sup>28</sup> Hz. Peygamber henüz hayatta iken Ali'nin bülüğ çağına ulaştığı ve takriben on dört veya on beş yaşlarında bir delikanlı iken vefat ettiği konusunda kaynaklar ittifak halindedirler. Mekke'nin fethinde Hz. Peygamber şehre girerken terkinde torunu Ali'nin bulunduğu belirtilmiştir.<sup>29</sup>

Torunu Ali'yi müşrik babasının yanına göndermeyerek yanında tutması, fetih günü terkinde alarak onunla yakından ilgilenmesi, Hz. Peygamber'in, torunlarının sevgi atmosferinde ve İslam inancıyla büyümeleri için sarf ettiği gayreti göstermektedir. Hz. Peygamber'in, torunlarının inanç dünyalarının selameti için gösterdiği bu gayret, günümüz dedeleri için örnek olmalı ve dedeler, torunlarının maddi ihtiyaçlarıyla ilgilendikleri gibi onların inanç dünyalarıyla da yakından ilgilenmelidirler.

### 5.2. Ümâme:

Zeyneb ile Ebu'l-Âs b. Rebî'nin kızıdır. Doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte kaynaklardaki bilgilerden, hicretten birkaç sene önce Mekke'de dünyaya geldiği, üç veya dört yaşlarında iken de annesiyle birlikte Medine'ye hicret ettiği anlaşılmaktadır.<sup>30</sup> Hz. Fâtıma'nın vefatından sonra ve onun vasiyeti üzerine Hz. Ali ile evlenmiş ve çiftin bu birlikteliği Hz. Ali'nin şehit edilmesine kadar takriben otuz yıla yakın devam etmiştir.<sup>31</sup>

Kız çocuklarının hakir görüldüğü bir dönemde Hz. Peygamber torunu Ümâme'yi omuzlarında taşımış, mescide götürmüş, namaz kılariken kendisiyle oynamasına müsamaha göstermiş ve zaman zaman ona hediyeler vermiştir.<sup>32</sup> Hz. Peygamber'in Ümâme ile olan bu

<sup>28</sup> Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu dımeşk*, thk. Amr b. Ğarâme el-Amravî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995), 43/8.

<sup>29</sup> Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah İbn Abdi'l-Ber, *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-eshâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 3/1134; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, 4/118.

<sup>30</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Nevevî, *Tehzîb*, 2/331.

<sup>31</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Taberî, *Târîh*, 5/153; Nevevî, *Tehzîb*, 2/331.

<sup>32</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Nevevî, *Tehzîb*, 2/331.

iletişimi, kız çocuklarına karşı oluşmuş olan ve belli oranda günümüzde de varlığını devam ettiren bu olumsuz algıları yıkmak adına büyük bir örnektir.

### 5. 3. Abdullah:

Hız. Peygamber'in, Hız. Osman ile evli olan Rukıyye isimli kızından olan torunudur. Hicretten iki yıl önce dünyaya gelmiştir. Hız. Osman-Rukıyye çiftinin sadece bir erkek çocukları dünyaya gelmiş ve ona Hız. Peygamber'in babasının ismi olan Abdullah ismi verilmiştir. Çiftin Abdullah isimli bu oğulları henüz altı yaşında iken gözünü bir horozun gıgalaması sonucu yaralanıp hastalanmış ve daha sonra da ölmüştür. Abdullah'ın cenaze namazını Resulullah kıldırılmış, Hız. Osman da kabre indirmiştir.<sup>33</sup> Hız. Peygamber'in bu torunuyla ilişkisi bağlamında kaynaklara yansıyan başka bilgi bulunmamaktadır.

### 5. 4. Hasan:

Hicri 3 (625) yılının Ramazan ayında Medine'de dünyaya gelmiştir.<sup>34</sup> Rivayetlere göre babası Hız. Ali ilk oğluna isim vereceği zaman kendisinin çok sevdiği "Harb" ismini vermek istemiş; fakat Hız. Peygamber bu ismi beğenmeyerek torunu için "Hasan" ismini uygun bulmuş ve kulağına ezan okuyarak ona ismini vermiştir. Doğumunun 7. günü akıka kurbanı kesilmiş, annesi Hız. Fâtıma da saçlarının ağırlığınca gümüşü tasadduk etmiştir.<sup>35</sup> Hasan'ın görünüşü itibariyle, özellikle de başı ile göğüs arası bölgesinin Hız. Peygamber'e çok benzediği belirtilmiştir.<sup>36</sup> Çocukluğunun ilk yıllarını dedesi Hız. Peygamber'le geçiren Hasan, dedesi vefat ettiği zaman 7 yaşında idi.<sup>37</sup>

### 5. 5. Hüseyin:

Hicri 4. senede (626) Medine'de doğmuştur.<sup>38</sup> Annesi Hız. Fâtıma doğumunun yedinci günü saçlarını kestirmiş ve kestirilen saçlar ağırlığınca gümüşü tasadduk etmiştir.<sup>39</sup> Hız. Hasan ile aralarında sadece bir yaş bulunduğu için **çocukluklarını** birlikte geçirmişlerdir. Bundan dolayı da özellikle çocukluk yıllarında Hız. Peygamberle geçen günleri hakkında bilgi veren rivayetlerin birçoğunda her ikisinin de ismi birlikte geçmektedir.<sup>40</sup> Hüseyin'in ise göğsünden aşağısının dedesi Hız. Peygamber'e çok benzediği belirtilmiştir. Hız. Peygamber vefat ettiğinde Hüseyin 6 yaşında idi.<sup>41</sup>

<sup>33</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/40; Musa'b b. Abdullah b. Musa'b ez-Zübeyrî, *Nesebu kureys* (Kahire, 1953), 105; İzzüddin Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kutübi'Arabî, 1997), 2/550; Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, *et-Temhîd ve'l-beyân fi makteli's-şehîd Osmân*, thk. Mahmud Yusuf Zâyed (Katar: Dâru's-Sekâfe, h. 1405), 19.

<sup>34</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/352; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/14.

<sup>35</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/352-357; Belâzürî, *Ensâb*, 1/404; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/69.

<sup>36</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/357; Belâzürî, *Ensâb*, 3/142; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/13.

<sup>37</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/358; Belâzürî, *Ensâb*, 1/404; Mutahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Kahire: Mektebtü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.), 5/75; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/14-20.

<sup>38</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 5/399; Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif* (Kahire: el-Hey'e'tü'l-Mısriyye, 1992), 213; Belâzürî, *Ensâb*, 1/404.

<sup>39</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/352-357; Belâzürî, *Ensâb*, 1/404.

<sup>40</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/24-30; Mehmet Bahaüddin Varol, *Hız. Hasan* (Konya, 2010), 47.

<sup>41</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 3/142; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/24-30.

Hz. Ali ilk oğlunda olduğu gibi ikinci oğlunun ismini de "Harb" koymak istemiş ama Hz. Peygamber yine müdahil olmuş ve onun ismini de "Hüseyin" koymuştur. Doğumunun ilk günlerinde Hasan için yapılanların aynısı Hüseyin için de yapılmıştır. Hz. Peygamber kulağına ezan okuyarak ismini koymuş, yedinci gününde saç kestirilip saçları ağırlığınca gümüş tasadduk edilmiş ve akika kurbanı kesilmiştir.<sup>42</sup>

Kaynaklar Resul-i Ekrem'in Hasan ve Hüseyin'i çok sevdiğini, isteklerini tereddütsüz yerine getirdiğini, onlarla oyun oynadığını, sırtına bindirip gezdirdiğini, hatta secdede iken sırtına bindiklerinde ininceye kadar kalkmadığını belirtir ve onlara olan düşkünlüğünü gösteren birçok rivayet naklederler. Hz. Peygamber bu rivayetlerden birinde "Allah'ım! Ben o ikisini seviyorum sen de sev" diye dua etmiş, bir diğerinde ise "Hasan ve Hüseyin cennet gençlerinin efendileridirler" buyurarak onlara olan sevgisinin boyutunu ortaya koymuştur.<sup>43</sup> Ayrıca "Kim o ikisini severse beni sevmiş, kim de onlara buğzederse bana buğzetmiş olur" buyurarak<sup>44</sup> Müslümanları da onları sevmeye teşvik etmiştir.<sup>45</sup>

### 5. 6. Muhassin:

Hz. Ali-Fâtıma çiftinin üçüncü erkek çocukları Muhassin'dir. Kaynaklarda doğum tarihi belirtilmemektedir. Muhassin'in isimlendirmesiyle ilgili rivayette, Hasan ve Hüseyin de olduğu gibi Hz. Ali'nin bu oğlunun ismini de Harb koymak istediği ancak Hz. Peygamber'in bunu Muhassin olarak değiştirdiği belirtilir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in üçüncü torunu doğunca onun ismini de değiştirdi denilmesinden<sup>47</sup> hareketle Muhassin'in Hüseyin'den sonra, muhtemelen 627 yılında doğduğu fakat doğduktan sonra çok yaşamadığı ve hemen vefat ettiği anlaşılmaktadır.<sup>48</sup>

### 5.7. Zeyneb:

Hz. Ali-Fâtıma çiftinin ilk kızlarıdır. Doğum yılı belli olmamakla birlikte kaynaklardaki kayıtlardan Zeyneb'in, Hz. Peygamber vefat etmeden birkaç yıl önce doğduğu anlaşılmaktadır.<sup>49</sup> Ağabeyleri Hasan ile Hüseyin'in ve bazı rivayetlere göre ise ölü doğan veya doğduktan hemen sonra ölen Muhassin'in (Muhsin) ardından dünyaya gelmiştir. Hz. Ali'nin diğer bir hanımından olup kendisiyle aynı adı taşıyan küçük kardeşinden ayırt edilmesi için Zeyneb el-Kübrâ diye anılmıştır.<sup>50</sup>

<sup>42</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/400; Belâzürî, *Ensâb*, 3/142-144; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/69; Ethem Ruhi Fığlalı, "Hüseyin", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 12 Ekim 2020).

<sup>43</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/24-30; Fığlalı, "Hasan".

<sup>44</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/404; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/24-30.

<sup>45</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 2/24-30; Varol, Hz. *Hasan*, s. 47.

<sup>46</sup> Belâzürî, *Ensâb*, 1/404; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/69.

<sup>47</sup> Sibte İbnü'l-Cevzî, *Mirâtü'z-zemân*, 6/475; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/69.

<sup>48</sup> İbn Kuteybe, *el-Meârif*, 211; Makdisî, *el-Bed'*, 5/75; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 5/70.

<sup>49</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/134; Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî İbn Hacer, *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud-Ali Muhammed Muavviz (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, h. 1415), 8/166.

<sup>50</sup> Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ebî Tâhir İbn Tayfûr, *Belâğâtü'n-nisâ*, thk. Ahmed el-Elfî (Kahire, 1908), 103; İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 7/134; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/166; Halit Özkan, "Zeyneb bint Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 12 Ekim 2020).



### 5. 8. Ümmü Külsûm:

Hz. Peygamber'in vefatından kısa süre önce dünyaya gelmiştir.<sup>51</sup> Erken bir yaşta Hz. Ömer ile evlenmiştir. Ümmü Külsûm'un nesebinin Hz. Peygamber'e dayanıyor olması dolayısıyla halifelîği döneminde Hz. Ömer onunla evlenmek için ısrarcı olmuş ve 40 bin dirhem mehir karşılığında onunla evlenmiştir.<sup>52</sup> Zeyneb ve Ümmü Külsûm ile Hz. Peygamber arasında yaşanan herhangi bir olay kaynaklarda yer almamıştır.

Hz. Peygamber'in soyu, kızı Hz. Fâtıma'dan olan erkek torunları vasıtasıyla devam etmiştir. Diğer kızlarından olan torunları ile Hz. Fâtıma'nın kızlarının nesli devam etmemiştir. Hz. Ali-Fâtıma çiftinin oğulları, Hz. Peygamber'in torunları Hz. Hasan'ın soyundan gelenlere "Şerif"; Hz. Hüseyin'in soyundan gelenlere ise "Seyyid" unvanları verilmiştir. Böylece bunların toplum içerisinde rencide edilmemesi ve kendilerine olan saygının sarsılmaması sağlanmıştır.<sup>53</sup>

### 6. Manevi Torunu Üsâme:

Hicretten sekiz yıl önce (614) Mekke'de doğmuştur. Babası Zeyd b. Hârise, Hz. Hatice'nin kölesiydi. Hz. Hatice, Hz. Muhammed'le evlenince kölesini ona hediye etmiş, o da azat ederek kendi yanında tutmuştur. Annesi Resûl-i Ekrem'in dadısı Ümmü Eymen'dir. Hz. Peygamber'in evlatlığı olan Zeyd b. Hârise'nin oğlu olduğundan dolayı Resulullah'ın manevi anlamda torunu sayılmaktadır. Hz. Peygamber, Üsâme'yi küçüklüğünden beri çok sever ve onu asla öz torunlarından ayırt etmezdi. Aralarında 11 yaş fark olmasına rağmen bir dizine onu, diğer dizine de Hasan'ı oturtur ve "Allah'ım, ben bunları seviyorum, sen de sev!" diye dua ederdi.<sup>54</sup> Üsâme, "hibbû Resûlillâh" (Resulullah'ın sevdiği kişi) veya babasından dolayı "hibbû'bni'l-hib" (Resulullah'ın sevdiği kişinin sevgili oğlu) diye şöhret kazanmıştır.<sup>55</sup>

Üsâme, Mekke fethinde Hz. Peygamber ile birlikte Beytullah'a girmiştir. Mekke fethinde olduğu gibi başka zamanlarda da Hz. Peygamber'in onu devesinin tergisine aldığı rivayet edilmektedir.<sup>56</sup>

### 7. Hz. Peygamber'in Torunlarıyla Olan Örnek İlişkileri

Hz. Peygamber'in torunlarıyla iletişimi ve onlarla yaşadığı olayları aktaran çok sayıda rivayet vardır. Bu rivayetlerde bir dedenin torunlarına ilgisinin, onlara karşı sevgi ve

<sup>51</sup> İbnü'l-Esîr, *Üsdü'l-ğâbe*, 1/377; Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman Zehebî, *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 3/500; İbn Hacer, *el-İsâbe*, 8/464.

<sup>52</sup> Abdürrezzâk es-San'ânî, *el-Musannef*, thk. Habîbü'r-Rahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, h. 1403), 6/163; İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/338-9; Makdisî, *el-Bed'*, 5/75; Takiyyuddîn Ahmed b. Ali el-Makrîzî, *İmtâü'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-emvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nümeysî (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/368; Hüseyin b. Muhammed b. Hasan Diyarbekrî, *Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefîs* (Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.), 2/285; Huriye Martı, "Ümmü Külsûm bint Ali", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 10 Ekim 2020).

<sup>53</sup> Mustafa Sabri Küçükbaşçı, "Seyyid", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 12 Ekim 2020).

<sup>54</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/46; Belâzürî, *Ensâb*, 9/455.

<sup>55</sup> Zübeyrî, *Nesebu kureys*, 380; Ebu Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm, *Cemheretü ensâbi'l-arab*, thk. Lecnetün min'el-Ulemâ (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983), 459; Mehmet Salih Arı, "Üsâme b. Zeyd", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 13 Ekim 2020).

<sup>56</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/48; Buhârî, "Cihad", 59.

alakasının en güzel örneklerini bulmak mümkündür. Günümüz dedelerine model teşkil edecek olan bu örnekler birkaç ana başlık altında özetlenecektir.

### **7.1. Torunlarına Karşı Sevgi İle Yaklaşmış, Onları Öpmüş ve Kucaklamıştır:**

Hz. Peygamber, torunlarına karşı sevgisini göstermiş, onlara şefkat ve merhametle yaklaşmıştır. Özellikle kız çocuklarına karşı şefkat duygularının köreldiği bir dönemde torunları arasında cinsiyet ayrımı yapmadan onları sevip okşamış, çeşitli davranış ve sözleriyle onlara sevgi ve şefkatini göstermiştir.<sup>57</sup>

Hz. Peygamber'in torunlarına karşı sevgi dolu bu yaklaşımı yerleşik kültürün etkisiyle zaman zaman etrafındaki kişiler tarafından hayretle karşılanıp yadırganmıştır. Fakat o, bu yadırganmalara aldırış etmemiş ve etrafındakilerin de kendisini örnek almalarını arzulamıştır. Hz. Peygamber'in yanına gelen ve onun torunlarını öptüğünü gören bir bedevî: "Yoksa sen çocukları da mı öpüyorsun? Vallahi biz onları asla öpmeyiz" deyince, Hz. Peygamber: "Allah senin kalbinden merhameti çekip aldıysa benim elimden ne gelir ki" diye karşılık vermiştir.<sup>58</sup>

Rivayet edildiğine göre bir defasında Hz. Peygamber ashabıyla birlikte yürürken torunu Hüseyin'e rastlamıştır. Hz. Peygamber, çocuğu görünce ellerini açarak onu yakalamak için peşinden gitmiş fakat Hüseyin, sağa sola yalpalayarak koşuşturmaya başlamıştır. Hz. Peygamber de onu taklit ederek arkasından koşmuş ve yakalamıştır. Daha sonra da ellerinden birini çenesinin altına diğerini ise ensesine koymuş ve o şekilde onu öpmüş ve sevmiştir.<sup>59</sup>

Rahmet peygamberi Hz. Muhammed, çevrenin psikolojik baskısına aldırılmayarak torunlarını sevmiş, öpmüş ve bağrına basmıştır. Büyüklerin yanında çocuk sevmenin yadırganabileceği, çocukları kucağa alıp taşımanın eleştiri konusu olabileceği günümüzde Hz. Peygamber örnek alınmalı ve torunlar dede sevgisinden mahrum bırakılmamalıdır.

### **7.2. Torunlarına Karşı Müsamahalı Davranmıştır:**

Hz. Peygamber, çocuk olmaları hasebiyle torunlarının yaramazlıklarına en kritik anlarda bile müsamaha göstermiş, onlara kızıp azarlamamıştır. Kaynaklarda anlatılan bir olay bunun en canlı örneğidir. Buna göre Hz. Peygamber'in hutbede olduğu bir esnada, üzerlerinde kırmızı gömlekler giyinmiş olarak ve düşe kalka yürür bir şekilde Hasan ile Hüseyin mescide çıka gelmiştir. Torunlarının kendisine doğru gelmekte olduğunu gören Hz. Peygamber, minberden inerek onları kucağına alıp yukarı kaldırmış ve şöyle buyurmuştur: "Yüce Allah, "mallarınız ve evlatlarınız birer imtihan vesilesidir" buyurmakla gerçekten çok doğru söylemiştir. Torunlarımin bu hâlini görünce sözlerime ara verip onları kucaklamaktan kendimi alıkoyamadım."<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Mehmet Emin Ay, "Hz. Peygamber (SAV) ve Çocuklar", Diyanet İlmî Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) -Özel Sayı- (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 161-180.

<sup>58</sup> Buhârî, "Edeb", 18.

<sup>59</sup> İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (144).

<sup>60</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 31.

Hz. Peygamber, en kritik ortamlarda beklenmedik hareketler sergileyen ve yaramazlıklar yapan torunlarına karşı oldukça müsamahalı davranmıştır. Cemaat karşısında hutbe okurken torunları gelince hutbeden inerek onları kucaklayan, namazda sırtına tırmandıklarında onları bir kenara koyup namazına devam eden bir dede olan Hz. Peygamber'den, namazda iken önünden geçti diye torununa tokat atan günümüz dedelerinin örnek alması gereken çok şeyler vardır.

### 7.3. Torunları Arasında Ayrım Yapmamıştır:

Hz. Peygamber, torunları arasında ne cinsiyete dayalı ne de anne babasına dayalı olarak ayrım yapmamıştır. Üsâme b. Zeyd'in anlattığına göre, Hz. Peygamber onu bir dizine, Hasan'ı da diğer dizine oturtmuştur. Daha sonra ikisini de kucaklayarak şöyle buyurmuştur: "Allah'ım onlara merhamet et. Çünkü ben onlara merhamet ediyorum."<sup>61</sup> Bu olayın ne zaman meydana geldiği tam olarak bilinmemektedir. Fakat doğum tarihleri dikkate alındığında, olayın meydana geldiği dönemde yaşı büyük olan Üsâme ile Hasan arasında en az 12-13 yaş fark olduğu anlaşılmaktadır. Buna rağmen Hz. Peygamber öz torunu Hasan ile manevi torunu sayılan ve ten rengi siyah olan Üsâme'yi iki dizine oturtup severek, Üsâme ile Hasan arasında ırk ve ten rengine dayanan bir ayrım yapmamıştır. Muhtemelen bu hareketiyle de bu tür cahiliye algılarını ortadan kaldırmak istemiştir. Ayrıca, çocukların cinsiyet zemininde değer bulduğu ve ataerkil zihniyet yapısının hâkim olduğu bir toplumda, kız torunu Ümâme'yi omzuna alarak mescide gitmiş, onunla oynamış ve yaptığı yaramazlıklardan dolayı azarlamamıştır.<sup>62</sup> Hz. Peygamber, İslâm öncesi Arap toplumunda yerleşmiş olan kız çocuklarına karşı olumsuz algıyı değiştirmek için kız torunlarına özel bir ilgi göstermiştir.<sup>63</sup>

### 7.4. Adaletli Davranmıştır:

Hz. Peygamber, torunları arasında adaletle muamelede bulunurdu. Kaynaklarda anlatılan şu olay bunun en güzel örneğidir: Bir gün Hz. Peygamber, kızı Hz. Fâtıma'nın evine gittiği bir sırada küçük torunu Hüseyin içecek bir şey istemiş, torununun bu isteği karşısında kayıtsız kalamayan Hz. Peygamber ise yakınında bulunan bir koyundan birazcık süt sağmış ve Hüseyin'e vermiştir. O esnada diğer torunu Hasan da yanına gelmiş fakat Hz. Peygamber sağdığı süttten ona vermemiştir. Bunun üzerine Hz. Fâtıma, Hüseyin'i daha çok sevdiği için mi sadece ona süt verdiğini sorduğunda Hz. Peygamber şöyle cevap vermiştir: "Hayır, o ondan önce içecek istemişti!"<sup>64</sup>

Hz. Peygamber, torunları arasında cinsiyet veya ırk odaklı bir ayrım yapmamış, Ümâme ile Ali'yi, Hasan ile Üsâme'yi bir tutmuş, onlara karşı sevgi ve ilgide adaletli davranmıştır. Aynı şekilde kızlarının çocukları arasında da ayrım yapmamış ve hepsine

<sup>61</sup> Buhârî, "Edeb", 22.

<sup>62</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/31; Taberî, *Târîh*, 5/153; Nevevî, *Tehzîb*, 2/331.

<sup>63</sup> Apak, "Örnek Dede Hz. Peygamber".

<sup>64</sup> Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1995) 1/510.

karşı dedelik görevlerini yerine getirmiştir. Anne-babalarına göre torunları arasında adaletsizlik yapan, onlara karşı cinsiyet odaklı davranış sergileyen günümüz dedelerinin bu bağlamda Hz. Peygamber'i örnek almaları çocuk sorunlarının çözümüne büyük katkı sağlayacaktır.

#### **7.5. Onlarla Oyun Oynamış ve Terkisine Bindirmiştir:**

Hz. Peygamber torunlarıyla değişik oyunlar oynayarak onları sevindirmiştir. Deve taklidi yaparak Hasan ve Hüseyin'i sırtına bindirip taşımış, namazda omuzuna atlayıp kendisiyle oynamaya çalıştıklarında o şekilde namazına devam etmiş ve bu hareketlerinden dolayı onları azarlamamıştır. Başka bir zaman da Hasan veya Hüseyin'in elinden tutarak ayaklarını kendi ayakları üzerine koymuş ve ona "çık, çık" diyerek bacakları üzerinden göğsüne basıncaya kadar tırmandırmıştır. Ardından çocuğu öpmüş ve şöyle dua etmiştir: Allah'ım bunu sev, ben bunu seviyorum". Hz. Peygamber, torunu Hasan'ı omuzlarında taşıırken gören sahabeden biri Hasan'a "Bindiğin binek ne güzel binektir." dediğinde Hz. Peygamber bunun üzerine "Ve sürücüsü ne güzel sürücüdür." cevabını vermiştir.<sup>65</sup> Yine kaynaklarda anlatıldığına göre zaman zaman da torunlarını veya başka çocukları terkisine bindirmiştir.<sup>66</sup>

Torunlarıyla çekinmeden oyunlar oynaması, onları terkisine alarak yakın temasta bulunması ve daha başka uygulamaları torunları tarafından çok sevilmesine vesile olmuştur. Aynı zamanda Hz. Peygamber, onlarla birlikte olduğu bu ortamları bir anlamda fırsat ortamı olarak değerlendirmiş ve İslam'ın bazı değerlerini onlara aşılama çalışmıştır.

#### **7.6. Her İstediklerini Yerine Getirmemiştir:**

Hz. Peygamber, torunlarının hepsini çok sevmesine rağmen onların uygun olmayan bazı isteklerini yerine getirmemiştir. Hz. Peygamber'in, torunlarına olan bu düşkünlüğünü çok iyi bilen bazı sahabiler bir kısım isteklerini gerçekleştirilmesi için torunlarını Hz. Peygamber'e aracı olarak gönderirlerdi. Nitekim Hz. Peygamber'in, manevi torunu olan Üsâme'yi çok sevdiği bilindiği için, hırsızlık yapan bir kadının cezasının affedilmesi ricasıyla onu Hz. Peygamber'e göndermişlerdi. Fakat Resulullah çok sevdiği torunu aracılığıyla kendisinden istenen bu isteği kabul etmemiş ve kendi kızı Fâtıma aynı suçu işlemiş olsa bile Allah'ın koyduğu cezayı yine de uygulayacağını söylemiştir.<sup>67</sup>

Hz. Peygamber, çok sevmesine rağmen bazı durumlarda torunlarının isteklerini yerine getirmeyerek onların bencilleşmelerine sebebiyet vermemiştir. Hz. Peygamber'in torunlarına karşı bu uygulaması dedelerimize örnek olmalı ve dedelik duygusunun verdiği tabii zaafiyetle çocukların doğru olmayan istekleri yerine getirilmemelidir.

#### **Sonuç**

Hz. Peygamber, nübüvvetle görevlendirildikten hemen sonra dede olmuştur. Çocuklarla ilişkileri bağlamında kaynaklara yansıyan anlatımların hemen hemen hepsi

<sup>65</sup> Tirmizî, "Menâkıb", 31.

<sup>66</sup> Buhârî, "Ashâbü'n-nebî", 22; Müslim, "Fezâil", 67.

<sup>67</sup> İbn Sa'd, *Tabakât*, 4/52; Buhârî, "Fezâ'ilü's-sahâbe", 18.

onun dedelik dönemine denk gelmektedir. Hayatın bütün alanlarında en güzel örnek olan Hz. Peygamber, bir dede olarak torunlarıyla ilişkilerinde de en güzel rol modelidir.

Çocukların karakterlerinin şekillendiği yaş kabul edilen 4-6 yaş aralığında, Abdülmuttalib gibi bir dedenin gözetim ve terbiyesiyle büyüyen Hz. Peygamber'in bu örnek dedeliğinin oluşmasında dedesinin etkisi olmuştur. Torun iken dedesi onunla yakından ilgilenip onu çok sevmiş, dede olunca da o, torunlarına aynı şekilde şefkat ve merhametle yaklaşmıştır.

Hz. Peygamber, torunlarının doğumundan itibaren onların bütün işlemleriyle yakından ilgilenmiş, bir dede olarak kendisi kadar hayat tecrübesi olmayan kızları ve damatlarına yol gösterip rehberlik etmiştir.

Torunlarının İslam inancı üzere büyümelerini önemsemiş, bu konuda kızlarına ve damatlarına müdahalede bulunmaktan çekinmemiştir.

Çocuk sevmeyi yadırgayan ve çocuklar arasında cinsiyet ayrımının yaygın olduğu bir çevrede doğup büyümesine rağmen, çevresinin kınamalarına aldırış etmeden torunlarını kucağına almış, sevip okşamış, onlarla oyunlar oynamış ve bir anlamda çocukla çocuk olabilmeyi başarmıştır.

Torunları arasında cinsiyet ve ırka dayalı bir ayırım yapmadığı gibi anne-babaları açısından da onlara karşı farklı davranmamıştır. Çok sevdiği torunlarının gönüllerini hoş tutmakla birlikte onların bazı taleplerini uygun bulmayarak reddetmiş ve gereksiz şekilde şımartılmalarını uygun bulmamıştır.

Özellikle de ebeveynlerin çalışmak durumunda olduğu günümüzde, çocuklarla çokça zaman geçiren, çocuklara değer aktarımında önemli etkileri bulunan dedeler için bir dede olarak Hz. Peygamber'in rol model alınmasının günümüz dünyasında yaşanan çocuk problemleri ile aile içi huzursuzlukların azalmasına önemli katkılar sağlayacağı düşünülmektedir.

Dinî ilimler bağlamında Hz. Peygamber'in çocuklarla ilişkisi üzerine oldukça fazla ilmi çalışma yapılmış olmasına rağmen, müstakil olarak torunlarıyla ilişkisi ve nasıl bir dede olduğu konusunda aynı durum söz konusu değildir. Bir dede olarak Hz. Peygamber'in bu yönü üzerine dinî ilimler başta olmak üzere; psikoloji, sosyoloji, eğitim ve davranış bilimleri alanlarında da bilimsel çalışmaların yapılması gerekmektedir.

### **Kaynakça**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned*. thk.

Ahmed Muhammed Şâkir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995.

Abdürrezzâk es-San'ânî. *el-Musannef*. 2. Bs, 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-İlmî, 1403.

Apak, Adem, "Örnek Dede Hz. Peygamber", Sonpeygamber.info. Erişim 19 Ekim 2020.

<http://sonpeygamber.info/ornek-dede-hz-peygamber>.

Arı, Mehmet Salih. "Üsâme b. Zeyd". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 13

Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/usame-b-zeyd>

- Ay, Mehmet Emin. "Hz. Peygamber (SAV) ve Çocuklar". Diyanet İlmi Dergi, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) -Özel Sayı- (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 161-180.
- Belâzürî, Ahmed b. Yahya b. Câbir. *Ensâbu'l-eşrâf*. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1996.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *Delâilü'n-nübüvve*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1405.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şahîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nâsır. 9 Cilt. Beyrut: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Bûtî, Muhammed Saîd Ramazân. *Fikhü's-sîre*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1426.
- Diyarбекрî, Hüseyin b. Muhammed b. Hasan. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, t.y.
- Ebu'l-Fidâ, İmâdü'd-Dîn. *el-Muhtasar fî ahbâri'l-beşer*. 4 Cilt. Kahire: el-Matbaatü'l-Hüseyniyye, t.y.
- Fâlûze, Ebu İbrahim Muhammed İlyas Abdurrahman. *el-Mevsûatü fî sahîhi's-sîreti'nebeviyye*. Mekke: Metâbiu's-Safâ, 1423.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "Hüseyin". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 12 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/huseyin>
- Halebî, Nureddin Ali b. İbrahim. *es-Sîretü'l-halebiyye*. 2. Bs, 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1427.
- Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. 2 Cilt. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- İbn Abdî'l-Ber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah. *el-İstîâb fî ma'rifeti'l-eshâb*, thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- İbn Abdirabbih, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1404.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Hasen. *Târîhu dimeşk*. thk. Amr b. Ğarâme. 80 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.
- İbn Ebû Bekr el-Endelüsî, Ebû Abdullah Muhammed b. Yahyâ b. Muhammed. *et-Temhîd ve'l-beyân fî makteli's-şehîd osmân*. thk. Mahmud Yuzuf Zayed. Katar: Dâru's-Sekâfe, 1405.
- İbn Hacer, Şihâbüddin Ahmed b. Ali el-Askalânî. *el-İsâbe fî temyîzi's-sahâbe*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd- Ali Muhammed Muavviz. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- İbn Haldun, Ebu Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahman b. Muhammed. *Tarîhu ibn haldûn*. thk. Halil Şehâde. 2. Baskı. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed. *Cemheretü ensâbi'l-arab*. thk. Lecnetün mine'l-Ulemâ. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm. *es-Siretü'n-nebeviyye*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2004.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekr. *Zâdü'l-meâd*. 27. Bs, 5 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1415/1994.
- İbn Kesir, Ebü'l-Fidâ İsmail. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Ali Őîrî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, 1408/1988.
- İbn Kuteybe, Ebu Muhammed Abdullah b. Müslim. *el-Meârif*. thk. Servet Ukkâşe. 2. Baskı. Kahire: el-Heve'tü'l-Mısriyye, 1992.
- İbn Mâce, Ebu Abdillâh Muhammed b. Yezid. *Sünenü ibn mâce*. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kutubi'l-Arabî, t.y.
- İbn Sa'd, Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Tayfûr, Ebu'l-Fadl Ahmet b. Ebî Tâhir. *Belâğâtü'n-nisâ*. thk. Ahmed el-Elfî. Kahire, 1326/1908.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr, İzzüddin Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcûd. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- İbnü'l-Verdî, Ömer b. Muzaffer. *Târîhu ibnü'l-verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İsâmî, Abdülmelik b. Hüseyin. *Simtu'n-nücûmi'l-'avâlî fî enbâi'l-evâili ve't-tevâlî*. thk. Ali Muhammed Muavviz- Adil Ahmed Abdülmevcûd. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Kastallânî, Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikiyye, t.y.
- Kelâî, Süleyman b. Musa b. Sâlim. *el-İktifâ bimâtedammenehu min meğâzî resûlillah*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1420.
- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Seyyid". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 12 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyyid>
- Makdisî, Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Kahire: Mektebtü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, t.y.

- Makrîzî, Takiyyuddîn Ahmed b. Ali. *İmtâü'l-esmâ bimâ li'n-nebiyyi mine'l-ahvâli ve'l-embvâli ve'l-hafedeti ve'l-metâ'*. thk. en-Nümeysî Muhammed Abdülhamid. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.
- Martı, Huriye. "Ümmü Külsûm bint Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 10 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-kulsum-bint-ali>
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-merâğî*. 30 Cilt. Kahire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafâ, 1946.
- Mersafî, Sa'd. *el-Câmiu's-sahîhu li's-sîreti'n-nebeviyye*. 6 Cilt. Kuveyt: Mektebetü İbn Kesîr, 2009.
- Muhammed Mellâh, Ebu Abdurrahmân. *et-T'alîk ale'r-rahîki'l-mahtûm*. İskenderiye: ed-Dâru'l-Âlemiyye, 2010.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-sahîh*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Terâsi'l-Arabî, t.y.
- Nevevî, Ebu Zekerîyye Muhyiddîn Yahya b. Şeref. *Tehzîbü'l-esmâi ve'l-luğât*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- Nüveyrî, Şihabuddin Ahmed b. Abdilvehhab. *Nihâyetü'l-ereb fî funûni'l-edeb*. 33 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi ve'l-Vesâik, 1423.
- Özkan, Halit. "Zeyneb bint Ali". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 12 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/zeyneb-bint-ali>
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fî's-sünne*. 3. Bs, 4 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1995.
- Sibt İbnü'l-Cevzî, Şemsüddîn Ebu'l-Muzaffer. *Mirâtü'z-zemân fî tevârîhi'l-a'yân*. 23 Cilt. Dimeşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.
- Taberî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'r-rusul ve'l-mulûk*. 2. Bs. 11 Cilt. Beyrut: Dâru't-Terâs, 1387.
- Tilimsânî, Muhammed b. Ebî Bekr b. Abdullah. *el-Cevheretü fî nesebi'n-nebiyyi ve eshâbihi'l-aşera*. thk. Muhammed et-Tuncî. Riyad: Dâru'r-Rifâî, 1403/1983.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1998.
- Uraler, Aynur. "Ümmü Külsûm", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. Erişim 21 Ekim 2020. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ummu-kulsum>.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. *Hiz. Hasan*. Konya, 2010.
- Yahya, Maabdeh. "er-Riâyetü'l-ilâhiyye li'n-nebî (kable'n-nübüvve) ve i'dâdühü li'n-nübüvve ve derûrihâ fî binâi's-şahsiyyeti'l-İslâmiyyeti'l-mu'âsira". *Hadith*. 3 (2019): 163-187.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyer-u a'lâmi'n-nübelâ*. 3. Bs. 25 Cilt. Beyrut: Müessetü'r-Risâle, 1405/1985.



Zübeyrî, Musa'b b. Abdullah b. Musa'b. *Nesebu kureyş*. thk. Lili Brunfesal. 3. Bs. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1953.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık  
Formu**

A Form Of Religious Centered Hanefi- Mâturidî-Yesevi Paradigm in The Context of Secularization

**Zeliha Bengü AYATA**

**doktora Öğrencisi, Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Sosyolojisi  
Bölümü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Ankara/Türkiye**  
Ph.D.Student, Yıldırım Beyazıt University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Sociology of  
Religion, Department of Philosophy and Religious Studies, Ankara/ Turkey

[ayatazelihabengu@gmail.com](mailto:ayatazelihabengu@gmail.com)

**ORCID ID: 0000-0002-2171-784X**

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article

**Geliş Tarihi:** 30 Mart 2021/ **Date Received:** 30 March 2021

**Kabul Tarihi:** 19 Ağustos 2021/ **Date Accepted:** 19 August 2021

**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021

**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 38-60 / **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 38-60

**Atıf / Citation:** Ayata, Zeliha Bengü. "Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık Formu [A Form Of Religious Centered Hanefi- Mâturidî-Yesevi Paradigm in The Context of Secularization]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 38-60.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. / **Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>

**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Zeliha Bengü AYATA / Sekülerleşme Bağlamında Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Paradigması Merkezli Bir Dindarlık Formu

### Öz

Sekülerleşme, dinî/manevî olguların toplum yapısından yavaş yavaş çekilmesi olarak bilinmektedir. Ancak, 20.yy.ın son kısmında modern insanın varoluş mücadelesi sırasında çıkan zorluklar, dinî/kutsal değerlerin korunması ve yeni dinî hareketlerin yoğun bir şekilde ortaya çıkması ile desekülerleşme sürecini başlatmıştır. Zira din/Tanrı ile bağlantısı sağlıklı olmayan bireylerin hayatı anlamlandırma, ölüm, yabancılaşma ve bunalım gibi pek çok sosyal/psikolojik problemi de beraberinde getirdiği gözlemlenmiştir. Dolayısıyla bu tartışmalar içerisinde eklektik bir yaklaşım sergileyen sosyologlar, din ile modernite arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğunu ifade etmiş, desekülerleşme bağlamında modern insanın, 'bireysel dindarlık' çatısı altında kutsal ile bağlantısını devam ettirdiğini belirtmişlerdir.

Diğer taraftan modernite ve teknoloji ile birlikte hızlı bir yayılım gösteren sekülerleşme olgusu, karşılaştığı bütün medeniyetleri etkileyerek onun değerleri ile önce çarpışacak sonra da ya onu tamamen reddedecek ya da uyumlu bir hale getirmiştir. Zira Batı'daki gibi bir sekülerleşme olmasa bile her toplum kendi öz kültürü içinde bir sekülerleşme serüveni yaşamaktadır. Bu çalışma, sekülerleşme tartışmalarına "dindarlık" olgusu çerçevesinden bakarak anlama ve bir dindarlık modeli sunma gayretidir. Bu bağlamda Anadolu'da yaşayan Müslüman – Türk'ün dindarlık boyutu, Bourdieu ile popüler olan 'habitus' kavramı ile önem kazanmaktadır. Zira O'na göre habitus, zihinlerin inşasına hem sistematiklik kazandırır hem de daha önce yapılandırılmış bir yapı özelliği olduğu için yaşanmakta olan problemleri de çözmeye öneriler barındırmaktadır. O halde, 'aynı zaman diliminde yaşama' anlamında modern Müslüman için yaşamak durumunda olduğu sekülerleşme merkezli sosyal ve psikolojik sorunları için kendisinde var olan kültürel kodlar dindarlık bağlamında neler söyleyebilir? Bundan dolayı çalışmamızda amacımız, bu konuda önem arzeden Hanefi, Mâturîdî ve Yesevî damarın oluşturduğu 'uç aklı' dindarlık bağlamında keşfetmek, problemlere çözüm sunabilirliğini anlamaya çalışmaktır.

Çalışmada, makro perspektif ile nitel araştırma modeli benimsenmiş, tümevarım yöntemi ile tarihfî dökümantasyon tekniği, kullanılmıştır. Desen olarak da tarihsel yöntem seçilmiştir.

---

**Anahtar Kelimeler:** Sosyoloji, Din Sosyolojisi, Sekülerleşme, Dindarlık, Hanefi, Mâturîdî, Yesevî Paradigması, Kültürel Akıl.

---

### A Form of Religious Centered Hanafi-Maturidi-Yasawi Paradigm in The Context of Secularization

#### Abstract

Most Secularization is known as the gradual withdrawal of religious / spiritual phenomena from the social structure. However, in the last part of the 20th century, the difficulties that arose during the struggle for existence of modern human beings initiated the process of desecularization with the preservation of religious / sacred values and the emergence of new religious movements. It has been observed that individuals whose connections with religion / God are not healthy bring many social / psychological problems such as making sense of life, death, alienation and depression. Therefore, sociologists who take an eclectic approach in these discussions stated that there is a mutual interaction between religion and modernity, and in the context of desecularization, modern humans maintain their connection with the sacred under the roof of "individual religiosity".

On the other hand, the phenomenon of secularization, which has spread rapidly with modernity and technology, will affect all civilizations it encounters, first colliding with its values, then either completely reject it or become compatible. Because even if there is no secularization like in the West, every society experiences an adventure of secularization within its own culture. This study is an effort to understand the secularization debates from the framework of the phenomenon of "religiosity" and to present a model of religiosity. In this context, the religiousness dimension of the Muslim-Turkish living in Anatolia gains importance with the concept of "habitus" popular with Bourdieu. According to her, habitus both brings systematicity to the construction of minds and contains suggestions for solving the existing problems as it is a structured structure feature. So, what can the cultural codes that exist in him / her say in the context of religiosity for the social and psychological problems centered on secularization that a modern Muslim has to live in in the sense of "living in the same time period"? Therefore, our aim in our study is to explore the "three minds" formed by Hanafi, Mâturîdî and Yesevi veins, which are important in this matter, in the context of religiosity, and try to understand their ability to offer solutions to problems.

The study has adopted a macro perspective and a qualitative research model, using the inductive method and historical documentation technique. The historical method has been chosen as a pattern.

---

**Keywords:** Sociology, Religion Sociology, Secularization, Religiosity, Hanafi, Mâturîdî, Yasawi Paradigm, Cultural Mind.

---

## Giriş

Dinler Toplum ile ilgilenen her alan, değişim konusuyla yüzyüze gelmek zorundadır. İnsanlık tarihi boyunca, farklı coğrafyalarda farklı oranlarda dinî algı, değişimin veya dönüşümün merkezinde yer almıştır. Dinî toplum ile oluşan bu sarmal yapısı birçok tartışmayı da beraberinde getirmektedir. Özellikle M. Weber, G. Mensching, J. Wach, E. Troeltsch, ve G. Le Bras gibi din sosyologları, sistematik incelemelerini din-toplumsal değişim üzerine yoğunlaştırmışlardır (Okumuş, 2009, 323). O halde sekülerleşme kavramı da aslı itibarıyla toplumun değişmesi ile dinî anlayış ve yaşantı arasındaki temel kavramı ifade edebilir. Yani özünde değişim barındırmaktadır. Dolayısıyla sekülerleşme ile karşılaşan her din de -ister ilahî ister beşeri olsun- kendine bir meşruiyet bulma çabası içinde olmuştur.

Kendi zamanı ve zemini içinde anlamlı ve belki de gerekli olan bu olgu, daha ilk zamanlarda, şimdiki anlamı dışında kullanılan bir kavram niteliğindedir. Wilson, bu kavramın 1648'de Westfalya Antlaşması ile kilise kontrolündeki toprakların laik otoriteye geçmesi ile 'secularis' kavramının kullanıldığını, ancak yirminci yüzyılda daha genel ve sosyolojik bir mahiyet kazanarak, dinî otoritenin toplumsal alandaki otoritesini kaybettiğini, dünyevi amaçların artık ritüellerle değil deneysel usullerle ulaşılabileceği farklı bir süreci ifade etmek için kullanıldığını belirtmiştir (Wilson, 2015). Batı Avrupa,

Rönesans, Reform, Aydınlanma Dönemi ile birlikte Fransız devrimi gibi kendine özgü pek çok siyasal, sosyo-kültürel ve ekonomik tecrübenin getirmiş olduğu büyük değişimler yaşamıştır. Elbette bu değişimden din olgusu da payını büyük ölçüde almıştır. Özellikle Fransız Devrimi, kurumsal bir nitelik taşıyan dinî, toplum ve devlet ile olan ilişkisinin kopmasını gösteren bir nitelik taşımaktadır (Canatan, 2009). Dolayısıyla batı kaynaklı bir terim olan sekülerleşme, özellikle Sanayi Devrimi'yle birlikte ortaya çıkan makineleşme, göç hareketleri ile başlayan şehirleşme insanların hem bireysel hem de toplumsal ilişkilerini değiştirdiği gibi, artık önceki kadar sosyal hayatın merkezinde de değildir. Çünkü, artık insanın anlam arayışı, evreni ve hayatı sorgulaması yeni bir boyut kazanmış, aklın her türlü soruyu cevaplandıracağı kabul edilmiştir. Artık din ciddi anlamda bir önem kaybına uğramış, hayatın içinden çekilmeye başlamıştır. Hayatın merkezinde Tanrı/ kilise/ din değil, insan vardır. Bundan böyle rasyonalite ile birlikte akılcılık dinî toplumdaki pek çok amacını, işlevselliğini bloke ederek, dinî anlamsız kılmıştır. Daha sonraki süreçlerde bu oluşum sınırları aşan bir yapısı ile bütün dünyayı etkisi altına almıştır. Ancak, görüldüğü her toplumda da farklı şekillerde tezahür eden ve ona göre de tanımlanan sekülerleşme, ya insanlığın başına gelen büyük felaketlerden biri, ya da insanlığı aydınlığa çıkararak bir olgu olarak görüldü (Bayer, 2015). Küreselleşmenin de etkisiyle ulaştığı her kültür sekülerleşmeye kendi toplumunun dinî bünyesindeki geçmişi göz önünde bulundurarak aşınma veya zayıflama kastediliyorsa, bu anlamda bu kavram bir içerik kazanabilir.

Elbette farklı medeniyet ve kültürlerin sekülerleşme ile karşılaşması, her toplumda olduğu gibi Türk toplumunda da bazı sosyal, psikolojik ve kültürel değişimlere hatta hem dünya hem de insanlık anlayışımızın farklılaşmasına neden olmuştur. İşte bu değişimlerden biri de din ile dünya yaşamı arasında birini tercih etme durumunda kalan aynı çağda yaşama anlamında modern ve inançları olan insanın anlam dünyasındaki karmaşıklığıdır. Bu durum önemlidir. Zira anlam dünyası karışık olan bireyin tercihleri, sosyalitesi ve manevîyatı da karışıktır.

Acaba dikotomik bir anlayışla mı hareket edilmeli, yoksa eklektik bir durum mevcut mudur? Veya karşımıza başka bir durum da çıkabilir mi? İşte çalışmanın içeriği bu sorularda saklıdır. Zira, Batı Avrupa'da ve dünyanın diğer modern ülkelerinin pek çoğunda seküler yaşamla birlikte seküler dindarlıkla veya desekülerleşme ile kutsalın geri dönüşü konusunda çalışmalar yapılmıştır. Bell, sanayileşmiş ve modern ülkelerden olan İngiltere'nin en seküler ülke olması gerekirken, bunun böyle olmadığını Fransa ile karşılaştırma yaparak yorumlamıştır. Yine yeni dinî oluşumlardaki artışı dinî canlanma olarak yorumlamıştır. Zira, insanın varoluşuna dair arama çabalarına en mantıklı cevabın dinin verdiğini ifade etmiştir (Bell, 1997). Luckmann ise modern bir dünyada geleneksel dinin yaşanma ihtimalinin olmadığını belirtmiştir. Ancak O'na göre kilisenin gücünün zayıflaması bireylerin dinî yaşantılarını karakterize eden dindarlıklarına etki etmeyeceğini

ifade etmiştir. Bu durumu Luckmann, 'görünmez din' metaforunu kullanarak bireysel dindarlık kategorisinde incelemiştir (Luckmann, 1976).

Türkiye bağlamında sekülerleşme ile ilgili çalışma yapan Köse, modernleşmenin dinin çöküşüne neden olacağı tezinin Türk insanı için geçerli olmadığı gibi, dinî bir kimliğe sahip olanların da değişime uyarak modern süreçlere uyum sağlayabileceği tezini savunmaktadır (Köse, 2013). Göle ise, Türkiye'de çağdaş değerler ile dinî (İslâmî) hassasiyetler arasında şaşırtıcı şekilde uyumluluk olduğunu dolayısıyla sekülerlik ile dindarlığın melez birlikteliğinden bahsetmektedir (Göle, 2012). Kirman da Türkiye'de özellikle modern eğitimin seküler etkisi ile 'modern muhafazakarlık' a rağmen din ve sekülerliğin çoğulcu bir dinî pazarda birbirlerini etkileyerek varlıklarını sürdürdüğünü ifade etmiştir. Ayrıca yaptığımız literatür araştırmasında sekülerleşme ile bireysel dindarlık arasındaki ilişki ile ilgili genellikle- gerek Batı'da gerekse Türkiye'de - din psikolojisi alanında da yapılmış çalışmalara rastlamak mümkündür. Modern dönem insanının içinde bulunduğu birçok manevî problemden biri olan bireyin varoluşundan getirmiş olduğu bazı kaygılara çözüm getirmesi açısından din ile ilişkileri incelenmiştir (Kula- Erden, 2007). Konu ile yapılmış bir diğer çalışma ise, manevî iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişkidir. Çalışma manevî iyi oluş ifadesini, insanların Tanrı ve hayatla kaliteli bir ilişkiyi ifade ettiğini, özellikle araştırmacıların toplumun huzur arayışının dindarlıkla ilişkisini araştırmaya sevk etmiştir (Acar, 2014). 'Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat' adlı çalışmada da Yapıcı, Türk gençleri ile ilgili bireysel dindarlık ölçümü yapılmış, sekülerleşme teorisinin özellikle katı yorumunun Türk gençliği açısından geçerli olmadığını dile getirerek daha yumuşak bir yorumunun ise bazı tadilatlarla ihtiyaç duyduğu anlamına geldiğini ifade etmiştir (Yapıcı, 2012). Türkiye'de yeni inanma ve dindarlık biçimleri adlı çalışmada ise, toplumumuzda dindarlık ve dine inanma biçimlerinde 'hafıza zinciri'nin kırılması nedeni ile dine dönüşler ve yeni inanma biçimlerinden bahsedilmiştir. Bu çalışmada din ve dindarlık anlayışının hafıza zinciri devre dışı bırakılarak yeniden şekillendirildiği ifade edilmiştir (Hasanov, 2019).

Aslında bir anlamda modern Müslüman-Türk toplumunun sekülerleşme analizini yaparken de strateji olarak Türk milletine özgü tarihsel süreçlerini, kültürünü ve dinî anlayışının da kültürü nasıl şekillendirdiğini anlamının bize bu konuda yardımcı olabilir. Elbette dikkat edilmesi gereken bir durum ise, bir toplumda herkesin aynı seviyede/yoğunlukta dini yaşayamayacağı gibi seküler olma derecesinin de farklı olduğudur. Dolayısıyla aslında sekülerleşme tartışmalarının 'dindarlık' olgusu ile daha fazla ilgili olduğu düşünülebilir.

Batı kaynaklı sekülerleşme süreci modernite ve teknoloji ile beraber gittiği bütün medeniyetleri etkileyerek daha önceki medeniyetin değerleri ile önce çarpışacak sonra da ya onu tamamen reddedecek ya da uyumlu bir hale gelecektir. Bu bağlamda Anadolu'da yaşayan Müslüman – Türk'ün dindarlık boyutu, Bourdieu ile popüler olan 'habitus' kavramı

daha da önem kazanmaktadır. O'na göre, habitus, zihinlerin inşasında sadece sistematiklik kazandırmakla kalmaz, daha önce yapılandırılmış bir yapı özelliği vardır (Bourdieu, 1996). Palabıyık'a göre ise her insan toplumunun yaşam tecrübeleri sonucunda elde ettikleri bilgi ve hayat birikimleri, stokları vardır. İşte habitus bu bilgi birikimini anlamına gelir. (Palabıyık, 2011). Anadolu'da yaşayan Müslüman dindar bireyin de daha önce kültürel bir hafıza ile edindiği hayat tecrübesindeki kültür ve dinî anlayışıyla iç içedir. Çalışmanın konusu dindarlığın sekülerlik karşısında başka türlü nasıl anlaşılabilirliğini yoklamaktır. Bu öneme binaen çalışmanın amacı ise, sekülerleşme sürecinde din ile modern yaşama arasında bireysel ve toplumsal problemler ve gelgitler yaşayan modern Müslüman bireye Allah-insan ilişkisi bağlamında, aynı kültür havzasında toplumsal hafızayı oluşturan Hanefi-Mâturîdî – Yesevî sünni paradigmasının, sunabileceği bir dindarlık modeli ortaya koyup koyamayacağını keşfetmektir. Bu çalışmada neden dindarlık konusuna vurgu yapıldığı düşünülebilir. Dindarlık, dinî değil ama dinî metinlerin anlaşılmasına bağlı olarak kültürel ve sosyal içerikli anlam ve değerler üretmek için bir inşa sürecidir. Dolayısıyla sekülerleşme konusunda asıl tartışma alanı burasıdır. Bu model, bir kimlik bilinci de kazandırabilir. Kimlik bilinci ise aslında bir toplum bilincidir. Ayrıca sekülerleşme ile yapılan çalışmalarda anket soruları, her zaman gerçeği yansıtmayabilir. Mesela; ibadethanelere girme sıklığı, zamana, cinsiyete, insanları ruh hallerine göre değişiklik gösterdiği gibi bazen artar, bazen de azalır veya anketlere farklı nedenlerden dolayı samimi cevaplar verilemeyebilir. Bireylerin Allah- insan merkezli bir dindarlık boyutu merkeze alınırsa daha samimi cevaplar alınabilir. İkinci olarak, sekülerleşmeye alternatif/karşıt olan deseküler anlayışın getirdiği bireysel dindarlık da toplumsal yaşam ile bireysel yaşam arasında görülmeyen sınırların çizilmesine neden olduğu için insanın toplumsallaşmasını engelleyebilir. Acaba merkeze Allah'ı koyarak, hem bireysel hem toplumsal hem de aynı çağda yaşama anlamında modern bir hayatın dışına da çıkarmayacak bir dindarlık mümkün müdür? Bu nedenle İmâm-ı Âzam Ebu Hanîfe'nin Allah- insan ilişkisi bağlamında oluşturduğu pratik hayat için oluşturduğu dinî hayatın dindarlık boyutu nedir? İmam Mâturîdî'nin Allah-insan bağlamında kurguladığı itikadî bir dindarlık boyutu var mıdır? Hoca Ahmed Yesevî'nin Allah-insan ilişkisi bağlamında oluşturduğu manevî kurgu nasıldır? Bu çalışmada İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'nin, İmam Mâturîdî'nin ve Hoca Ahmed Yesevî'nin birincil ve ikincil kaynaklardan sadece Allah-insan ilişkisi bağlamındaki görüşleri dikkate alınmıştır.

Çalışmada açıklayıcı araştırma modeli benimsenmiş, dolaylı gözlem tekniği yoluyla tarihî dökümantasyon tekniği kullanılmıştır. Tarihsel yöntemin keşfedici yönü tercih edilmiştir.

### 1. Sekülerleşme

Klasik Batı sosyologlarının düşüncelerinde din ile toplum arasındaki çizgi çok sert bir şekilde ayrılmış, Comte, Weber, Durkheim ve Marx, kendi yaşadıkları toplum ve kilise merkezli bir din anlayışının ayrılması gerektiği kanaatine varmışlardır. Meselâ; Marx, din

konusuna özel bir çalışma yapmasa da genel itibariyle göndermelerde bulunmuştur. Ancak, kendi toplumundaki gerek burjuvazi, gerek aristokrat kesim ve gerekse kilise, kendilerini ve isteklerini ‘meşrulaştırma’ aracı olarak dinî kullanmalarından oldukça rahatsız olduğunu ifade etmiştir. Weber ise, Protestan (özellikle Kalvinist) ahlâkı ile kökleri 16.yüzyıla kadar uzanan kapitalist düşünce arasında açık bir bağlantı kurarak Kalvinist Protestan ahlâkının kapitalizmi ortaya çıkardığını ileri sürmüş, imanlı bir Kalvinist ve Püriten’in, devamlı çalışmayı Tanrı’nın emri ve dinî arınmışlığın vasıtası olarak benimsemesi sebebiyle Kalvinizm ve Püritenizm belirli bir aşamaya kadar kapitalist ruhun taşıyıcısı olduğunu ifade etmiştir (Weber,1997; Kurt,2010). Ayrıca, dünyanın büyüünün bozulması şeklindeki metaforu kullanarak, rasyonelleşmenin artmasıyla geleneksel toplumlardaki mistik ve doğaüstü değerlerin merkezi önemlerini yitirme eğiliminde olduğunu ifade etmiştir. Steve Bruce ise sekülerleşmenin her ne kadar dinsizleşme veya ateistleşme olarak belirtmese de geleneksel toplumdan modern toplumlara geçiş için dinî değerlerdeki değişimi ‘Tanrı’nın öldüğü’ ifadesi ile açıklamıştır (Bruce, 2002). Dolayısıyla sekülerleşme kavramının Batı merkezli bir içerikte olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu kaynaktan beslenen sekülerleşme teorisyenleri de, ‘modernleşen toplumların sekülerleşmesi gerekir’ şeklinde bir ifade sunmuşlardır (Ertit, 2019). Elbette yaşarken de toplumlar birbirlerinden etkilenir, değişir ve hatta dönüşürler. Ancak her toplumun da kendine özgü hayat tecrübeleri, kültür birikimi ve değerleri vardır. Din ise bu değerlerin belki de en önemlisi konumundadır. Özellikle Türkiye’de, hayatın her alanına yönelik değerleri ve pratikleri olan İslâm Dini baz alındığında Batı’da yaşanan bu makro sosyolojik süreçlerden düz bir doğru şeklinde bütün toplumların da zorunlu olarak geçeceğini, dolayısıyla sekülerleşmesinin gerekli olduğunu düşünmek, dinin ve kültürün tamamını etkileyen daha genel ve canlı delillere ihtiyacı da beraberinde getirir. Batı’daki gibi bir modernitenin tüm dünyada aynı olmasını beklemek ne kadar düşündürücü ise sekülerleşmenin veya dinî değişimin aynı şekilde yaşanmasını beklemek de bir o kadar düşündürücüdür. İnsanların daha sonraki tarihlerinde dine yaklaşımları da dinden uzaklaşmaları da gayet doğaldır ve bu bir vakiadır.

Wilson ise, sekülerizmin Batı kökenli bir kavram olduğunu belirterek, dinî bilincin ve uygulamaların, toplumsal kurumların içinden yavaş yavaş kaybedilmesi ile toplumun fonksiyonlarının rasyonelleşmesi şeklinde tanımlamıştır (Wilson, 2015). Dolayısıyla, hızlı bir şekilde diğer tüm alanlara da sirayet etmiş kutsal merkezli bir dünya tasavvurundan “rasyonalite çağı” olarak da isimlendirilerek insan merkezli bir dünya tasavvuru oluşturulmuş oldu. Artık meşruiyetin kaynağı kutsal değil, akıl merkezli deney ve gözlem oldu. Bilginin asıl kaynağı olan akıl da sorgulanamayan en kesin bilgi haline dönüşerek evreni de düzene koyma konusunda tek otorite haline gelmiştir (Karaarslan, 2019). Wilson’a göre eğer bir toplumda ampirik ve gerçekçi tutumlar artıyorsa, doğaüstüne duyulan ihtiyaç azalmışsa, dinî sembollerin anlam ve canlılığı cazibesini kaybetmişse ve dinî



ibadetler zorunlu olmaktan çıkıp gönüllü hale gelmiş ise o toplum seküler bir toplumdur (Wilson, 2015).

Modernleşme olgusu ile beraber, Türk toplumunun da kendini değiştirip dönüştürmesi gerek Osmanlı Devleti'nde gerekse Türkiye Cumhuriyeti'nin kuruluş aşamasında özellikle laiklikle beraber ciddi bir sancılı süreç yaşanmıştır. Batı'nın aynen kopyalanarak bu süreç 'Batı tipi bir hayat ve düşünce tarzı' Türkiye'yi özellikle siyaset, ekonomi, eğitim ve hukuk alanları olmak üzere sarmaya ve tepeden tırnağa değiştirmeye başlamıştır (Hocaoğlu, 2014). O kadar ki 'toplumsal hafıza'mıza müdahale edebilecek kadar da ileriye gidilmiş, sıfırdan bir toplum oluşturma çabası olan dönemlerden de geçmişiz (Karaarslan, 2018). Her ne kadar bu anlamda ciddi süreçlerden geçsek de özellikle ülkemizdeki sekülerleşme, Batı'daki gibi yaşanmamıştır. Dolayısıyla gerek geleneklerinde gerekse dinî bağlarında ciddi kopmalar olmadığını görmekteyiz. Batı'da özellikle kurumsal dinin ve dinî otoritelerin diğer alt sistemler üzerindeki tahakkümünün kalkması söz konusu iken bizde ise gerek Osmanlı döneminde gerekse – bu anlayışın siyaset ayağı olan laikliğin çok sert uygulamalarına rağmen- Cumhuriyet Türkiye'sinde yine de kendi toplumsal şartlarına uygun bir modernlik yaşanmıştır diyebiliriz. Bu durumun nedenlerini ise kısaca; Hristiyanlık teolojisinin kendi tarihsel problemleri arasında olan din ile dünya arasındaki ciddi ayrımıdır. Teorik olarak İslâmî anlayışta, dinin zihnî, imanî ve yaşantı boyutlarının tutarlı olması, bir bütünlük oluşturması, ruhbanlık sınıfının olmaması ve tahrif edilmemesi gibi nedenler, dinî yaşantı ile dünya arasında ciddi bir ayrım oluşturmamaktadır. Ancak, toplumumuzda sekülerleşme ile yapılan kesit analizleri, karşıt kesitleri de içinde barındırdığı için, gerek dindarlığın gerek sekülerliğin gerçek yansıması olmayabilir. Sekülerleşme süresinde bireylerde ortaya çıkan dindarlaşma ve dünyevîleşme eğilimleri hem çok merkezli hem de birbiriyle çatışan aynı zamanda örtüşebilen karmaşık bir sosyolojik durum ortaya çıkarmaktadır (Aydınalp, 2019). Mesela; "Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü" adlı çalışmada, modernleşme sürecinde Türkiye özelinde dinî ve seküler birliktelikler ve karşıtlıklarla ilgili çarpıcı örnekler verilmiştir (Özbolet, 2014). Belki buradaki temel problem, kimlik bilincine sahip olma konusundaki ciddi kırılmadır. Acaba ihtiyaç olan 'arayış içerisinde zıtlıklara tahammül edilebilir bir dindarlık' mıdır?

Modernite ile seküler olan insanlar üretim ve tüketim bandı arasında araçsallaşarak hem kendilerine hem de topluma yabancılaşabilir. Aynı zamanda hem yaşama mecburiyeti olan hem de bir dine mensup olma isteği içindeki birey, taraf olma konusunda ciddi manevî problemler yaşayabilir. Zira gerek bu dünyada yaşama ait istekleri gerekse dinî inançlarını yaşama istekleri vardır. Din olgusunun müntesiplerinin o dini pratize etmesi ve değer hanelerine girmesi için bu dünyaya ve bu dünyada yaşamlarını devam ettirmeye ihtiyaçları vardır. Ayrıca insanların yaşadıkları olağanüstü tabiat olaylarında kendilerinden daha üstün bir varlığa sığınma ihtiyaçlarının olması, hayata anlam verme, varoluşsal sorulardan olan nereden geldiklerini merak etmeleri, belirsizlik, ölümü anlamlandırma, yalnızlık, kaygı

gibi felsefi-psikolojik sorunlarla da başa çıkmada insanı seküler yaşam oldukça zorlamıştır. Çünkü, dini sosyal hayattan soyutlamak veya sadece bireysel tecrübe ile sınırlandırmak, insanın bireysel ve sosyal dünyasını inşa etmede ciddi sorunlar yaşaması anlamına gelmektedir. Hayatın anlamı ile ilgili insanların ürettiği bütün fikirler kendilerine bir meşruiyet zemini ararlar. Bireyler, anlam dünyalarının devamlı doğru ve meşru olduğu hakkında telkinlere ihtiyaç duyarlar. Tersine durumunda zaten hassas ve kırılabilir olan anlam dünyası zarar görerek toplumsal istikrarın bozulması ile karşı karşıya kalır. Böyle bir durumda din, anlam dünyasını gerek inşa etmede gerekse meşrulaştırmada en önemli yardımcı bir kurumdur (Bodur-Çapçioğlu, 2013).

O halde sekülerleşme dünyaya, dine veya 'Tanrı'ya dair yeni bir akım değil dünyanın en kadim ve en temel tutumlarından biridir. Zira bu durum ilk insan olan Hz. Âdeme çocukları arasında geçen diyaloglardan da çıkarmak mümkündür. Her dönem kendini bir şekilde tekrarlayan bir tutum olduğu söylenebilir. Zira insanın korkuları ve kaygıları, savaşlar, ölüm gibi olgular var oldukça, bu durumlarla her zaman akli ile başa çıkamayacağını da farkındadır. Yine fark edilmiştir ki dindarlardan sekülerleşmeye doğru giden bir evrim de olmamıştır. Bilakis insanlık tarihi sekülerleşme ile dindarlaşma arasında bir gelgit halindedir. Gerek İslâm dünyasında ortaya çıkan dinsel hareketler, gerekse Batı dünyasında sekülerliğin zayıflamasıyla ortaya çıkan yeni dinî hareketlerin varlığı da söz konusudur.

## 2. Desekülerleşme

20.yüzyıl sonlarına doğru dinî ve metafizik alanın toplumsal etkisi ve önemi artmış, küresel anlamda bir canlılık kazanmış, dinin modernite ile beraber etkinliğini yitirmediği gibi özellikle dinî gruplarla beraber daha da canlanmış olması bu süreci savunanların temel argümanlarıdır. Özellikle Amerika'da dinî grupların artması, liberal kiliselerin çöküşü ve Batı toplumlarında kiliseye giden birey sayılarındaki artış ve küresel anlamda da bir dinî canlanmanın görülmesi, Peter Berger gibi sosyologların dikkatinden kaçmamıştır. Özellikle dünyada en dinamik dinî hareketin İslâm Dini ile Evanjelik olduğunu, ancak bu dinlerin fundamentalist özelliklerinin olmadığını vurgulamıştır. Özellikle İslâmî hareketle ilgili Kuzey Afrika'dan Güney Asya'ya kadar, özellikle Hristiyanlık ile başa baş giden Orta Afrika'da ciddi bir mühtedi hareketlerin olduğunu belirterek alabildiğince dinî bir dönemin varlığından söz etmektedir (Berger, 2014). Klasik seküler sosyologlardan olan Davie, modern toplumlarda insanların yaratıcıya veya benzeri bir doğüstü güce inanmaya devam etmekle beraber inançların daha bireysel bir şekilde hatta bireysel bir dindarlık ile sekülerleşme bağlamında açıklamalarını yapmıştır (Darende, 2019). Bu konudaki en iddialı düşüncenin sahibi Rodney Stark ise Avrupa'nın sekülerleştiği iddialarını ispatlayacak delillerin olmadığını, bireysel dindarlık seviyesinin artış gösterdiğini iddia ederek sekülerleşmeyi kabul etmemiştir. Aslında O, ilgili makalesinde sekülerleşme kehanetleri konusunda beş önemli noktaya dikkat çekerek özetle sekülerleşme tanımlarının keyfi

olduğunu, çoğunlukla bireysel dindarlığa vurgu yapıldığını ve makro düzeydeki bir etkiden söz ederek bir alandaki düşüşün diğer alanlarda da düşüşe sebep olacağını iddia ettiklerini ifade etmiştir (Stark, 2014). Yine Amerika’da yapılan son anket araştırmalarında burada da dinin güçlü bir şekilde varlığını devam ettirerek halkının %96’sı Tanrı’ya iman ettiğini, yeni dinî oluşumların hala merkezi konumda olduğu ifade edilmiştir (Darende, 2019). Nasıl ki her kültürün sekülerleşme, modernleşme süreçleri birbirinden farklı ise, dinî canlanma ve değişim ya da dönüşümleri de farklılık arz etmektedir. İslâm Din’i baz alındığında müntesiplerine sunulan hayat dinî bir hayat mı kaliteli ve değerli bir hayat sunumu mudur? Sekülerleşme her ne kadar bireyi ve toplumu ilgilendirse de bireyi ve toplumu aşan yönleri olması hasebiyle kontrolü zor olan bir süreç olduğunu da gözden kaçırmamak gerekir.

Diğer taraftan özellikle Hıristiyanlık eksenli sekülerleşme teorilerinde, bir bölgedeki insanların ibadet etme veya ibadethanelere gitme sıklığı kriterler arasında zikredilir. Ancak bu kriter tartışmaları açığa kavuşturmak için yeterli değildir (Ertit, 2020). Mesela Türkiye’de camiye gitme konusunda bayanların durumu oldukça tartışmalıdır. Yine Türkiye bağlamında İslâm Dini’nin pratik hayata aktarılması konusunda özellikle teknolojik imkanlar da kullanılarak farklı tebliğ metodları da üretilmiş, güncel sorulara verilen fetvalar, gerek hadis gerekse Kur’an Kerim merkezli güncelleme çalışmaları yapılmaktadır. Temel amaç İslâm’ın günlük hayata aktarımıdır. O zaman bu konuda sadece salt inanç ve ibadet sıklığı ile değil, bir inananın günlük yaşantısında yemek yemesinden eş seçimine, kazanç ve tüketimde haram- helal çizgisinden, mahrem konulara varana kadar hayatın her alanını dahil etmek gerekir ki bu konuda daha sağlıklı sonuçlar alınabilsin. O halde bu konuya Allah -insan ilişkisi bağlamından ve dindarlık üzerinden bakarak toplumdaki dinî dönüşümü daha gerçekçi gözlemleyebilir miyiz? Zira İslâm Dini, insanın hayatını bir bütün olarak kabul eder. Ve ondan tutarlı olmasını ister. İnanç, değer ve tutum/davranış üçlemesinin birleştirdiği şeydir din. Dolayısıyla bu üçlemenin kesiştiği yer dindarlıktır. Peki, sekülerleşme ile (bireysel) dindarlık nasıl açıklanabilir? Zira sekülerleşme tartışmalarının daha sağlıklı analiz edilmesi, ‘dindarlık’ kavramının analizi ile mümkün olabilir.

### 3. Dindarlık

Dindar, Allah’a inanmış ve O’na bağlanmış kimse (Devellioğlu, 2000), din inancı güçlü, din kurallarına bağlı (kimse), mütedeyyin (Komisyon, 2005) demek ise, bu durum bireyin iç sistemi ile ilgilidir. Bu iç sistemin merkezini Allah’a olan sözü, kendi kişiliğini gerçekleştirme, dışardan herhangi bir desteğe ihtiyaç duymama vardır denilebilir. Çünkü artık din inanan bireyin üzerinde biçimlendirici bir güç oluşturmuş, birey de kendi duygu, düşünce ve davranışlarını meşrulaştırıcı bir zemin oluşturmuştur. Artık birey, inandığı dinin talepleri doğrultusunda bireysel ve sosyal hayatını düzenlemiş olur (Yapıcı, 2006). Dolayısıyla dindarlık temelde inanılan metafizik güç (Allah/Tanrı ) ile inanan arasındaki birebir ilişkinin sosyal ve psikolojik alandaki yansımalarıdır. Bu nokta çalışmanın en temel argümanı olmaktadır.

Bilimin ve aklın değer kazandığı, büyüünün bozulduğu, klasik seküler dönem geride kalsa da bu dönem din sosyolojisi literatüründe post-seküler toplum kavramı ile tanımlanmıştır (Karaaslan, 2015). Post seküler toplumda din ve manevî dünya hayatında bir dönüşüm yaşanmış ve dindarlıklar artık bireysel bir forma dönüşmüştür (Kirman- Sarı, 2019).

Batı'da sekülerleşmenin kıskacında olan birey, manevî olarak ciddi sorunlar yaşamaya başlamış ki -manevî anlamsızlık, ruhsal boşluk,- Batı'da 'manevî iyi oluş', adı altında bir kavram üretilmiş ve bu toplumun manevîyatla ilgili sorunları analiz edilmeye başlanmıştır. Manevî iyi oluş, insanın kendisiyle, çevreyle ve Tanrı'yla ilişkisini irdeleyen, hayata ve dine dair konuları içeren bir kavramdır. Aslında ilk defa 1971 yılında (White House Conferance on Aging) Amerika'da yaşlılıkla ilgili bir konferansta dile getirilmiştir. Yaşlıların, sınırlanan imkânları ve karşılaştıkları bazı problemler nedeniyle manevî olarak iyi oluşa ve manevî tedaviye daha fazla ihtiyaç duydukları için Budizm'in de iç barış ve özü değerli kılma felsefesinden hareketle manevî iyi oluşun çıkmasına neden olmuştur (Acar, 2014). Dolayısıyla manevî iyi oluş ile Türk-İslam kültüründeki dindarlık kavramı birbirleri ile örtüşen iki terimdir denilebilir. Çünkü, her iki kavramın da içeriğinde hayata ve dine ait konular olmakla beraber insanın kendisiyle, çevresiyle ve Tanrı ile ilişkisini gözden geçirmesi gereken iki kavramdır. Ancak ülkemizde ise manevî iyi oluş, manevî bakım çerçevesinde incelenmiş ancak konu ile ilgili akademik çalışmalar sınırlı kalmıştır (Acar 2014). Bu iki kavramı daha iyi anlamak için boyutlarının da incelenmesi gerekir. Manevî iyi oluşun iki boyutu vardır. Birincisi, bireyin benlik ve dış dünyayla bağlantısını içeren varoluşsal boyutu, diğeri ise, insanın Tanrı'yla ilişkisini ifade eden dinsel boyutudur. Burada esas olan ise, insanların Tanrı'yla ve yaşamla ilişkisinden edindiği doyum veya tatmindir (Moberg, 1984). Dindarlık ise, kendisine inanan ve bağlı olan bireyleri için o dinin öğreti, ibadet, ahlak ve toplumsal boyutları için geçerlidir denilebilir. (Yılmaz, 2014) Meselâ; İnanan bir birey için öğreti boyutundan aldığı bilgi ile 'iftira atmak günahdır' öğreti boyutuyla bir inancı nitelerken, iftira atmak kötü ve zararlı bir şeydir' ahlaki boyutu ile bir değeri ve ' o halde iftira atmamalıyım' toplumsal boyutu ile de bir tutumu üretmek anlamına gelir. Bunların hepsi ile de Allah ile olan manevî ilişkisinin hassasiyeti dolayısıyla da ibadet etmiş olur. Dolayısıyla dindarlık sadece inançla ilgili bir durum değil, inanca dayalı değerler sistemi ve tutum üretebilmek ile ilgilidir. Yani bu dört boyut ile inanca dayalı değerler sistemi oluşturulabilir, oluşturabilmiştir de.

### 3.1. İnsan –Allah İlişkisi Bağlamında Dindarlık

Allah ile insan arasında hem ontolojik hem de ahlaki bir ilişkiden söz edilebilir. Ama dindarlık mevzu bahis olunca konuyu daha çok ahlaki ilişki üzerinden belirlemek daha anlamlıdır. Allah'ın insan ile olan ahlaki ilişkisinde "rubûbiyyet "adalet" ve "rahmet"; insandan Allah'a doğru yöneldiğinde ise "îman", "İslâm", " takvâ ve "ibadet" kavramlarının içerikleri önem kazanmaktadır (Güler, 1991). Din özetle, iman, İslâm (barış) ve ihsan (sözde

ve amelde doğruluk) şeklinde ifade edilir. Dolayısıyla bu üç unsurun sadece vicdanlarda veya bireysel olarak yaşanması, hayata geçirilmesi mümkün değildir. Bu bağlamda dinin iki kaynağı vardır denilebilir. İlki “fitrat” olan ve Allah vergisi dediğimiz bir olgudur. İkincisi ise “kesb”tir. İç ve dış şartlar çerçevesinde, duygunun da etken olduğu düşünce ile ilgilidir. Bu nedenle kesb; daha sonradan fitratın tersine kişiyi hevâ ve hevesine uydurabilir, isyana, şiddete ve teröre sürükleyebileceği gibi fitrata uygun hareket ederek de Allah’a daha çok yakınlaşıp, hem bu dünyada insanlık ile hem de kendi iç dünyasında kendine yabancılaşmadan yaşamayı becerebilir. İşte dindarlıktan kastedilen şey budur. Çünkü “din”, fitratı değiştirmek için değil, fitrattaki selameti ve barışçılığı geliştirmek içindir. Dindarlık insanın sıfatıdır, kişiye ait bir tutumdur; yani insanın dinin/fitratının ilkelerini bilerek iyilik ve güzellikte yarışmasıdır. Zira bu yarış doğrultusunda yaratıcısına daha da yakınlaşacaktır (Uyanık, 2014). Bu çalışma alanı elbette kendi içsel ve zihinsel gelişiminin yanında sosyal alanda da çalışmasına bağlıdır. Mesela; cömert olma, başkasının iyiliğini düşünme ve gereğini yapma, empati kurma vs. bütün bu sosyal ağırlıklı davranışları Allah ile olan sorumluluk bilinci ile ibadet anlamında yapmasıdır.

### 3.2. Hanefi-Mâturîdî-Yesevî Dindarlık Boyutuna Katkısı

Sekülerleşme, ulaştığı her bölgede farklı şekillerde analiz edilmiş ve tanımlanmıştır. Anadolu’da yaşayan bir kısım insanın, gerek İslâm’dan önce gerekse İslâm’la birlikte oluşturduğu kültürel kodları vardı. Türklerin bir kısmı kâinatın tek hâkimi, mutlak hakimiyet sahibi, Gök Tanrı diye adlandırılan bir yüce yaratıcıya inanmaktaydılar. Bu inanç sisteminde Tanrı, kâinatın ve hayatın sahibi, düzenleyen, ölüm ve hayatın tek sahibi, nimet ve sıkıntıyı veren tek güçtür. O (Tanrı) Bayat (Kadim), Mengü (Baki), Bir (Vâhid), Mungsuzvarlığı kendinden olan ve sıkıntıdan uzak (Muhalefetü’n L’il Hâvadis), Diri (El Hayy), Erkli (İrade sahibi) ve Ogan (Kudret sahibi) olan, Törütgen (el Halik-yaratıcı) ve yarattıklarına hitap eden, konuşan (Kelâm sahibi), kut veren bir varlıktır (Öztürk, 2013). Doğal olarak bu Tanrı’ya inanmış insanlar da bu özelliklere sahip bir Tanrı’ya yakın olmak isterler. Bu konuda ‘kut’ kavramı önemli bir konumdadır. Zira kut, Tanrı’nın mutluluk vermesi için insanlara bahışladığı, akıl, siyasi hakimiyet, sağlık, bereket, iyi talih, huzur ve refah içinde olma gibi insanların dünyasında gerekli olan değerlerdir. Kut, sonradan elde edilen, korunması zor olmakla birlikte, kolay kaybedilen bir erdem olarak değerlendirilmiştir (Akyol, 2015). Daha sonra İslâm Dini’nin kabulü ile birlikte bu Tanrı-insan ilişkisi devam etmiş hatta daha da zenginleşerek boyut kazanmıştır denilebilir. Zira bu zenginlik, daha sonra oluşan fıkıh, kelim ve tasavvuf geleneğimizde daha net olarak görülmektedir.

#### 3.2.1. İmâm-ı Azam Ebu Hanife ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Ebû Hanîfe’nin (ö.150/767) içinde büyüdüğü ilmi ortam, O’nun cedel, fıkıh ve akaid alanlarında derinleşmesine ve ilmi bir otorite olması konusunda ciddi etkileri olmuştur. Derslerinde kendine mahsus teknikler geliştirdi. Ebu Hanife, bir yandan nesnel bir tavır

sergileyerek vahyi ve sünneti, hiçbir şey katmadan olduğu gibi anlamaya ve kavramaya çalışırken, diğer yandan içinde yaşadığı toplumun inançları, kültürü ve anlayışını benimseyerek onların dini daha pratik bir şekilde uygulamaları için çaba göstermiştir (Onay, 2019).

Ebû Hanîfe imanı, “kalbin tasdiki ve marifeti” (Ebû Hanîfe, 2017) şeklinde tanımlarken, bütün inanç sistemini bu temel üzerine inşa eder. Dolayısıyla Allah’a iman, önce Allah’ı kalbi bir tasdikle bilmektir. Bu manada tasdik, ise kalbin tatmin olduğu şeyi seçme fiilidir. Bu sebeple Ebû Hanîfe’nin îman tanımının merkezinde “tasdik” kavramı yer almıştır (Ebû Hanîfe 2017). Tasdik, özgürce seçmiş olmanın yanında bir çeşit sevgi, güven ve teslimiyeti de kapsamaktadır. (Onay 2019) Bu tasdikin öncelenmesinde varoluşsal bir kaygı anlaşılabilir. Bu varoluşsal duruş, dindarlık kavramına oldukça önemli anlam yüklemektedir. Buradaki Allah-birey ilişkisi oldukça aktif ve canlıdır. Aynı zamanda dinî emirlerin güncel hayatta yaşanması konusunda da diğer mezhep âlimlerine göre daha müsâmahakâr ve özgürlükçü bir anlayışa sahiptir. Ebû Hanîfe’nin özgürlükçü, akılcı ve müsâmahaya dayanan dünya görüşü, Müslümanların farklı kültürlerde yaşayan din mensuplarının yaşadığı bölgelerin fethinde de önemli bir rol oynamıştır. Yine kendi dönemindeki akli dinî sorunlarda kullanması ile meşhur olmuş bir kişiliktir.

Türk’lerin dinî yaşantılarına katkı sağlayan bu etki onların dindarlık anlayışını da geliştirmiştir diyebiliriz. Zira kendisinden sonra Hanefilik adı ile anılan mezhep de İslâm’ın doğu coğrafyası ile özdeşleşmiş bir mezhep olmuştur. Buradaki halkın yoğun ilgisi ile karşılaşması, bu mezhebin halkın sorunlarına gerçek çözümler bulması, özgürlük ve hoşgörüyü önem vermesi nedeniyledir (Sönmez, 2011). İman etmiş kişinin Allah’a her ne kadar kusur etse de Allah’ın ona her şeyden daha kıymetli ve sevgili olduğu belirtilmiştir. (Ebu Hanife, 2017)

Gerek akıl gerekse özgürlük ve hoşgörü merkezli bir ictihad/fıkıh anlayışı, Allah ile insan arasındaki bağlantının güçlenmesi adına oldukça önemli bir etki göstermiştir. Zira temel görüşlerine bakıldığında; inanç, ibadet ve ahlak alanları ile ilgili temel prensipleri birbirini tamamlar niteliktedir. İnsanın doğuştan günahsız olması, özgür iradesi ile sonradan mü’min ya da kafir olacağı, insanın aklı ile kendi lehine veya aleyhine olan şeyleri bilebileceği, Allah katında iman konusunda her mü’minin eşit olduğu ancak üstünlüğün ibadetlerde olabileceği, amellerin sadece sevap ve cezayı etkileyeceği, imanı artırması veya azaltması gibi bir durumun olmadığını, Allah’ın insanlara gücünün yetmediği şeyleri yüklemeyeceği, bu dünyada dinin yaşanması için kolaylık getirdiğini ifade etmiştir (Kutlu, 2011). Bir mü’minin başına gelen herhangi bir musibete karşı gizli veya açıktan: ‘Yarabbi ne kötü yaptın.’ demez. Mü’min sıcaktan kavrulsa dahi oruç tutması gerektiği bilincindedir, her yerde Allah’ın emrini gözetir. (Ebu Hanife, 2017). Yine Allah’ın kulun iyiliklerine karşı güzelliklerle muamele ettiği için kendisinin “şekûr” olduğunu belirtmiştir (Ebu Hanife, 2017).

---

Fıkhu'l Ebsat adlı eserinde ise, kişiye bir iyilik isabet ederse bu iyiliğin Allah'tan, kötülük isabet ederse bunun da insanın nefsinden olduğunu( 4/79), kötülüğün insanların günahları sebebi ile onlara takdim edildiği belirtilmiştir. (Ebu Hanife, 2017) Ebu Hanife, Allah'ın insanlar cezalandırma nedeni olarak insanın iyilik ve güzellikte kullanması gereken istidâdını kötülüğe kullanmasından dolayı olacağını belirtmiştir.( Ebu Hanife, 2017). Yine aynı eserde günah işleyen bir kimsenin kâfir olamayacağını ayetlerden hareketle açıklamış, Allah ile insan arasındaki bağlantının bu kadar zayıf olmadığını ifade etmeye çalışmıştır. ( Ebu Hanife, 2017)

Fıkhu'l Ekber adlı eserinde ise Allah'ın hiçbir kulunu imana veya küfre zorlamadığını, onları şahıs olarak yarattığını, imanın da küfrün de kulların fiilleriyle ilgili olduğunu belirtmiştir (Ebu Hanife, 2017). Dolayısıyla dinî emirlerin dünyada pratiğe dökülmesi açısından içtihat oldukça önemlidir. Hem akılcı, hem müsamahakâr hem de insan merkezli bir din anlayışı özellikle de yerleşik hayata geçmiş ve bir devlet geleneği oluşturmuş toplumlarda dinî hayatın yeniden şekillenmesinde oldukça önemli işlev görmüştür. Son tahlilde İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe de dinin dindarlık boyutu ile ilgilenmiş, din ile bir medeniyet ve dünya görüşü oluşturma konusunda ufuk açıcı çalışmalar yapmıştır denilebilir.

### 3.2.2. İmâm Mâturîdî ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Bir Türk bilgin olan Ebu Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî (ö. 333/944), nin de, hocaları gibi ilmi geleneği İmâm-ı Âzam Ebû Hanife'ye dayanır. Mâturîdî, kelamcı olmasının yanı sıra hem bir fakih hem de bir müfessirdi. Dirayet tefsirini benimseyerek, tefsirin sadece nakille yapılamayacağını, tutarlı bir yöntemle tevil yapılabileceğini iddia eden ilk kişidir. İmam Mâturîdî'ye göre iman, İslâm'ın temel esaslarını aklen ve kalben tasdik etmektir. Bu tasdik olmasının yolu da akıl ve iknaya dayalı bir bilgi süzgecinden geçmesi ile mümkündür (Mâturîdî, 2002). Özellikle insanın eylemlerinde özgür olduğunu savunması, dini, akıl sahiplerinin kendi irade ve istekleriyle tercih ettiği bizzat hayrolan ve peygamber tarafından tebliğ edilen şeylere götüren ilahî kurallar bütünü olarak tanımlaması din ve vicdan açısından insanların özgür bırakılması, ahlak anlayışında, pratik hayattaki iyi ve kötü şeylerin bilinmesinde din ile aklın birleştiğini ifade etmesi, fikirlerinin Türk'ler arasında daha kolay ve hızlı bir şekilde kabul edilmesini sağlamıştır (Özen, 2003). Görüldüğü üzere İmâm-ı Mâturîdî de İmâm-ı Âzam gibi dini, teorik ve pratik olarak ayırmamış, hayatın akışı içinde daha anlamlı ve değerli bir hayat yaşanması adına sorunlara çözüm üretmek üzere sistemleştirmiştir.

Dindarlık bağlamında Allah- insan ilişkisi ile görüşlerine baktığımızda, dinin mümkün olup, imanın gerçekleşmesi için insanın Allah'ı tasavvur ve tahayyül etmesi için bu ilişkinin yönünün insandan Allah'a doğru olması gerektiğini belirtmiştir (Özcan, 2015). Allah'ın yarattığı her şeyde bir hikmet olduğunu, kullarına güçlerinin yetmeyeceği şeyleri

teklif etmeyeceği, insanın akıl ile iyi ve kötüyü bilebileceğini, insana kudret, irade ve eylem yapabilme yetilerinin, verilmesi ile (Mâturîdî, 2002) insanı önemseyen, insana daha yakın bir Allah tasavvuruna sahip olduğunu göstermektedir. Çünkü, iman, ibadet gibi dinî içerikli faaliyetlerin kalitesinin ve bilinç düzeyinin belirlenmesi açısından tahayyül edilen Allah tasavvuru aslında epistemik bir zorunluluktur. O'nun bu düşüncesi insana verilen inanma özgürlüğü ve Allah- insan ilişkisinin canlı ve işlev olması açısından da oldukça önemlidir. 'Dinde zorlama yoktur. Çünkü doğruluk sapıklıktan iyice ayrılmıştır.' (Bakara,256) ayetinden hareketle İmâm-ı Mâturîdî, ilk olarak, zorla kabul edilen bir dinin gerçek iman olmadığını, (Maturîdî, 2017), ikinci olarak da bir kimse imana girip girmemekte zorlanmamışsa dahi, İslâm'a girdikten sonra ibadetleri yerine getirmesi konusunda da zorlanamaz (Mâturîdî, 2002) demektedir. Çünkü O'na göre iman, hür irade ve gönüllülük esaslı kabullenmeye dayalı bir gerçekliktir. İyi niyete, iradenin tercihine dayanmayan ve gönülden benimsenmemiş bir dindarlık, din açısından inkârla nifakın aynı anlama geldiğini zira bu durumun fertte kişilik parçalanmasına yol açacağını belirtmiştir. Bu sebeple İmâm-ı Mâturîdî, yukarıda bahsedilen âyetinin yorumunda, hakla batılın birbirinden ayrıldığını, hakikatin bilgisine muhatap kılındıktan sonra hiçbir kimsenin iradesine baskı yapılarak İslâm'ı kabul etmeye zorlanamayacağını belirtmiştir (Mâturîdî, 2002). Dolayısıyla insanların dini herhangi bir kurum veya mahalle baskısı ile dahi olsa dindarlık göstergeleri bu bağlamda geçerli olmamaktadır. Dindar bireyin önemli özelliklerinden biri olarak Maturîdî, 2/122. ayetin tefsirinde mü'min bireyin her ne konu olursa olsun Allah'tan yardım istediğinde onu mağlup edecek kişinin olamayacağını ifade etmiştir. Çünkü, mü'min Allah'ın vaadine güvenip, O'na tevekkül ederek bütün işlerini Allah'a havale edeceği için mü'mindeki bu inanç Allah'ın dinine yardım edecektir (Maturîdî, 2017). Benzer şekilde 5/8-9. Ayetlerde ise 5/11. ayette Allah, mü'minlere verilen nimetlerinin hatırlamalarını istemiş, kendilerine el uzatan, canlarına kastetmek isteyenlere engel olmuştur. Bundan dolayı mü'minlerin Allah'a dayanmalarını ve güvenmelerini ifade etmiştir. (Maturîdî, 2017 s. 181)

İmâm-ı Mâturîdî'nin kader ile görüşlerine bakıldığında, insanın özgür olması ve yaptıklarından sorumlu olduğu için fiillerinin de yaratılmış olduğunu ifade etmiştir (Mâturîdî, 2002). Özgürlük konusundaki bu düşüncesi, insanın da fitraten getirmiş olduğu özgürlük anlayışı ile uyduğundan insanların Allah ile ilişkilerini de olumlu yönde etkilemiştir. Allah insan ilişkisi açısından, insanın eylemlerinin yaratılması ile ilgili ayetleri İmâm-ı Mâturîdî, gerçekte eylemi, kesb yönünden insana, yaratma yönünden ise Allah'a ait olduğunu belirtmiştir (Maturîdî, 2002). Bu ilişkiye bağlı olarak insan sorumlu bir varlıktır. Öyle ki Kur'an, açık bir şekilde insanın değerinin yaptığı eylemlere göre olduğunu vurgular. Dolayısıyla Allah'ın koymuş olduğu ceza ve mükafatın anlamı da buradadır (Mâturîdî, 2002).Yine bu konudaki en temel delil ise Mâturîdî'nin insanı bilgi üreten bir konumda görmesidir. Burada önemli olan bilgiyi üretme aracı olan aklın kendisine kural konulan tarihsel bilgilerle donanmış ve gücünü sadece bu bilgilerden alan bir alet olarak görmek



yerine, onu kural koyan, insanlığın oluşturduğu evrensel akılla ilişki kurarak ondan faydalanan aynı zamanda ona katkıda bulunan bir konumda görmesi (Coşkun, 2009) de Allah ile insan arasındaki bireysel bağlantının ne kadar canlı ve dinamik olması gerektiğine işaret etmektedir.

### 3.2.3. Hoca Ahmed-i Yesevî ve Dindarlık Boyutuna Katkısı

Yukarıda bahsedilen diğer iki âlime paralel olarak Ahmed-i Yesevî (ö. 1166)'nin yaşadığı dönem göz önünde bulundurulduğunda İslâm'ı tam anlamıyla yaşayan ve Türkistan bölgesindeki insanlara da İslâm Dini'ni anlama, yaşama ve yaşatma tarzını tasavvuf hareketi içinde, muhatabının anlayabileceği şeklide hitab ederek, dinî yaşamı kolaylaştırıcı bir yöntem sunmuştur. Daha Yesevî'nin izinden yetişen Türk mutasavvurları gerek Anadolu'da gerekse diğer İslâm topraklarında hem dinî hem de kültürel açıdan oldukça etkili olmuşlardır. Bu kişiler çalışma dışındadır. Toplumla iletişim kurma yöntemlerinde, dini topluma öğretme tarzında, ilahi mesajı topluma ulaştırabilecek kanal ve araçların doğru bir şekilde tespitler yapılmış, İslâm'ın yayılmasında ve yaşanmasında ciddi mesafeler kat edilmiştir. Özellikle İslâm'ın kolay ve anlaşılabilir bir dille anlatılması, insanlara yumuşak söz ve güzel öğütlerle yaklaşılması, yaşanan dönemdeki kargaşa ve siyasi istikrarsızlık içinde Türk'lerin arasında birlik ve dirliğin sağlanması için çalışan bir aktör olmuş, güzel ahlaka verilen önem, toplum içindeki yoksul, mazlum ve darda kalmışlara sahip çıkılması da dinî yaşamı ne kadar önemseydiğini ve bir yaşam tarzı haline getirdiğini göstermektedir (Okumuş, 2017).

Yesevî bilgeliğinin öncelikli olarak hedef kitlesi, yoksullar, mazlumlar, yetimler, gönlü kırıklar ve gariplerdir. Buradaki amaç, bahsi geçen insanların toplumsal hayata katılımını sağlayarak devleti yetkinleştirmektir. Böylece belki de devlet için potansiyel bir bozulma ve yozlaşma kapasitesinde olan bir grup karşısında ise isyan edebilecek olanlarla erdemli bir toplum inşa etmektir. Son tahlilde Yesevî bilgeliğinin toplumsal örgüsü Allah merkezli bilgi, samimiyet ve sevgiye dayanan bir bağ ile fertleri birbirine bağlanmasıdır diyebiliriz. Eserlerinde de Allah insan ilişkisi üzerine oldukça açık sözleri görmek mümkündür:

'Cemâl arzu kılar olsan, tâat eyle,  
Tâatını dâima, hep âdet eyle,  
Gece-gündüz çok ağlayarak feryâd eyle,  
Gözü verdi Allah Azîm gözyaşı için.  
Kul Hoca Ahmed işte bu sözü dedi halka,  
İmansız kul cemâl görmez, vallahi asla,  
Hakk cemalini göreceğiz inşaallah,

İman verdi bize cemâl görmek için' ( Yesevî, 2017 ).

Günâh derdi hasta eyledi tabîbimsin,

Sevdiğimsin, dermânımsın, sevgilimsin,

Yolda kaldım hâlimi soran yoldaşımsın,

Elimi tutup yola koy "Ente'l-Hâdî" (Yesevî, 2017) son dörtlükte ise Allah-insan sevgisi ve Allah karşısındaki acziyetinin bilinci üzerine yazılmış olduğu görülmektedir.

Ahmed Yesevî'nin amacı, ağır terimler kullanmadan şer'i ve ahlaki konularla ilgili nasihat verici bir üslup ile insanların hem dünya hem de ahiret mutluluğuna kavuşmaları için Allah'ın buyruklarına sıkı bir şekilde bağlı kalmalarını sağlamaktır. Dolayısıyla Türk-İslâm tasavvurunun temel iddiası; dindarlığın, insanın zihin dünyasında berraklaşarak bir bilincine vesile olurken, bu bilincin gerçeğe evrilerek günlük yaşantıya aktarımını sağlamaktır. Dindarlığın özü, inanç ve davranış bütünlüğü dolayısıyla durağan statik değil tam tersi aktif, değişken ve hareketli bir olgu olmasıdır. Pratik hayattaki marifet alanı arttıkça iman sağlamlaşır, beslenir, tahkik seviyesine doğru ilerlerken, kulun Allah karşısındaki sorumluluk bilinci de derinleşir. Bu konudaki en temel nokta aslında dindarlığın sosyal hayattaki sorumluluk bilinci ile birebir ilişkili olmasıdır. Buna bağlı olarak Ahilik de özellikle dindar bireyin bilinci ile sosyal alandaki sorumluluğu arasındaki doğru orantıyı gösteren önemli bir modeldir. Ahiliğin özellikle sosyal yönünü Ahilik teşkilâtının kuruluş ve işleyişindeki prensiplerine bakıldığında, teşkilatın yazılı kaynakları olan Ahi-Fütüvvet namelerinin temel prensipleri ve esasları tamamen dinî ve ahlaki değerlerle ilgili referanslardan oluşmaktadır (Güner, 2017). Çünkü bu teşkilat, çalışmayı ibadet olarak benimsemiş 'Hiç ölmeyecekmiş gibi dünya, yarın ölecekmiş gibi ahiret için çalış' hadis-i şerifi temel düstur saymışlardır. Onlara göre ahinin işyeri, ibadet yeri gibi kutsaldır çünkü burası Hak kapısıdır, buraya hürmetle girilir, samimiyet ve saygı ile çalışılır, helal yerlere ve kararınca harcanır (Ekinci, 2011). Hatta kendileri için 'ideal insan' tipolojisine bakıldığında kriterlerin neredeyse tamamı dinî içerikli prensiplerdir.(Ekinci, 2011)

Türklerde dindarlığın pratik boyutu İmam Âzam Ebû Hanîfe ile, inanç boyutu İmam Mâturîdî ile tasavvufi boyutu ise Hoca Ahmed Yesevî ile neşv-u nema bulduğu söylenebilir. Her üç paradigma da Allah ile birey arasındaki ilişkinin her daim canlı ve dinamik olarak algılanması, oluşturmuş oldukları medeniyetin özü, Müslüman olan Türkler'deki ortak bir kültürel aklın etkisidir.

### 3. Kültürel Akıl

Bütün bu kültürel tecrübemizle beraber, her toplumda olduğu gibi bizim toplumumuzun da bizi biz yapan, bir arada tutan, tarihin belli dönemlerinde gelgitler yaşasak bile bir arada tutunarak anlam kazanmamızı sağlayan, medeniyet seviyemizi de

belirleyen bir hikayemiz, yani kültürel kodlarımız oluşmuştur. Kabul ettiğimiz İslâm Dini, bu kodların imbiçlenmesini sağlayarak bütün insanlar için faydalı, değerli ve üstün nitelikli olmasını sağlamıştır. Aslında bu bir kendilik-hikayesidir (Aktay, 2015 ). Zira her milletin dünyası onun oluşturduğu kültürel aklı olduğuna göre bizim de, zihniyetten-beşeri eylem dünyasına uzanarak bir 'dünya kurma' tecrübemiz ve yeteneğimiz vardır. Bu dünya kurma etkinliğimize katkı sağlayacak olan fikir, değerler, semboller, mitler, ibadetler, birlikte yaşamayı sağlayan kurallar ve üretim araçları, kültürel aklımızın enstümanlarıdır (Macit, 2018). Bu dünyamız kurulurken, de hicri 4. asrın en önemli şahsiyetlerinden olan İmam Mâturîdî'nin gerek İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'den etkilenecek gerekse akla verdiği önemle geliştirmiş olduğu bilgi kuramı, fikrî ve amelî geleneğimiz açısından son derece önemlidir.

Bahse konu olan akıl, Türklerin erken dönemlerini yansıtan Orhun Abideleri'nde akıl ile iyilik, akılsızlık ile kötülük arasında bağlantı kurulmuştur. O halde Mâturîdî'nin akla önem vermesinin sebebi, hem kadim Türklerin, hem de İslâm'ın akla verdiği önemden kaynaklandığını söyleyebiliriz. Dolayısıyla bu kültürel akıl, varlık, bilgi ve değer kapsamında yaşamın her alanına yayılan köklü ve etkili bir kültürel mirasın varlığına işaret ettiği gibi günümüzde de içinde bulunulan psikolojik ve sosyolojik hatta kültürel bunalımlardan kurtuluşun bu kültürel akla güvenerek ve yeniden güncellenmesi ile mümkün olabilir. Gözlemlendiği kadar ile modern zamandaki müslümanın gerek zaman gerekse mekan itibarıyla inandığı gibi yaşama ve hayatında bir bütünlük oluşturma artık bir lüks haline gelmiş, 'marifet' alanının da boyutu değişmiştir. Artık Müslüman düşüncesi modernitenin kavramlarıyla kendini inşa eden yeni bir Müslüman profili sergilemektedir. Yukarıda bahsettiğimiz geleneksel düşünce, göç, eğitim ve öğretim kanalıyla, yeni bir söylem haritasıyla yüz yüze gelmiştir. Bu bağlamda kentleşme süreçlerinin dindarlık ekseninde yarattığı farklılaşmaları inanmış bireyin yaşam tecrübelerinde hissedilmektedir. Zira beraber yaşadığı insanlar gerek kendi dinî bilinçleri gerekse sosyal bilinçlerinin düzeyi, bize bu konuda yeterli ipuçları vermektedir. Meselâ; şehirleşme kültürünün getirmiş olduğu apartman yaşamı, toplu yaşam alanlarındaki kul/birey hakları konusundaki toplumsal seviyemizin durumunu göstermektedir. Sigortacılık işlemleri, sanal sosyal alanlardaki mahremiyet duygusunun evrilmesi, evlilik anlayışının dönüşümü gibi konularda 'dindar birey' in, iman ettiği ve sorumlu olduğu varlığa karşı kendince yeni bir 'marifet alanı' oluşturma ihtiyacı hissedecektir. Artık birey bir 'varoluş' sancısı çekmekte, özgürlük alanının daraldığını hissetmekte ve bu süreçte kendisine verilen hayatın ilk ve tek şansı olduğunun farkında olarak yeniden dinamik, canlı bir sorumluluk alanı oluşturmak için bir çabaya girmektedir. Kültürün temelini inşa eden bilgi, inanç ve ahlâk gibi unsurların içeriğinin zayıfladığı ve biçimsizleştiği zamanlarda bunların hayata bakan kısımları da zayıflar. O halde 'aynı çağda yaşayan' anlamında da kullanılabilen modern zamanla ve onun getirdikleri ile beraber yaşamayı becerebilen bu dindarlık biçimi 'irfanî dindarlık' olarak tanımlanabilir. Zira bir dinin yaşanması ve anlam kazanması için bu dünyadan ve

toplumdan beslenmesi ve yeşermesi gerekir. Eğer, bu dünyada iyi, güzel, doğru, faydalı ve değerli yapılan her türlü iş ve davranış Allah katında makbul olup, değer ve anlam ifade etmeli ise dinî yaşantı ile modern yaşam ya da özel –kamusal alan gibi bir ayırım söz konusu olmamalıdır. Sekülerleşme tartışmalarında sergilenen yaklaşımlardan olan eklettik paradigmaya göre de din ile modernite arasında karşılıklı bir etkileşim söz konusudur. Paradigmanın savunucuları arasında David Yemane, Jose Casanova ve Conrad Ostwalt yer almaktadır. Onlara göre sekülerleşme yaşanmış ancak din, bütünü ile ortadan kalkmamıştır. Din moderniteyi etkilediği gibi modernite de dini etkilemektedir. Meselâ; dindar olan insanlar teknolojiyi gayet rahat kullanmaktadırlar (Darende, 2019). Eklettik paradigmalarda içinde alan ‘The Homeless Mind’, ‘Religios Bricolage’ veya ‘Religion A la Carte’ gibi metaforlar ile açıklanmaya çalışılan dinî yaşam formları kendilerine özgü din oluştururken, post modern süreç içinde ya oluşan dinlerden kendilerine en uygunu seçmek sureti ile veya yine post modern sürecin sağladığı avantajları kullanarak kendilerine özgü bir din oluşturmaktadırlar (Darende, 2019). Ayrıca bu dinî formlar, hem modernleşmeden etkilenen hem de onu etkileyen din, modernleşme ile yapısal bir değişiklik yaşamaktadır. İrfani dindarlık ile eklettik dindarlık arasında bu noktalarda benzerlikler olsa da irfani dindar, modernitenin getirmiş olduğu ekonomi merkezli hızlı bir yaşama adapte olmakta zorlanmakla birlikte aklı ile kutsal saydığı değerler ile çatıştırmayan, vicdanî mekanizma ile uyumlu tercihler arayan, kendine, topluma ve Allah’a yabancılaşmadan şahsi düzen ve sınırlarını koruma kaygısıyla ‘nesneleşmeye’ direnen, kendisinin hangi dinî motif içinde nasıl bir durum sergileyeceğine bireysel olarak kendiliğinden karar verdiği ama yaşadığı toplumdan ayrılmaya kadar da radikalleşmeye izin vermeyen, toplumla var olan bir bireydir. Artık bu birey, Kuran Kerim’deki ‘takva’ kavramına bağlı kalarak, kendine, insana, evrene ve nihayet yaratıcısına karşı büyük bir sorumluluk duygusu geliştirmiştir.

### Sonuç

Eğer insanın varoluş amacı, dünyada huzurlu ve mutlu bir hayat (Taḥşîlü’s-sa’âde) üretebilmek ise, bu amaca dini sosyal hayattan soyutlayarak veya sadece bireysel tecrübe ile sınırlandırarak ulaşmak mümkün görünmemektedir. Çünkü, dinin toplumsal gücünü yitirdiği şeklindeki makro düzeye vurgu yapan anlayışla birlikte tabidir ki anlamsızlık, yabancılaşma, bunalım gibi durumlar ortaya çıkmıştır. Buna alternatif olarak da sekülerleşen toplumlarda dinî canlanma ve yeniden yaşama biçimleri ortaya çıkmaya başlamıştır. Batı’da modern dindarlık teorilerinden olan ‘görünmeyen din’, ‘ait olmadan inanma’, hayatın anlamsızlığına karşı ‘kutsal şemsiye’ gibi tipolojiler hayatın, zamanın ve mekânın içine sıkışmış bir özneyi tasvir etmekle belki de meşrulaştırmaktadır. O halde birçok alanda yeni krizlerle karşı karşıya kaldığımız şu günlerde hayata dair insanlığı huzura kavuşturabilecek farklı bir anlayış üretmek elzemdir.

Bu çalışmada belki daha anlamlı ve değerli olduğu düşünülen bir alternatif örnek/model oluşturma anlamında, Anadolu’daki inanç akidesinin çekirdeği olan Hanefi-

Mâturîdî-Yesevî geleneğın bir yansıması olabilecek Allah-insan merkezli bir dindarlık modeli arandı. Bu model, bu dünyada 'aynı anda yaşama' anlamında modern çağda yaşama mecburiyeti olduğunun farkında olarak, hayatını da özel-sosyal/bireysel sosyal alan ayrımı yapmadan, kutsal saydığı değerleri ile çatışmayacak, vicdanı ile uyumlu tercihler arayan, kendine, topluma ve Allah'a yabancılaşmadan şahsî düzen ve sınırlarını koruma kaygısı içinde 'nesneleşmeye' de direnen, kendisinin hangi dinî motif içinde nasıl bir durum sergileyeceğine bireysel karar verdiği ama yaşadığı toplumdan da tamamen ayrışacak kadar da radikalleşmeyen bir dindarlıktır anlayışıdır. Bu dindarlığın iç dinamiği ise tamamen Allah-insan ilişkisinin ahlaki boyutu ile ilgilidir. Anadolu medeniyetinin dindarlık anlayışının ve zihni kurgusunun kökleri Hanefi-Mâturîdî- Yesevî geleneğinden oluşan kültürel akla dayanmaktadır. Dolayısıyla Batı Avrupa merkezli bir bireysel dindarlıktan ziyade akıl, özgürlük ve hoşgörü merkezli bir ictihad/fıkıh anlayışı ile Allah- insan arasındaki bağlantının güçlenmesi adına oldukça önemli bir etki göstermiştir.

Klasik seküler dönemin geride kaldığı ve din sosyolojisi literatüründe post-seküler toplum kavramı ile tanımlanmış post seküler toplumda din ve manevî dünya hayatında bir dönüşüm yaşanmış ve dindarlıkların artık bireysel bir forma dönüştüğü görülmüştür. Çalışmada aranan dindarlık tipolojisi bağlamında bulunan dindarlığın yapısı gereği kamusal - özel alan ayrımının olmadığı bireysel bir formda değil, sosyal bir formda uygulaması gerekliliği sonucuna varılmıştır. Çünkü İslâm Dini'nin amacı insan bilincini geliştirerek bir medeniyet kurmadır. O zaman, insanın yaşadığı hayatı anlamlandırması bir bütünlük arz edecek, modern toplumun temel özelliklerinden olan, 'sahip olmak', 'tüketmek' ve 'tüketmek için de üretmek' gibi kaygıların önemsenmeden sadece 'olmak' isteyen bir dindarlık olacaktır.

### Kaynakça

- Acar, Hatice. "Manevî İyi Oluş İle Dindarlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Değerlendirme" *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XVIII/2 (2014), 391-412.
- Akalın, Şükrü Haluk vd. *Türk Dil Kurumu Türkçe Sözlük*. Ankara: Akşam Sanat Okulu Matbaası, 10.Basım, 2005.
- Aktay, Yasin. *Küreselleşme, Çok kültürlülük ve Sahicilik*. İstanbul: Tezkire Yayınları, 2015.
- Akyol, Aygün. *Kutadgu Bilig'de Ahlak ve Siyaset*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2015.
- Aydınalp, Halil. "Yerel Bir Dünyevileşme Kavramı; Özerk Dünyevileşmeler". *Sekülerleşme Tartışmaları*. ed. Mehmet Ali Kirman-Volkan Ertit. 153-192. Ankara: Kadim Yayınları, 1.Basım, 2019.
- Bayer, Ali. "Sekülerleşme Din İlişkisi". *Sekülerleşme Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar*. ed. Mehmet Ali Kirman - İhsan Çapcıoğlu. 155-184. Ankara: Otto Yayınları, 1.Basım, 2015.

- Bell, Daniel. "The Return of The Sacred The Argument on Teh Future of Religion". *British Journal of Sociology* 28 /4 (1997), 419-449.
- Berger, Peter. "Sekülerizmin Gerilemesi". *21. y.y.da Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. 40-59. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Bodur, Hüsnü Ezber.-Çapçioğlu, İhsan. "Sosyolojik Teori ve Din". *Din Sosyolojisi El Kitabı*. ed. Niyazi Akyüz-İhsan Çapçioğlu. 111-146. Ankara: Grafiker Yayınları, 2. Basım, 2013.
- Bruce, Steve. *God is Dead: Secularization in The West*. New Jersey: Blackwell, 3.Vol, 2002.
- Bourdieu, Pierre. *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*. translade. R. Nice. London: Routledge, 8. Printing, 1996.
- Coşkun, İbrahim. "Matürîdî Düşüncede Allah-İnsan İlişkisi". *Hikmet Yurdu, İmam Matürîdî ve Matürîdilik Özel Sayısı* (2009), 17- 46.
- Devellioğlu, Ferit. *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lugat*. 1. Cilt. Ankara: Aydın Kitabevi, 17. Baskı, 2000.
- Ekinci, Yusuf. *Ahilik*. Ankara: Sistem Ofset, 11. Baskı, 2011.
- Ertit, Volkan. *Sekülerleşme Teorisi*. Ankara: Liberte Yayınları, 2. Baskı, 2020.
- Darende, Ömer Faruk. "Sekülerleşme Teorisine Metaforik Yaklaşımlar" *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman- Volkan Ertit. 49-70. Ankara: Kadim Yayınları. 1. Baskı, 2019.
- Göle, Nilüfer. *Seküler ve Dinsel: Aşınan Sınırlar*. İstanbul: Metis Yayınları, 2012.
- Güler, İlhami. "Allah İnsan İlişkisinin Ahlaki Boyutu". *İslami Araştırmalar* 5/3 (1991), 194-207.
- Güner, Umut. *Tarihte Fütüvvet ve Ahilik*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2017.
- Hanefi, Hasan. *Türk Düşünce Hayatında Mâtürîdilik*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2015.
- Hasanov, Behram. "Hafıza Zincirini Baypas Etmek, Türkiye'de Yeni İnanma ve Dindarlık Biçimleri". *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 219-238. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- İmâm-ı Â'zam, Ebu Hanife. "el Âlim ve'l Mûteallim". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 1-32. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2017.
- İmâm-ı Â'zam, Ebu Hanife. "Fıkhu'l- Ebsat". *İmam A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. 34-52. İstanbul: İFAV, 13. Basım, 2017.
- Karaarslan, Faruk. "Dijitalleşen Din". *Post Seküler Din Halleri: Dinin Dijitalleşmesi*. Ed. Mete Çamdere vd. 13-44. İstanbul: Köprü Yayıncılık, 2015.
- Karaarslan, Faruk. *Toplumsal Hafıza*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019.

- Kirman, Mehmet Ali – Sarı, Hasan. “Post-Seküler Toplumda Anlam Arayışını ve Tasavvufu Yol Metaforu Üzerinden Okumak”. *Sekülerleşme Tartışmaları*. Ed. Mehmet Ali Kirman - Volkan Ertit. 197-218. Ankara: Kadim Yayınları, 2019.
- Stark, Rodney. “Toprağın Bol Olsun Sekülerleşme”. *21. Yüzyılda Dinin Geleceği Kutsalın Dönüşü*. ed. Ali Köse. 60-99. İstanbul: Timaş Yayınları, 2014.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”. Erişim 09 Aralık 2020. <http://www.hazardernegi.org/wp-content/uploads/2013/01/sekulerlesme-teorileri-baglamnda%20trkiyede%20din-ve-modernlesme.pdf>
- Kurt, Abdurrahman. “Weber’ in İslâm Görüşü Üzerine Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 / (2010), 1-23.
- Kula, Tahsin - Erden, Müslime. “Varoluşsal Kaygı ve Din”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 17/2 (2017), 21-41.
- Lukmann, Thomas. *The Insible Religion: The Problem of Religionin The Modern Society*. London: Macmillian, 1967.
- Macit, Nadim. *Türk Milliyetçiliği Kültürel Akıl, İctihat ve Siyaset*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 3. Basım, 2018.
- Mâturîdî, Muhammed. *Kitabu-t Tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu İstanbul: İsam Yayınları, 2002.
- Mâturîdî, Muhammed. *Te’vîlâtü’l- Kur’ân Tercümesi*. çev. Fadıl Ayğan. 2. Cilt. İstanbul: Çınar Basım, 2017.
- Moberg, David. “Subjective Measures of Spiritual Well-Being. Review of Religious Research”. *Review of Religious Research* 25/4 (1984), 351-364. <https://doi.org/10.2307/3511368>.
- Okumuş, Ejder. “Sosyolojik Okuma Yaklaşımı İle Ahmed Yesevî” . *Pir-i Türkistan Hoca Ahmed Yesevî*. Ed. Yüksel Salman. 323-349. Ankara: D.İ.B Yayınları, 2017.
- Okumuş, Ejder “ Toplumsal Değişme ve Din”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 8/30 (2009), 323-347.
- Onay, Hamdi. “İmâm-ı Azam Ebu Hanîfe’nin Yöntemi Üzerine”. *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 12/24 (Temmuz–Aralık 2019), 69-88.
- Özbolat, Abdullah. “Tüketim Bağlamında Dindarlığın Dönüşümü”. Erişim 01 Ocak 2021. <https://birikimdergisi.com/guncel/1127/tuketim-baglaminda-dindarligin>.
- Özen, Şükrü. “Mâturîdî” Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. Erişim 05 Şubat 2020 <https://islamsansiklopedisi.org.tr/Mâturîdî#2-kelama-dair-gorusleri>.
- Öztürk, Murat. “İslâmiyet’ten Önce Türklerin Din Anlayışı ve Gök Tanrı Dini”. *International Journal of History* 5/2 (2013), 327-347.

- Palabıyık, Adem. "Pierre Bourdieu Sosyolojisinde "Habitus", "Sermaye" ve "Alan" Üzerine". *Liberal Düşünce Dergisi* 62 (Ocak 2011), 1-21.
- Uyanık, Mevlüt.- Akyol, Aygün. *İslâm Ahlak Felsefesi*. Ankara: Elis Yayınları, 2. Basım, 2014.
- Weber, Max. *Protestanlık ve Kapitalizmin Ruhu*. çev. Zeynep Gürata. Ankara: Ayraç Yayınları, 2008.
- Wilson, Robert Butler. *Sekülerleşmeye Klasik Yaklaşımlar* çev. Ali Bayer. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Yapıcı, Asım . "Yeni Bir Dindarlık Ölçeği ve Üniversiteli Gençlerin Dinin Etkisini Hissetme Düzeyi: Çukurova Üniversitesi Örneği". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 6 / 1 (March 2006): 66-116.
- Yapıcı, Asım . "Modernleşme-Sekülerleşme Sürecinde Türk Gençliğinde Dinî Hayat: Meta-Analitik Bir Değerlendirme". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (ÇÜİFD)* 12 / 2 (June 2012): 1-40.
- Yesevî, Hoca Ahmed. *Divanı Hikmet*. ed. Mustafa Tatçı, Ankara: Merkez Repro Basım, 2017.





**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Vomume:5, Sayı/Issue:1, Eylül/September, 2021



**Tasavvuf Düşüncesinde Fıkhî Hükümlerin Uygulanmasında İhtiyata Dayalı Telfik ve Azimet-  
Ruhsat Anlayışı**  
Understanding of Talfiq And Azimah-Rukhsah Based on Precautionary in Applying The Fiqh  
Provisions in The Thought of Sufism

**Derviş DOKGÖZ**

**Dr., Malatya Milli Eğitim Müdürlüğü, Malatya/Türkiye**  
Ph.D., Malatya Directorate of National Education, Malatya/Turkey

[ddokgoz44@hotmail.com](mailto:ddokgoz44@hotmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0002-0891-0696](https://orcid.org/0000-0002-0891-0696)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 14 Ağustos 2021 / **Date Received:** 14 August 2021  
**Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2021 / **Date Accepted:** 15 September 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 61-85 / **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 61-85

**Atıf / Citation:** Dokgöz, Derviş. "Tasavvuf Düşüncesinde Fıkhî Hükümlerin Uygulanmasında İhtiyata Dayalı Telfik ve Azimet-Ruhsat Anlayışı [Understanding of Talfiq And Azimah-Rukhsah Based on Precautionary in Applying The Fiqh Provisions in The Thought of Sufism]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 61-85.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "*Bursevî'nin Rûhu'l-Beyân Tefsirindeki Usûlî ve Fıkhî Görüşleri*" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from Ph.D. thesis entitled "Bursevi's Views on Usul al-Fiqh and Furu al-Fiqh in His Tafsir of the Ruhu'l-Beyan." (Ph.D. Thesis, İnönü University, Malatya/Turkey, 2020)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Derviş DOKGÖZ / Tasavvuf Düşüncesinde Fikhî Hükümlerin Uygulanmasında İhtiyata Dayalı Telfik ve Azimet-Ruhsat Anlayışı

### Öz

Tasavvufî kaynaklarda şer'î hükümlerle amel edilmesi konusunda azimetler ile amel etmenin tercih edilip ruhsatlardan kaçınılmasının yaygın bir şekilde vurgulandığı görülür. Bu durum tasavvuf yaşamının 'azimetlerle amel etme prensibi' üzerine kurulu olduğu kanaatini oluşturur. Burada dikkat çeken husus ise tasavvuf anlayışında azimet ve ruhsat kavramlarının sadece fikhî usulünde kullanılan anlamıyla kullanılmadığıdır. Zira mutasavvıfların eserlerinde azimet olarak niteledikleri şeylerin büyük bir kısmının, herhangi bir fikhî konuda müçtehitlerin görüşlerinden en ihtiyatlı, en ağır/meşakkatli ve nefse en zor gelen hükmü ifade ettiği görülmektedir. Bu durum fikhî açıdan değerlendirildiğinde ortaya çıkan şey 'ihtiyata dayalı telfik' şeklinde ifade edilebilir. Mutasavvıfları böyle bir davranışa iten sebepler olarak, şer'î hükümleri uygulamada gösterdikleri azamî titizlik, fikhî konularda fakihlerin ihtilaflarından kurtulma çabaları, nefse en ağır gelen hükmün uygulanması ile takvaya daha uygun hareket edildiği düşüncesi burada zikredilebilir. Herhangi bir fikhî konuda müçtehitlerin görüşlerinden en ihtiyatlı görülen görüşün esas alınması bazı yönlerden isabetli gibi görünmekle birlikte, sadece zor ve meşakkatli oluşu esas alınarak fikhî hükümler arasından tercihte bulunmanın, fikhî açıdan en doğru görüşün seçildiği anlamına gelmediği belirtilmelidir. Bu makalede tasavvuf anlayışında var olan bu düşünce ele alınarak incelenecek ve fikhî açıdan değerlendirmelerde bulunulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Fıkıh, Tasavvuf, Azimet, Rusat, Telfik.

### Understanding of Talfiq and Azimah-Rukhsah Based on Precautionary in Applying The Fiqh Provisions in The Thought of Sufism

#### Abstract

In sufi sources, it is seen that, on acting in accordance with the principles of Shari'ah; acting with 'azimah' (determination) is preferred and avoiding 'rukhsah's (licences) is widely emphasized. This situation creates the opinion that the life of sufism is based on the 'principle of acting with azimah'. The point that draws attention here is that the concepts of azimah and rukhsah in the understanding of sufism are not used only in the meaning used in fiqh. Because, it is seen that most of the terms that the sufis describe as azimah in their books express the most cautious, the most difficult, and the hardest judgment for the nafs among the opinions of mujtahids on any fiqh issue. When this situation is evaluated from fiqh's view, what comes out as a result can be expressed as 'talfiq based on precautionary'. The reasons that push the sufis to such a behavior can be cited here as the utmost meticulousness in applying the shariah provisions, their efforts to get rid of the disagreements of the fakihis on the issues of fiqh, and the idea that it is more appropriate for taqwa by implementing the most difficult provision for the soul. Although it seems accurate in some respects to take the most prudent view from the opinions of mujtahids in any fiqh issue, it should be noted that choosing among fiqh provisions based only on the fact that it is difficult and arduous does not mean that the most correct view is chosen in terms of fiqh. In this article, this thought, in the frame of sufism concept will be discussed, examined and evaluated in terms of fiqh.

**Keywords:** Fiqh, Sufism, Azimah, Rukhsah, Talfiq.

## Giriş

Mutasavvıfların kendilerine özgü epistemolojik yaklaşımlara sahip olmaları ve çalışmalarını da genelde insanın manevi yönü üzerinde yoğunlaştırmaları ile öne çıktıkları görülmekle birlikte, bunun yanında şer'î amelî hükümleri uygulama noktasında da büyük bir dikkat ve titizlik gösterdikleri bir gerçektir. Tasavvuf yaşamında herhangi bir fikhî konuda yapılması istenilen mevcut hükümlerin farzından edebine kadar tüm ahkâmının titizlikle uygulanması esas olup, bunlardan en küçük bir edebini dahi ihmal edilmemesine özen gösterilir.

Tasavvuf ehlinin bu genel prensibine karşın, şer'î amelî konularda müçtehitlerin hükümlerinin tek ve sabit olmadığı, genel olarak ihtilafli olduğu görülür. Fakihlerin bu ihtilafları, şer'î emirlere hassasiyetle uyma amacıyla olan mutasavvıfları çeşitli çözüm yolları aramaya itmiştir. Bu duruma çözüm arayan bazı mutasavvıfların, müçtehitlerin ihtilafli olduğu konularda, en ihtiyatlı ve en zor/meşakkatli olan hükmü tercih etmek şeklinde bir çözümü dile getirdikleri görülmektedir. Bu ise ihtiyata dayalı olarak farklı müçtehitlerden ve mezheplerden fikhî hükümlerin alınarak uygulanması şeklinde bir telfikte bulunma sonucunu doğurmuştur. Mutasavvıf müfessirlerden İsmail Hakkı Bursevî'nin (ö. 1137/1725) tasavvuf yaşamına dair aktardığı şu tespit gerçekten dikkat çekicidir: “المريد من لا مذهب له. يعني يتمسك بأشق الأقوال والمذاهب من جميع المذاهب. فيتوضأ من الرعاف و الفصد و الفصد المريد من لا مذهب له. يعني يتمسك بأشق الأقوال والمذاهب من جميع المذاهب. فيتوضأ من الرعاف و الفصد و الفصد *Mürid mezhebi olmayan kişidir. Yani o, bir konudaki görüşlerin en meşakkatlisi ve bütün mezhepler içinde en zoruyla amel eder. Örneğin, burun kanaması yahut kan aldırma durumunda kendisi Şafî mezhebinden olsa bile hemen abdest almalı, kadına dokunduğu zaman da kendisi Hanefî olsa bile yine abdest almalıdır.*”<sup>1</sup> Kuşeyrî (ö. 465/1072) ve İmam Rabbanî (ö. 1034/1624) gibi önde gelen mutasavvıf âlimlerin de benzer görüşler serdettikleri görülmektedir.<sup>2</sup>

Mezheplerden hükümleri seçme konusunu bir doktrin çerçevesinde ele alan sûfî âlim ise Abdülvehhâb eş-Şa'rânî (ö. 973/1565) olup, o bütün müçtehitlerin ortaya koydukları görüşlerin temelde şeriat sınırları içerisinde olduğunu belirtmekte, fikhî konulara dair müçtehitlerin içtihadî hükümlerini uygulanması kolay ve zor oluşuna göre azimet ve ruhsat şeklinde bir gruplamaya tâbî tutmaktadır. Buna göre fakihlerce herhangi bir fikhî konuda ortaya konulmuş hükümler, kolaylık ve zorluk seviyesine göre sıralanarak kolay ve hafif olan hükümler 'tahfif', yapılması zor ve meşakkatli olan hükümler ise 'teşdîd' şeklinde ifade edilmektedir. Bu şekilde şer'î hükümlerin bir 'mîzân' üzere bulduklarını ve

<sup>1</sup> İsmail Hakkı Bursevî, *Tefsîru râhi'l-beyân* (İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h.), 2/334.

<sup>2</sup> Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 483; Ahmed b. Abdullah b. Zeynelâbidin es-Serhendî (İmam Rabbânî), *Mektûbât*, çev. M. Metin Zirek (İstanbul: İmaj Yayıncılık, 2006), 527-528.

bunun şeriatın uygulanmasında herkesin kendisine uygun olan hükmü seçme ve uygulama konusunda önemli bir işleve sahip olduğunu dile getirmektedir.<sup>3</sup>

Bu çalışmada tasavvufî düşüncede bu şekilde yer bulan farklı mezhep ve müçtehitlerin görüşlerinden en ağır ve en ihtiyatlı olanı seçmeye dayalı telfik anlayışı örnekler çerçevesinde incelenecek ve fikhî açıdan değerlendirmede bulunulacaktır.

## 1. Kavramsal Çerçeve

### 1.1. Telfik

Telfik, sözlük anlamı itibariyle “iki parçayı birbirine eklemek, iki kumaşı birbirine dikmek, süslemek vb.” anlamlara gelen “ل-ف-ق” kökünden türemiştir.<sup>4</sup> İstılahta, “taklit yoluyla, bir mesele veya amel üzerinde iki veya daha fazla mezhebin farklı hükümlerini birleştirerek tatbik etmek”<sup>5</sup> şeklinde veya “bir (amelî) hususun rükün yahut cüzlerinden birisinde iki veya daha fazla müçtehidin farklı görüşlerini birleştirerek daha önce hiçbir müçtehidin dile getirmediği sonuç elde etmek”<sup>6</sup> şeklinde tanımlanmıştır.

Kısaca bir fikhî meselede iki veya daha fazla müçtehidin farklı görüşlerini birleştirmek olan telfik, selef devrinde tatbikatta görülmüş, yani Müslümanlarca fiilen uygulanmış ve müçtehitler devri sonuna kadar da tartışma konusu olmamıştır. Telfik konusundaki tartışmalar, taklidin iyice yerleştiği hicri IV. asırdan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır.<sup>7</sup> Telfikte, bir meselenin hükmü, birden fazla mezhepten seçilen unsurlardan yararlanılarak oluşturulur.<sup>8</sup> Bu yönüyle telfik, şer’î hükümlerin yükümlülüğünden kurtulmaya çalışmak, heva ve hevese uymak, İslam’ın genel prensiplerine uymayan sonuçlara ulaşmak gibi bir takım suistimallere açık bir konudur. Bu duruma şöyle bir örnek verilebilir: Bulûğ çağına ermiş bir kadının nikah akdinin yapılabilmesi için çoğunluk fakihlere göre veli izni şart iken Hanefî mezhebinde veli izni şart değildir. Mezheplerin genelinde şahitlerin nikah sırasında hazır bulunmaları şart iken Malikî mezhebinde nikahın topluluğa duyurularak aleni kıyılması halinde şahitlerin nikah akdi sırasında hazır bulunmaları şart değildir. Yine Şafiî ve Hanefî mezheplerinde nikah akdi sırasında mehrin zikredilmesi şart değildir. İşte nikah akdi yapan tarafların, bu üç mezhebin fetvalarından kendilerince kolay olanları seçerek, veliden izinsiz, şahitsiz ve mehirsiz nikah akdi yapacak olsalar bu durumda üç mezhebin diğerlerine zıt olan aykırı hükümlerini nikah akdinde toplamış olurlar. Bu nikah her bir mezhep açısından değerlendirildiğinde, üç mezhebin üçü

<sup>3</sup> Abdulvehhab eş-Şa’rânî, *Mizânü’l-kübrâ*, çev. A. Faruk Meyan (İstanbul: Furkan Yayınevi, 1980), 30-31.

<sup>4</sup> Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab* (Kahire: Dâru’l-Meârif, ts.), “İfk”, 5/4056; *Mu’cemü’l-Vasît*, Haz: Mecmau’l-Lügati’l-Arabiyye (Mısır: Mektebetü’ş-Şurûkî’d-Devliyye, 2004), 833.

<sup>5</sup> Hayreddin Karaman, *İslam Hukukunda İctihad* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996), 211.

<sup>6</sup> Vehbe Zuhaylî, *Usûlü’l-Fıkhî’l-İslamî* (Şam: Dâru’l-Fikr, 1986), 2/1142.

<sup>7</sup> Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 220; Abdullah Kahraman, *Fıkh Usulü* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017), 420.

<sup>8</sup> Eyyüb Said Kaya, “Telfik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2011), 40/401.

nezdinde de sahih değildir ve bu şekilde akdedilen bir nikah başka hiçbir müçtehitçe de kabul edilmemiştir. Bu nedenle böyle bir telfik icmaya aykırı olarak meydana gelmiş sayılmış ve caiz görülmemiştir.<sup>9</sup>

Literatürde bir fikhî meseleye dair farklı mezhep ve müçtehitlerden görüş alma konusunda çeşitli yaklaşım tarzları olduğu görülmektedir. Buna göre telfik yapılırken, en kolay hükmün alınabileceği, en zor ve en katı olan görüşün alınması gerektiği, kişinin içtihadî görüşlerden dilediğini almada muhayyer olduğu, en yaygın olan görüşün alınmasının uygun olduğu veya aklî olanın değil rivayet yönü kuvvetli olan görüşle amel etmenin daha doğru olduğu yahut da hukûkullahı ilgilendiren konularda en hafif olanı almanın; kul hakkıyla ilgili olanlarda ise en katı olanını almanın uygun olduğu gibi farklı yaklaşımlar sıralanabilir.<sup>10</sup>

Makale sınırları içerisinde telfikin meşruiyetine dair ihtilafları ayrıntıları ile burada tartışmak mümkün değildir. Bu konuda özet olarak mutlaka tek bir müçtehidin görüşüne uyulmasının gerekliliğine dair herhangi bir bağlayıcı delil bulunmaması, sahabe ve tâbiîn uygulamalarında insanların meselelerini farklı fakihlere danışarak fetva almış olmaları ve telfiki meneden kesin bir şer'î delil olmadığından, bir sorunu çözmek amacıyla ihtiyaca binaen yapılan, dinin ruhuna ve genel prensiplerine aykırılık taşımayan telfikin geçerli olduğu görüşünün daha ağır bastığı söylenebilir. İnsanların sıkıntıya düştüğü durumlarda diğer mezheplerin kolaylıklarından yararlanma imkânının her zaman var olduğu unutulmamalıdır. Ancak bu uygulamaya şer'î bir yükümlülüğün yerine getirilmesini sağlamak için başvurulmalıdır. Zira şer'î bir hükmü devre dışı bırakmak ve yükümlülüğünden sıyrılmak amacıyla böyle bir çabanın içine girilmesi şer'î açıdan kesinlikle uygun görülmez.<sup>11</sup>

Konumuz gereği burada şu hususu belirtmeliyiz: Telfike dair usul tartışmalarının, şer'î hükümlerden en az yükümlülük getirenlerinin tercih edilmesi, yani uygulayan kişi için en kolay ve şahsi yararına en uygun olanı tercih etme anlamında “tettebbuu'r-ruhas”<sup>12</sup> kapsamında yapıldığı görülür.<sup>13</sup> Bu haliyle de ruhsatlara bağlı telfike olumsuz bir gözle bakılmasının da normal olduğu söylenebilir. Ancak bu çalışmada üzerinde durulacak telfik, bu anlayışın tam tersi yönündeki telfik uygulamasıdır. Zira mutasavvıfların farklı mezhep

<sup>9</sup> Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs el-Karâfi, *Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004), 339; Bedrüddin Muhammed b. Bahadır ez-Zerkeşi, *el-Bahru'l-muhît* (Gardaka: Dâru's-Safve, 1992), 6/322; Abdülalî b. Nizâmiddîn es-Sihâlevî el-Leknevî, *Fevâtihu'r-rahâmût fî şerhi Müsellemi's-Sübût* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002), 2/438; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 419-420.

<sup>10</sup> Vehbe Zuhaylî, “Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar”, çev. M. Nurullah Aktaş, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 405.

<sup>11</sup> Bilgi için bk. Karaman, *İslam Hukukunda İctihad*, 220; Saffet Köse, *İslam Hukukuna Giriş* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017), 214; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 420-422.

<sup>12</sup> Tettebbuu'r-ruhas, mezheplerin ve müçtehitlerin ihtilaf halinde oldukları bir konuda mevcut içtihatlardan en kolay, hafif veya bağlayıcılığı olmayan içtihadın belirlenerek onun gereği ile amel etmektir. Halit Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018), 295.

<sup>13</sup> Kaya, “Telfik”, 40/401.

ve müçtehitlerden hükümleri seçme amacı, uygulanması kolay olan hükümleri seçmek değil, bilakis ihtiyat amacıyla en ağır ve nefse en zor gelen hükümlerin tercih edilmesi şeklinde bir uygulamadır. Mutasavvıfların bu konuya dair görüşlerinin ele alınıp incelenmesi bu çalışmanın temel konularından birisini teşkil ettiğinden ileride bu konuya dair geniş açıklama yapılacaktır.

## 1.2. Azimet ve Ruhsat

Azimet kelimesi sözlükte; “kararlılık, gayret, sabır, kesin karar, yemin etmek, kesin olarak bir işi yapmayı istemek, bir şeye kesin olarak kastetmek/karar vermek vb.” anlamlara gelmektedir.<sup>14</sup> Fıkıh istilahında ise çeşitli şekillerde tanımlandığı görülmektedir. Bunlardan bazıları şöyle aktarılabilir: “Ârızî durumlarla ilgili olmayan aslî hüküm,”<sup>15</sup> “ârızî durumlara bağlı olmaksızın ibtidâen/başlangıçta konulmuş hükümler,”<sup>16</sup> “baştan konulan küllî hüküm,”<sup>17</sup> “İbadet, helal ve haram kılma yönünden yapılması üzerimize gerekli kılınan ve aslî olarak konulmuş hükümler,”<sup>18</sup> “Allah’ın vacip kılması ile kulların yapması gereken şeyler,”<sup>19</sup> “bütün mükellefler için ve her durumda uygulanmak üzere genel bir kanun olması için konulan küllî hükümler”<sup>20</sup> şeklinde tanımlamalar yapılmıştır. Tanımlardan da anlaşılacağı üzere azimet olan hüküm, belli durumlara ve belirli kişilere has olmayıp, bütün mükellefleri kapsayan genel geçerliliğe sahip hükümlerdir. Buna göre azimet, normal şartlarda her birey hakkında ve her zaman için geçerli olmak üzere konulmuş, mazeret bulunmayan hallerde bütün mükellefler için geçerli, temel ve daimî hükümler olup, İslamî hükümlerin de esasını teşkil etmektedir.<sup>21</sup>

Ruhsat ise sözlükte; “yumuşaklık, kolaylık, ucuzluk, işlerde hafifletmeye/kolaylaştırmaya izin verme, kolaylık tanıma” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>22</sup> Fıkıh usulünde ise; “kulların özürlerine binaen konulmuş hüküm,”<sup>23</sup> “aslî hüküm sebebi devam etmekle birlikte, şer’î hükmün bir özre binaen kolaylaştırma yönünde

<sup>14</sup> Ebû Nasr İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sihâhü'l-arabiyye* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990), “Azım”, 5/1985; İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, “Azım”, 4/2932; Ali b. Muhammed b. Ali el-Curcânî, *Mu'cemu't-ta'rîfât*, thk. Muhammed Sıddık Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.), “Azîme”, 126.

<sup>15</sup> Ebû Bekr Alâüddîn Muhammed b. Ahmed es-Semerkindî, *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-ukûl*, thk. Muhammed Zeki Abdü'l-Ber (Katar; y.y., 1984), 55. Yakın bir ifade ile bk. Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 2/433.

<sup>16</sup> Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsî, *Usûlü's-Serahsî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 1/117; Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü* (Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017), 151.

<sup>17</sup> Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ eş-Şâtîbî, *el-Muvâfakât*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1999), 1/301.

<sup>18</sup> Ubeydullah b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 430.

<sup>19</sup> Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ min ilmi'l-usûl*, thk. Hamza b. Zühreir Hafız (Medine: Câmiatü'l-İslâmiyye, ts.), 1/329.

<sup>20</sup> Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 109; Zekiyyüddin Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İ. Kâfi Dönmez (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 255.

<sup>21</sup> Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 265-266; Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 21; Nihat Dalgın, *Fıkıh Usulü* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 205.

<sup>22</sup> Cevherî, *Sihâh*, 3/1041; İbn Manzûr, *Lisanü'l-'Arab*, 3/1616; Curcânî, *Ta'rîfât*, 95; Ahmed b. Muhammed b. Alî el-Feyyûmî, *Misbâhu'l-münîr* (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987), 85.

<sup>23</sup> Serahsî, *Usûl*, 1/117; Buhârî, *Keşfü'l-esrâr*, 2/434; Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 152.

değiştirilmesi,”<sup>24</sup> “ârîzî bir durum nedeniyle aslî hükmü kolaylaştırma ve hafifletme yönünde değiştiren ve özür sahiplerine bir kolaylık ve genişlik sağlayan durum”<sup>25</sup> vb. şekillerde tanımlamalar yapılmıştır. Molla Hüsrev (ö. 885/1480) ruhsatı; “Kulların özürlerine binaen kendilerine bir sühûlet ve müsaade olmak üzere ikinci derecede meşru kılınan şeydir”<sup>26</sup> şeklinde tanımlamaktadır. Görüldüğü üzere, çeşitli özürler nedeniyle uygulanması zor, ağır ve meşakkatli veya imkansız olan bir hükmün yerini alan ve ona göre daha kolay ve hafif olan hüküm ruhsat olarak ifade edilmektedir.<sup>27</sup> Ruhsat tanımlarında farklı yönler öne çıkarılarak vurgulanmış olsa da, bir özür yahut zaruretten dolayı, fiilde zorluktan kolaylığa doğru meydana gelen değişiklik olduğu konusunda fikir birliği olduğu görülmektedir.<sup>28</sup>

Fıkıhta ruhsat genel anlamıyla azimet hükmünün bir mazeret sebebiyle yapılamaması durumunda devreye giren geçici hükmü ifade ettiğinden, ruhsat hükümleri olağan dışı veya olağanüstü durumlar için öngörülen, azimet hükümlerine nispetle ârîzî ve istisnaî olan hükümler olarak nitelenmişlerdir.<sup>29</sup> Ruhsat, ekseri hallerde aslî hükmü, mecburiyet derecesinden mubahlık derecesine, bazen de nedb veya vücûb derecesine nakleder.<sup>30</sup> Fıkıhta ruhsatın ‘haramı işleme ruhsatı’ ve ‘vacibi terketme ruhsatı’ şeklinde çeşitli türleri bulunmaktadır.<sup>31</sup> Bunun yanında ruhsat türlerinin içeriği benzer olmakla birlikte hükmü esas alınarak; vacip, mendub, mubah ve hilâf-ı evlâ şeklinde gruplamaya gidildiği de görülmektedir.<sup>32</sup>

Burada konu hakkında ileride yapacağımız karşılaştırma ve değerlendirmelere esas olması bakımından fıkhıdaki azimet ve ruhsat kavramlarına dair bilgileri genel hatları ile aktardık. Tasavvufta dile getirilen azimet ve ruhsat anlayışına dair açıklama ve değerlendirme ise konuya dair ayrı başlık altında ele alınacaktır.

<sup>24</sup> Hafız Senâullah Zâhidî, *Telhîsü'l-usûl* (Kuveyt: Merkezü Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994), 29.

<sup>25</sup> Semerkandî, *Mîzânü'l-usûl*, 55.

<sup>26</sup> Muhammed b. Feramuz Molla Hüsrev, *Mir'âtü'l-usûl fi şerh-i Mirkâtî'l-Vüsûl*, çev. Haydar Sadıkoğlu (İstanbul: Özgü Yayınevi, 2014), 374.

<sup>27</sup> Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 92.

<sup>28</sup> Muhammed et-Tâhir b. Âşûr, *İslam Hukuk Felsefesi*, çev. Vecdi Akyüz - Mehmet Erdoğan (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 172-173.

<sup>29</sup> Apaydın, *İslam Hukuk Usulü*, 152.

<sup>30</sup> Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 266.

<sup>31</sup> **Haramı işlem ruhsatı**, zaruret veya zaruret derecesine ulaşan ihtiyaç nedeniyle kişinin, bir haram fiil işlemesinin mubah hale dönüşmesidir. Örneğin öldürülme yahut bir uzvun kaybedilmesi tehdidi ile karşı karşıya kalınması halinde, dinen haramlığı kesin olan bir şeyin yenilip içilmesi buna örnektir. Böylesi bir durumda kişi, canını veya bir uzvunu kaybetmekten kesin endişe duyarsa, ruhsata göre amel etmesi zorunlu olmaktadır. **Vacibi terk etme ruhsatı** ise, mükellef için bir vacibin edası normal meşakkatin üzerinde ek meşakkat getiriyorsa, bu duruma maruz kalan mükellefin o vacibi terk etmesidir. Örneğin hasta ve yolcuların farz olan ramazan orucunu tutmayıp, sonraki bir zamanda kaza etmeleri gibi. Bu tür ruhsatta, azimete göre hareket etmek ciddi bir sıkıntıya sebep olmayacaksa azimete göre amel etmek evlâ görülmüştür. Ancak azimete göre hareket etmek, bir zararın doğmasına sebep olacaksa, bu durumda azimete göre hareket etmek caiz olmayıp, ruhsata göre davranılması vacip olur. Geniş bilgi için bk. Şaban, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, 256-258; Kahraman, *Fıkıh Usulü*, 266-267; Dalgın, *Fıkıh Usulü*, 205-206.

<sup>32</sup> Geniş bilgi için bk. Zuhaylî, *Usûlü'l-Fıkhi'l-İslâmî*, 1/111-112.

## 2. Tasavvufî Anlayışta Hükümleri Tercihle İhtiyata Bağlı Telfik

Tasavvufî düşüncenin en önemli ilkelerinden birisi 'ihtiyat' ilkesidir. İhtiyat ilkesi, mutasavvıfların fikhî-amelî yaşantılarını belirleyen en temel esaslardandır.<sup>33</sup> Mutasavvıfların, müçtehitlerin farklı içtihadî görüşleri arasından tercihte bulunurken ihtiyat ilkesinin gözetilmesine oldukça önem verdikleri görüldüğünden ihtiyata burada kısaca değinmek konumuz açısından yerinde olacaktır.

İhtiyat; "İştibaha (şüpheyeye) konu olan meselelerde mükellefin, farz veya mendubun lehinde, haram veya mekruhun da aleyhinde olmak üzere, hükümlerin delillerini kuşatıcı ve sorumluluktan kesin çıkmasını sağlayıcı tarzda yapmak veya yapmamak şeklinde tutum sergilemesi"<sup>34</sup> şeklinde tanımlanmıştır. Görüldüğü üzere ihtiyatta, şüpheli durumdan korunmak ve şüpheyi gidermek temel amaç konumundadır. Tanımda her ne kadar haram olma ihtimali olan bir şeyden sakınma vurgulanmış olsa da, vacip olma ihtimali olan bir yükümlülüğün terkedilmesi durumuna düşülmemesi de ihtiyatın diğer veçhesidir. Buna göre ihtiyat için yapılan, "nehyedilmiş olma ihtimali olan bir şeyi yapmaktan ve emredilmiş olma ihtimali olan bir şeyi terk etmiş olmaktan sakınmak"<sup>35</sup> şeklindeki tanımının daha kapsayıcı olduğu söylenebilir. Bu tanıma göre ihtiyat, bazen terk etme bazen de yerine getirmek şeklinde gerçekleşmektedir.<sup>36</sup> Ayrıca bu tanımın mutasavvıfların ihtiyat anlayışına daha uygun olduğu da ifade edilebilir.

İhtiyatın, fıkıh literatüründe ihtilafları asgariye indirecek ve bir anlamda ihtilaflar arasında uzlaşma sağlayabilecek bir fonksiyonunun bulunduğu da görülmektedir. Zira fıkıhta yer alan ve 'el-huruc mine'l-hilaf' şeklinde dile getirilen prensip, ihtilaftan kurtulmayı amaçlamakta ve temel olarak da ihtiyat ilkesini esas almaktadır. Bu prensip ile herhangi bir meselede, delile dayalı farklı görüşler varsa bu durumda karşı görüşün de dikkate alınıp, uygulamada onun da gözetilmesi gerektiği veya o görüşle amel etmenin bazen daha uygun olacağı dile getirilir. Böylece iştibah ya da ihtilaf vâkî olan konularda mükellefin mümkün olan azami düzeyde görevini eksiksiz yerine getirmesi ve manevi sorumluluktan kesin olarak kurtulması sağlanmış olur. Örneğin, bir şeyin caiz olduğu kanaatini taşıyan bir kişinin, içtihat ehli başka bir âlimin o şeyin haram olduğu kanaatinde olduğunu öğrendiğinde, o işi yapmaktan uzak durması bu prensip gereğidir. Cevazına inandığı bir işin başka bir müçtehit nezdinde farz olduğunu öğrendiğinde ise o işi mutlaka yapması da bu duruma bir örnektir. Böylece ilk söylenen durumda, her ne kadar kendine göre mubah olsa da başka bir içtihat haram olduğunu öğrendiği davranışı terk ederek harama düşme riskinden, ikinci durumda ise kendisine göre mübah olan ama vacip olma ihtimali de

<sup>33</sup> Ebu Nasr et-Tûsî es-Serrâc, *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*, çev. H. Kamil Yılmaz (İstanbul: Erkam Yayınları, 2016), 12.

<sup>34</sup> Ali İhsan Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi* (Ankara: Fecr Yayınları, 2009), 24.

<sup>35</sup> Münîb b. Mahmud Şâkir, *el-Amel bi'l-ihityât fi'l-fikhi'l-İslâmî* (Riyad: Dâru'n-Nefâis, 1998), 48.

<sup>36</sup> Şâkir, *el-Amel bi'l-ihityât fi'l-fikhi'l-İslâmî*, 48.



bulunan bir ameli yapmak suretiyle vacibi terk etmiş konumuna düşme riskinden kurtulmuş olmaktadır ki, bu da ihtilaflı meseleden kurtulmak anlamına gelmektedir. Bir başka deyişle ihtiyatlı davranılarak, ihtilaflar uzlaştırılmış olmaktadır.<sup>37</sup>

İhtilaf söz konusu olan fikhî meselelerde tasavvuf ehlinin de açıklanan bu hareket tarzına benzer şekilde, müçtehitlerin farklı görüşlerini cem ederek yani genel olarak bütün görüşleri gözeterek amel etmeye çalıştıkları ve imkan ölçüsünde böyle davranılmasını önemle tavsiye ettikleri görülmektedir. Müçtehitlerin görüşlerinden ihtiyata en uygun olanlarla amel edilmesine dair, müridin mezhebi olmayacağı ve amelî konularda bütün mezhepler içinden ihtiyata en uygun olan ve en ağır hüküm ile amel edilmesine dair bir örneği daha önce aktarmıştık. Bu konuda benzer düşünceyi Kuşeyrî de şu şekilde dile getirmektedir: "*Mürî, Allah ile arasındaki akidesini sağlamlaştırdıktan sonra şeriatla ilgili ilimleri tahsil etmek ona vacip olur. Kendisi bu bilgileri araştırarak veya yetkili âlimlerden sorarak farzları eda etmeye yetecek kadar öğrenir. Eğer zahir ulemasının fetvası muhtelif olursa mürit, ihtiyata en uygun görüşe göre amel eder, böylece ihtilaftan kurtulmayı gaye edinir. Çünkü şeriatdaki ruhsatlar (kolay hükümler) zayıf olanlar ve iş-güç sahipleri içindir. Sufilerin ise Hak Teâlâ'nın hukukuna riayetten başka meşguliyetleri yoktur. Bunun için derviş, hakikat ve azimet derecesinden şeriatın ruhsatları ile amel etme derecesine düştü mü Allah Teâlâ ile akdini feshetmiş olur.*"<sup>38</sup>

İmam Rabbanî de bu konuda şu görüşleri zikretmektedir: Mukallidin, Kitap ve sünnetten müçtehitlerin çıkarmış olduğu hükümlere aykırı hükümler çıkarması ve kendi çıkardığı bu hükümlere göre amel etmesi caiz değildir. Her mukallit, tâbî olduğu müçtehidin mezhebinde muhtar olan hükümlere uymalı, bidatlerden sakınmalı ve azimet ile amel etmelidir. İmkân ölçüsünde müçtehitlerin görüşlerini cem etmeye çalışmalıdır. Böylece müçtehitlerin sözbirliğine uyulmuş olur. Mesela İmam Şâfiî (ö. 204/819), abdest alırken niyeti şart koşturmuştur. Bundan dolayı niyetsiz abdest alınmamalıdır. Aynı şekilde abdest azalarını yıkarken sırayı gözetmeyi de farz olarak görmüştür. Bu nedenle bu tertibe de riayet etmek gerekir. İmam Mâlik (ö. 179/795) ise, abdest uzuvlarını yıkarken ovmayı farz görmüştür. Buna göre azalar yıkanırken mutlaka ovulmalıdır. Ayrıca erkeğin elinin yabancı kadına ve kendi cinsel organına dokunması halinde abdestin bozulacağı diğer mezhep imamlarınca ifade edilmiştir. O halde bunlardan birine dokununca, yine abdest yenilenmelidir. Diğer ihtilaflı hükümler de buna kıyas edilmelidir.<sup>39</sup>

Fıkıhta da ihtiyat esasının özellikle gözetilmesinin istendiği yerler vardır. Örneğin arkasında farklı mezheplerden insanların namaz kıldığı cami imamlarının abdest alma ve namazın kılınması konusunda her mezhebin uygulamaları hakkında bilgi sahibi olması ve

<sup>37</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 23.

<sup>38</sup> Kuşeyrî, *Kuşeyrî Risâlesi*, 483.

<sup>39</sup> Serhendî, *Mektûbât*, 527-528.

ihtilaflı durumlardan sakınması istenmiştir. Buna göre Şafî mezhebinden olan bir imamın bir yerinden kan çıkması halinde abdest alması gibi diğer mezheplerin hükümlerini ihtiyaten gözetmesinin gerekliliği dile getirilmiştir.<sup>40</sup> Ancak yukarıda mutasavvıflardan aktardığımız örneklerde ise ihtiyatı gözetmenin bundan biraz daha ileri düzeyde olduğu görülmektedir. Zira amelî meselelerdeki ihtilaflı durumların genelinde farklı mezheplerin görüşlerinin gözetilmesi, bu konuda tamamen ihtiyat esaslı hareket edilmesi, en evlâ ve en garanti olanı yapmak adına mümkün olan ölçülerde bütün müçtehitlerin görüşlerinden seçimde bulunulması istenmektedir. Buna göre bir âlimin yapılmasını gerekli gördüğü bir şey, kişinin tâbî olduğu kendi mezhebinde gerekli görülüyor olsa da, ihtiyata binaen bu yerine getirilmeli, kendi mezhebinde mubah olan bir davranış başka bir mezhepte sakıncalı görülümüşse yine ihtiyaten ondan kaçınılmalıdır. Bu şekilde bir telfik anlayışı, tasavvuf kültüründe var olan takvaya en uygun olanı yapma, şüpheden tamamen kurtulma ve şer'î mükellefiyetleri eksiksiz yerine getirme çabasının bir sonucu olsa gerektir. Böyle davranılmakla haramlığı şüpheli şeylerden kaçınarak, onun haram olma ihtimali karşısında harama düşmekten kurtulmuş olunurken; vücûbiyete ihtimali olan bir durum da ise, o mutlaka yerine getirilmek suretiyle bir vacibi terk etmiş durumuna düşmekten kurtulmuş olmaktadır. Ayrıca takvaya da en uygun olan yapılmış ve böylece şer'î hükümleri uygulama konusunda büyük bir dikkat de gösterilmiş olmaktadır.

Tasavvufta ihtiyat konusunda dikkat çeken bir diğer durum ise bazı mutasavvıfların, ihtiyat anlayışını genel olarak fikhî açıdan caiz görülmeyen ihtiyat türüne kadar vardırıdıklarına şahit olunmasıdır. Meşru olmayan ihtiyat, dinî bakımdan bir temeli olmayan, Kur'an ve sünnetin genel prensiplerine aykırılık teşkil eden ve çoğu zaman da dinî bakımdan kınanmayı hak eden ihtiyatî davranıştır. Genelde vesvese, vehim ve boş kuruntulardan kaynaklanan bu şekildeki davranışlar Kur'an ve sünnetin emir ve öğütlerine aykırılık teşkil ettiğinden yasaklanmış ve doğru görülmemiştir. Çünkü bu tür davranışlar insanı israfa veya gereksiz külfetlere ve sıkıntılara sürükler. Örneğin bir insanın abdest alırken vesvese ederek azaları üçten fazla yıkamayı adet haline getirmesi yahut namazın kılınışında bir hata veya eksiklik yapmış olabileceği kuruntusuna kapılıp, kıldığı her namazın peşinden sehiv secdesi yapması ya da kıldığı namazları hatalı veya eksik kıldığı vesvesesine kapılıp tekrar tekrar kılması veya kaza etmesi bu duruma bir örnektir.<sup>41</sup> Bu konuda mutasavvıfların dile getirdiği bir örnek şu şekilde verilebilir: "*Vefat etmek üzere olan bir kişi, -mükellef olduktan sonraki tüm namazlarını kılmış olsa bile- buluş çağından sonraki bütün namazlarının iskatını vasiyet etmesi en evlâ olanıdır. Çünkü namazların rükünlerinde noksanlık ve fesat ihtimali vardır.*"<sup>42</sup> Görüldüğü üzere bu konuda ihtiyata uyma adına aşırılığa kaçılmakta ve hem dinin temel prensiplerine uymayan hem de insanları

<sup>40</sup> *Fetâva'l-Hindiyye (Fetâva'l-Alemgiriyye)* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/93.

<sup>41</sup> Bu konuda geniş bilgi için bk. Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 61-62, 81-82, 240-257.

<sup>42</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 3/500.

yaptığı ibadetler konusunda kuruntu, şüphe ve vesveseye sevk edecek bir sonuç tavsiye edilmektedir. Bu sebeptendir ki ihtiyat konusunda şu tutum özellikle vurgulanmıştır: İhtiyatın en önemli sebebi olan şüphe, şayet kuvvetli ise ihtiyat yoluna gidilmelidir. Aksi halde insanın aklına takılan her mücerret şüpheye itibar edilerek ihtiyat yapılacak olursa bu, başı sonu belli olmayan ve mükellefi nereye sürükleyeceği kestirilemeyen durumlara yol açar ki, dinî hükümlerde bu tür yollara hiçbir zaman imkân verilmemiştir.<sup>43</sup>

### 3. Tasavvufta Azimet ve Ruhsat Anlayışı

Fıkıhta azimet ve ruhsat kavramlarının ifade ettiği anlama daha önce değinilmişti. Bu başlık altında ise fıkıh literatüründe yaygın olarak kullanıma sahip olan genel geçer hükümler anlamındaki azimet ile zaruretlere dayalı kolaylaştırma sağlama anlamındaki ruhsat kavramından farklı olarak, tasavvufî düşüncede var olan azimet ve ruhsat anlayışına değinilecektir. Genel olarak söylemek gerekirse tasavvuf anlayışında azimet ve ruhsat kavramlarının kullanıldığı anlamlar iki grupta toplanabilir: 1- Fikhî meselelerde içtihadî hükümlerden daha ağır/meşakkatli olanının azimet, hafif olanın ise ruhsat olarak nitelenmesi. 2- Bir konuda tasavvuf yaşamında daha evlâ görülenin azimet, yapılması şer'an caiz olmakla birlikte kaçınılmasının tercih edildiği şeylerin ise ruhsat olarak nitelenmesi. Buna göre tasavvuf kaynaklarında azimet ve ruhsat olarak nitelenen şeylerin ifade ettiği anlam, fıkıh usulündeki azimet ve ruhsat kavramlarının anlamlarını içermekle birlikte bunun yanında farklı anlamlara da sahip olduğu görülmektedir.

Biraz sonra geniş şekilde açıklanacak olan tasavvuf anlayışındaki herhangi bir fikhî konuda müçtehitlerin görüşlerinden en zor ve meşakkatli olanının azimet kabul edilmesi ve bunun uygulamaya esas alınması, buna karşın konuya dair görüşlerden en kolay olanın ise ruhsat olarak görülüp bundan kaçınılmak istenmesi şeklindeki anlayışa benzer bir mantığın fıkıhçılarca tettebbuu'r-ruhas konusuna dair tartışmalarda dile getirildiğini belirtmek gerekir. Zira bu konuda ruhsat kavramının anlamına dair şu ifadede bu düşüncenin ipuçları görülmektedir: Ruhsat fıkıhta, kolaylık ve kolaylaştırma prensibi anlamıyla kullanılır. Fıkıhın temel küllî kaidelerinden olan; "*Meşakkat teysiri celbeder.*"<sup>44</sup> ilkesi bu prensibi ifade eder. Yine şer'an muteber sayılan özürlerine binaen, mükelleflere hükümlerde kolaylık sağlanması bu kapsamda ruhsat olarak nitelenir. Ruhsat bu manasıyla azimetin karşılığı olup, fıkıh usulündeki istilahî kullanımında bu manayı ifade eder. Bunların yanında kişinin fıkıh mezheplerinin farklı içtihatları arasından kendine en kolay geleni seçmesi şeklindeki telfik uygulamasında da en kolay hükümler ruhsat olarak nitelenmektedir.<sup>45</sup> İşte bu son kısımda ifade edilen ruhsat kavramının tasavvuf literatüründe yer alan azimet ve ruhsat

<sup>43</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*, 266.

<sup>44</sup> Mecelle, md. 17.

<sup>45</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "er-Ruhsatü ve Tettebbuu'r-Ruhas fi'l-Fıkhî'l-İslâmî," *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî* 8 (Cidde: 1994), 247-248; İbrahim Kâfi Dönmez, "Ruhsat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 37/207.

anlayışına işaret ettiği düşünülebilir. Buna göre, herhangi bir konuda müçtehitlerin içtihatları içinden daha kolay ve uygulanması hafif olanı ruhsat olarak isimlendirilmektedir. Bu türde ruhsatın, usuldeki özre dayalı ruhsatla bir alakası bulunmadığı belirtilmiştir.<sup>46</sup>

Bu açıklamalara göre bir konudaki içtihatlardan en hafif ve kolay olanı ruhsat olarak görülünce, buna karşın en zor ve meşakkatli olan içtihadî hükümler ise azimet konumunda olmaktadır. İşte bu manada azimet ve ruhsat şeklindeki kullanımın tasavvufî anlayışta oldukça sıklıkla zikredildiği görülmektedir. Azimet ve ruhsatın tasavvufî literatürde bu şekilde kullanımının en belirgin olarak görüldüğü eser, Abdülvehhab Şa'rânî'nin (ö. 973/1565) "Mizânü'l-Kübra" adlı eseridir. Şa'rânî, usulde geçerli olan zarurete ve meşakkate bağlı ruhsat anlayışından ayrı olarak, âlimlerin fikhî meselelerdeki görüşlerinde kuvvetli ve hafif iki merteye bulunduğunu, görüşlerden kuvvetli ile kastedilenin daha zor/ağır olanın olduğunu ve bunun da azimeti ifade ettiğini; görüşlerden hafif olanın ise yapılması kolay olan olup, bunun da ruhsatı ifade ettiğini belirtir.<sup>47</sup> Şa'rânî bu anlayışın, fıkıh usulünde yer alan azimet ve ruhsat ile farkını şöyle açıklamaktadır:

"Bizim nezdimizde azimet ve ruhsat ile kastedilen, teşdîd ve tahfîf anlamlarıdır. Yoksa usul âlimlerinin kitaplarında ifade ettikleri azimet ve ruhsat değildir. Bizim hafif derecesine ruhsat dememiz, karşısındaki kuvvetliye veya daha efdal olana göredir. Yoksa bir işi yapmaktan aciz olan bir mükellef, şer'an zaten takatinin üstünde olan bir işi yapmakla teklif olunamaz. Takatinin üstündeki ile teklif olunamayınca, o kişi için ruhsatı işlemek, kuvvetlinin azimeti yapması gibi vacip olur."<sup>48</sup>

Görüldüğü üzere Şa'rânî, müçtehitlerin içtihat yaparak ortaya koydukları hükümlerden; en ağır ve en ihtiyatlı görüleni "teşdîd" şeklinde isimlendirmekte ve bunun azimeti ifade ettiği söylemekte; en hafif olanını ise "tahfîf" şeklinde niteleyerek bunun da ruhsatı ifade ettiğini dile getirmektedir. O, yapabilenin bu hükümlerden en üst seviyede olanı yerine getirip, ruhsat derecesinde olana düşmemesi gerektiğini de vurgulamaktadır. Şa'rânî de dikkat çeken bir diğer yön ise, bu şekilde müçtehitlerin görüşleri arasında tercihte bulunup, en meşakkatli ve en ihtiyatlı olanı almak şeklindeki uygulamayı, fıkıhın bütün konularına uygulamış olmasıdır.

Bu düşünce temellendirilirken; "Ümmetimin ihtilafı rahmettir."<sup>49</sup> hadisinden hareket edilmiş, müçtehitlerin ihtilafının alîm ve hakîm olan Allah'ın tedbirinden meydana geldiği, Allah'ın, kulları için en iyi olanın mezheplere ayrılmak olduğunu bildiğinden,

<sup>46</sup> Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 295.

<sup>47</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 30.

<sup>48</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 31.

<sup>49</sup> İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdîs alâ elsineti'n-nâs* (Kahire: Mektebetü Kudüs, 1351(h). 1/64-65. Bu rivayet, hem Kütüb-ü Tis'a'da hem üçüncü yüzyılda yazılmış olan temel hadis kitaplarında yer almaması, yer aldığı bir kısım kaynaklarda ise senedinin bulunmadığı gerekçesiyle eleştirilene uğramıştır. Bu konuda geniş bilgi için bk. Ali Toksarı, "İslam'da İhtilafın Yeri", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 285-320.

ezelden bunu bu şekilde takdir ettiği, aksi halde bütün Müslümanların tek bir görüş üzere olmaya zorlanmış olacağı dile getirilmiştir. Bunun yanında; “*Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin!*” diye Nûh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrâhim’e, Mûsâ’ya ve İsâ’ya emrettiğini size de din kıldı.”<sup>50</sup> ayetinin dinin asıllarında yani itikadî konularda ihtilafı yasakladığı da belirtilmiştir.<sup>51</sup> Şa’rânî, şeriatın sahibinin ve mezhep imamlarının sözlerinde, görünüşte birbirine uymaz gibi görünen her şeyin, aslında teşdîd-tahfif mertebelerine hamledilmesi gerektiğini, çünkü şeriatın sahibinin sözlerinde tenâkuz/birbiriyle çelişme olmasının mümkün olmayacağını; aynı şekilde cahillik ve inat gözüyle değil, ilim ve insaf gözüyle bakıldığında mezhep imamlarının sözlerinin de böyle olduğunun görüleceğini belirtir. Hz. Peygamber’in kendisine sorulan bazı sorulara, muhataplarına göre farklı cevaplar vermesinin de muhatapların buldukları duruma ve yine bu mertebelere göre değiştiğini ifade etmektedir.<sup>52</sup> Bu anlayışa göre bir konuya dair fikhî hükümlerden daha garanti ve daha ağır/meşakkatli görülen fetva azimet; daha hafif olan fetva ise ruhsat olarak nitelenir ve müçtehitlerin bir konu hakkındaki bütün görüşleri bu iki mertebe (azimet-ruhsat) arasında yer alır. Bu görüşler ister aynı mezhebe mensup müçtehitlerin görüşleri olsun, ister farklı mezheplerdeki müçtehitlerin görüşleri olsun durum yine aynıdır. Uygulanacak fetva konusunda evlâ olan çoğunlukla teşdîd (azimet) mertebesi olup; hilâf-ı evlâ ise ekseriya tahfif (ruhsat) mertebesidir. Ancak yine de bir müçtehidin teşdîd (azimet) olarak ortaya koyduğu şeyin bütün insanlara emredilmesi yahut tahfif olarak ortaya koyduğu hükmün herkese emredilmesinden kaçınılması gerekir. Çünkü şeriat, teşdîd ve tahfif olmak üzere iki mertebe şeklinde olup, şayet şeriat bir mertebeye göre gelmiş olsaydı, yani ya sadece tahfif yahut sadece teşdîd üzere bulunsaydı idi, bu ümmet için büyük bir meşakkat olurdu. Hz. Peygamber’in şeriatı itidal üzere olduğundan, bir kimse için meşakkatin oluştuğu durumda onun için hafif olan başka bir hüküm de bulunur. Bu ya bir hadis, ya bir başka imamın kavli, ya da aynı mezhep içinden mercuh başka bir kavildir.<sup>53</sup> Tahfif ve teşdîd mertebelerinin her ikisinde yer alan hükümler için bunları yapmaya uygun insanlar vardır. Ancak meşakkatli olan yani azimet sayılan derecesine yükselmek de, belli şartlarla ruhsat mertebesine inmek de caiz olmakla birlikte, ruhsat seviyesine inmek ancak hissen ve şer’an diğerinin yapılamadığı zaman olmalıdır.<sup>54</sup>

Şa’rânî’nin bu doktrinini temellendirirken tasavvufî argümanları da kullandığı görülmektedir. Buna göre kendisi tasavvuf yolunda ilerleyip şeriatın membanı kalp gözü müşahede ettiğini, ondan her müçtehit için ayrılan bir dal, bir yol olduğunu gördüğünü, bunların her birinin içtihadında zan ve tahminle değil, keşf ve yakîn ile isabetli olduğunu ve şeriata göre bir mezhebin diğerinden evlâ olmadığını, bilakis bunların bir el ayasına bağlı

<sup>50</sup> eş-Şûra 42/13.

<sup>51</sup> Şa’rânî, *Mizânü’l-kübrâ*, 31.

<sup>52</sup> Şa’rânî, *Mizânü’l-kübrâ*, 39-41.

<sup>53</sup> Şa’rânî, *Mizânü’l-kübrâ*, 50-58.

<sup>54</sup> Şa’rânî, *Mizânü’l-kübrâ*, 34-36.

parmaklar gibi şeriatla bitişik olduğunu müşahede ettiğini belirtmektedir.<sup>55</sup> Bu durumda müçtehitlerce ortaya konmuş olan bütün hükümler, şeriatın ilk membana bağlı olup, onların hiçbirisi şeriatın dışında değildir. Bu tıpkı bir balık ağı gibidir. O ağın ilk gözü şeriatın membaı, ona bağlı olarak genişleyen ve çoğalan diğer gözler ise müçtehitlerin sözleridir. Böylece, bütün müçtehitlerin görüşleri birbirinden farklı da olsa, musîb oldukları ortaya çıkar. Bu nedenle; “İsabet eden birdir, diğerleri hatalıdır.” diyenlerin nedameti ne büyüktür. Âlimlerin bütün kavilleri korunmalı, her birinin hafif veya kuvvetli iki mertebe arasında bulunduğu bilinmelidir. Asla bir müçtehide hata etti denilmemelidir. Zira müçtehitlerce yapılan istinbat/hüküm çıkarma işlemi, şeriatın sahibince yapılmış teşrî gibidir.<sup>56</sup> “Ümmetimin ihtilafı rahmettir.”<sup>57</sup> ve “Ashabım yıldızlar gibidir, hangisine uyarsanız kurtulursunuz.”<sup>58</sup> hadisleri, hangi imama uyulursa uyulsun onların hepsinin hidayet üzere olduklarını vurgular. Şayet imamlardan birisi musîb diğerleri hatalı olsa idi, onlara uyanlar kesinlikle hidayete ulaşamazlardı. Bu yüzden imamlardan birisi hakikatte hatalı olsa, onların ihtilafı nasıl rahmet olurdu?<sup>59</sup> Şeriatlarında farklılık olsa da, bütün peygamberlerin getirdiklerine iman etmenin gerekliliği konusunda görüş birliği vardır. Çünkü farklılık ve ayrılıklarına rağmen hepsi haktır. Alimlerin ihtilaflarında da durum aynıdır. Bütün alimlerin görüşleri, şeriat kaynağından alınmış olup, hepsi tahfif ve teşdîd yönleriyle şeriatın iki mertebesi arasında yer almıştır.<sup>60</sup> Görüldüğü üzere o, bu açıklamaları ile içtihatla bulunan her müçtehidin isabet ettiği/doğruyu tutturduğu tezini savunan usulcülerin (musavvibe)<sup>61</sup> görüşünü kabul ettiğini ortaya koymakta, ayrıca bu yaklaşımını da tasavvufi bilgi kaynakları ile temellendirmeye çalışmaktadır.

Şa'rânî, bir kısım hadislerin de tahfif ve teşdîd yönüne hamledilerek değerlendirilmesi gerektiği şeklinde görüşler de serdetmektedir. Örneğin Hz. Peygamber'in bir abdest ile beş vakit namazı eda ettiğini bildiren hadis<sup>62</sup> ile her namaz için ayrı ayrı abdest aldığı bildiren hadisler<sup>63</sup> ele alındığında, birincisi tahfif mertebesini ifade ederken, ikinci hadis ile amel ise Hz. Peygamber'e uymada teşdîd mertebesini ifade etmektedir.<sup>64</sup> Burada ümmetten zorluk ve sıkıntının giderilmesi için bir abdestle birçok farz namazı kılmak câiz kılınmış olsa da, sûfiyenin azimet sahibi olmaları nedeniyle avama ait bu ruhsatlar yerine, kendileri için en üstün ve en evlâ olana sarılmaları ve her vakit için ayrı abdest almayı tercih

<sup>55</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 41.

<sup>56</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 55, 57-58.

<sup>57</sup> Aclûnî, *Keşfü'l-hafâ*, 1/64-65.

<sup>58</sup> Müttekî b. Hüsamettin el-Hindî, *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*, (Beirut: Müessesetü 'r-Risâle, 1985), 1/198-199.

<sup>59</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 71.

<sup>60</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 67.

<sup>61</sup> Bilgi için bk. Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2000), 21/440-441.

<sup>62</sup> Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Sahîhu Müslim* (Riyad: Dâru Tayyibe, 2006), “Taharet”, 25.

<sup>63</sup> Ebû Abdillah Muhammed b. İsmail b. İbrahim el-Buhârî, *Sahîhi Buhârî* (Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), “Vudû”, 54.

<sup>64</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 125.

etmeleri istenmiştir.<sup>65</sup> Yine yatsı namazının gecenin ilk üçte birinde veya gece yarısından önce kılınmasına dair hadisler ile ikinci fecre kadar kılınabileceğine dair hadisin durumu da aynı olup, birinci durum teşdîd yani azimet; ikinci hadisin hükmü ise tahfif yani ruhsat olmaktadır.<sup>66</sup>

Müçtehitlerin görüşleri konusunda daha meşakkatli ve daha ihtiyatlı olanın azimet olarak, daha kolay ve hafif görülenin ise ruhsat olarak görülmesi konusunda şu örnekleri verebiliriz: Beş vakit namazın cemaatle kılınması –cemaati engelleyen bir manî yoksa- Hanbelî mezhebine göre vacip/farz olarak görülmüştür.<sup>67</sup> Onlar bu konuda; “*Kim müezzinin ezanını duyup da namaza gitmesine mâni bir özrü yok iken, -bu arada sahabîler “özür nedir?” diye sorduğunda Hz. Peygamber: “Korku veya hastalıktır” karşılığını vermiştir- kıldığı namaz kabul olunmaz.*”<sup>68</sup> hadisi ile Hz. Peygamber’in, cemaate gelmeyenlerin evlerini yakmak istediği yönündeki hadisi<sup>69</sup> ve Ümmü Mektûm’un âmâ oluşu nedeniyle cemaate katılmama konusundaki izin talebi sonrası, Hz. Peygamber’in; “*Ezanı duyuyorsan sana ruhsat bulamıyorum.*”<sup>70</sup> buyurmasını esas almışlardır.<sup>71</sup> Bu fetva bu konudaki en üst fetva olduğundan teşdîd yani azimet kabul edilmiş ve imkan dahilinde ise tasavvuf ehlinin vakit namazlarını mutlaka cemaatle kılınmaları istenmiştir.<sup>72</sup>

Burada aktarılabilecek bir diğer örnek ise; İmam Şâfiî’nin; “*أَوْ لَأَمْسَنْتُمْ اللَّيْسَاءُ* veya *kadınlara dokunmuşsanız.*”<sup>73</sup> ayetine binaen, eliyle bir kadına dokunanın abdestinin bozulacağına dair fetvasının bu konuda azimet olduğu, zira ayetin mutlak olarak zahirî anlamında dokunmanın yer aldığı belirtilmesidir.<sup>74</sup> Bu konuda erkeğin, mahremi olmayan kadına dokunması halinde abdestinin bozulmasına dair görüş teşdîd, bozulmayacağına dair görüş ise tahfif olarak görülmüş; azimet sayılan fetva olan, bozulmasına dair hükümlerle amel edilmesi gerektiği vurgulanmış, hatta dokunulananın acûze veya kız çocuğu dahi olsa abdestin bozulacağına dair Davud ez-Zahîri’den (ö. 270/884)

<sup>65</sup> Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed es-Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)*, çev. Dilaver Selvi (İstanbul: Semerkant Yayınları, 2010), 484.

<sup>66</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 128. Fıkıh ekolleri arasında yatsı namazının vakti konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür: Ebû Hanîfe, gece yarısına kadar tehir edilebileceğini söylerken, ondan sonrasını hoş görmemekle birlikte caiz görmüş, diğer mezhep imamları ise gecenin üçte birine kadar kılınması gerektiğini ifade etmişlerdir. Ancak Hanefî ve Şafîî mezheplerinde genel kanaat, yatsı namazının idrak vaktinin fecre kadar sürdüğü; Malikî, Hanbelî, Caferî ve Zahirî mezheplerinde ise gece yarısına kadar sürdüğü şeklindedir. Konu ile ilgili geniş bilgi için bakınız; Taha Nas, “Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı”, *Diyanet İlmî Dergi* 50/3 (2014), 9-30.

<sup>67</sup> Ahmed b. Muhammed b. Kudâme, *el-Muğnî* (Riyad: Dâru Alem'il-Kütüb, 1997), 3/5.

<sup>68</sup> Ebu Dâvûd Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvud*, (Riyad: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1420/1999), “Salat”, 46.

<sup>69</sup> Buhârî, *Ezan*, 29; Ebu Dâvud, *Salat*, 46.

<sup>70</sup> Ebu Dâvud, *Salat*, 46.

<sup>71</sup> İbn Kudame, *Muğnî*, 3/5-6.

<sup>72</sup> Şa'rânî, *Mizânü'l-kübrâ*, 275.

<sup>73</sup> en-Nisa 4/43.

<sup>74</sup> Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 5/311.

nakledilen fetva ile amelin de evlâ olduğu belirtilmiştir.<sup>75</sup> Burada ihtiyata dayalı yorumun da esas alındığı söylenebilir. Zira ayetteki “لمس/dokunmak” kelimesinin “mutlak dokunma” anlamında kullanılmış olma ihtimali de olduğundan, abdestsiz namaz kılmış olma durumuna düşmemek için ihtiyata binaen böylesi bir durumda abdest almak daha garanti bir yol olmaktadır. Ayrıca bu şekilde amel edildiğinde, ayette “لمس/dokunmak” kelimesi ile şayet ‘şehvetle dokunma’ kastedilmiş olması durumunda da bir sorun ortaya çıkmamaktadır.<sup>76</sup>

Konunun anlaşılması bakımından, belirgin birkaç örnek daha burada şu şekilde zikredilebilir: Kendilerine hac farz olan kişilere umrenin de farz olduğu görüşü<sup>77</sup> ile umrenin farz olmayıp sünnet olduğu<sup>78</sup> görüşlerinden birincisi teşdîd/azimet iken ikincisi ise tahfif/ruhsattır.<sup>79</sup> Oruçlu iken unutarak yiyen ve içenin orucunun bozulmayacağı yönündeki cumhurun görüşüne karşın, İmam Mâlik’in bunların orucunun bozulmuş olacağı ve kazasının gerektiği yönündeki görüşü<sup>80</sup> de aynı şekilde azimet ve ruhsata göre sıralanır. Buna göre birinci görüş tahfif olup, ikinci görüş ise teşdîddir. Bunlardan orucun bozulmayacağı görüşü avam için, bozulacağı hükmü ise havas için daha uygun görülmüş, İmam Mâlik’in dinî düşüncede büyük bir incelik gösterdiği, cumhurun ise şeriatla ümmete tolerans ve kolaylık sağlanmış olması yönünü esas aldığı belirtilmiştir.<sup>81</sup> Buna benzer şekilde, keffaretin sadece Ramazan orucuna has bir tecziye olduğu görüşü ile Atâ ve Katâde’den nakledilen Ramazan orucunun kazasında da keffaretin geçerli olduğu görüşü,<sup>82</sup> yine yolculuk nedeniyle namazların takdim ve tehir üzere cem edilebileceği görüşü ile yolculuğun cem sebebi olamayacağı görüşlerinde de aynı durumlar geçerli olup birinci durumlar tahfif (ruhsat), ikinci durumlar ise teşdîd (azimet) olarak nitelenmiştir.<sup>83</sup> Bu durumlarda her zaman için teşdîd/azimet sayılan durumun yerine getirilmesi evlâ olup, mümkün olduğunca tahfif/ruhsat yönüne gidilmemelidir. Bu hareket tarzının ibadet hükümlerinde olduğu gibi, alışveriş, evlilik, talak, kölelik, nezir, kurban, yemin, ukûbat ve diğer tüm fıkıh alanlarında da uygulandığı görülmektedir.

Belirttiğimiz üzere Şârânî’nin *Mîzân* adlı eseri, fıkıhın bütün konularında sadece mezhep imamlarının değil, bunun yanında sahabe ve görüşleri bilinen diğer tüm müçtehitlerin görüşlerini toplayıp zor olandan hafif olana doğru sıralaması ve bunları

<sup>75</sup> Şa’rânî, *Mîzânü’l-kübrâ*, 180-181.

<sup>76</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat*, 160.

<sup>77</sup> İbn Kudâme, *Muğnî*, 5/13.

<sup>78</sup> Muhammed Emin b. Ömer Âbidîn, *Reddül-muhtâr ale’d-Dürri’l-Muhtâr*, (Riyad: Dâru Âlemi’l-Kütüb, 2003), 3/475.

<sup>79</sup> Şa’rânî, *Mîzânü’l-kübrâ*, 378. Umrenin hükmü konusunda, vacip veya sünnet oluşuna dair deliller ve bunların değerlendirilmesine dair bakınız: Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 3/267-268.

<sup>80</sup> Mâlik, b. Enes, *el-Müdevvenetü’l-Kübrâ* (Suudi Arabistan: Vizârâtî’s-Şüûni’l-İslâmiyye, ts.), 1/277.

<sup>81</sup> Şa’rânî, *Mîzânü’l-kübrâ*, 369.

<sup>82</sup> Şa’rânî, *Mîzânü’l-kübrâ*, 368.

<sup>83</sup> Şa’rânî, *Mîzânü’l-kübrâ*, 291.



bilenlerin yapabildiği en üst ve ağır görüş ile amel etmesinin gerektiğini ifade etmesi, mutasavvıflar açısından azimet olanın en meşakkatli görüş, ruhsat olanın ise en hafif görüş olduğunu göstermektedir. Benzer şekilde fikhî görüşlerin en meşakkatlisi ve bütün mezheplerin görüşlerinden en zoru ile amel etmenin tavsiye edilmesi ve bunun azimet olduğunun vurgulanması başka sūflerçe de dile getirilmiştir.<sup>84</sup> Bu durum tasavvufî anlayışta dile getirilen, ruhsatlarla değil azimetlerle amel etmenin gerekliliği prensibi ile, dinî yaşantıda en ihtiyatlı olan ve yapılabilen en zor/meşakkatli hüküm ile amel etmenin kastedildiği anlaşılmaktadır. Daha önce de belirtildiği gibi bu anlayışın, ihtiyatı gözetme, takvalı olma ve dinî yaşayışta gösterilen ileri düzeydeki titizliğin sonucu olduğu ortadadır.

Serrâc (ö. 378/988) da bu durumu şu şekilde ifade etmektedir: “*Farzlarda en ihtiyatlı olan hükme yapışmak, şeriat ilminde en sağlam olana sarılmak sūflerin adabındandır. Çünkü ruhsatlara bağlanmak avamın yoludur. Tevil ve müsâmaha yolunu tutmak, zayıfların halidir. Bu onlara Allah’tan bir rahmettir.*”<sup>85</sup>

Ruhsatlardan kaçınmanın tasavvufî temeli konusunda Hucvirî’nin (ö. 465/1072) şu tespiti dikkat çekicidir: “*Ruhsat talep etmek, dini emirleri hafifletmektir. Ulema ise Hak Teâlâ’nın dostlarıdır. Dost, dostun emrini hafifletmez. Emrin en aşağı derecesini tercih etmez. Bilakis bu konuda ihtiyata riayet eder, (azimetle amel etmeyi esas alır).*”<sup>86</sup> Hucvirî ayrıca fikhî hükümlerle amel etmede ihtiyat ve takvanın şart olduğunu, ruhsatlar, te’viller ve şüpheli şeylerle ilgilenmenin yahut ruhsatlar bulmak için müçtehitlerin (ve ihtilaflarının) etrafında dolaşmanın insanı kolaylıkla fasıklığa düşüreceğini, tüm bunların gaflet cihetinden kaynaklanan şeyler olduğunu belirtmektedir.<sup>87</sup> İmam Rabbânî ise, zahiren ve bâtinen daha faydalı görünse bile mümkün olduğunca ruhsatlarla amel etmeye müsaade edilmeyeceğini, görünüşte kendileri için zararlı bile olsa azimet yolunun terk edilemeyeceği vurgulamaktadır.<sup>88</sup>

Tasavvufta ruhsat konusunda değinilmesi gereken bir diğer yön ise bazı davranışlarda daha evlâ olarak gördükleri şeyin azimet, yapılması caiz olmakla birlikte tasavvuf erbabının kaçınmasını istedikleri şeyleri ise ruhsat olarak nitelemeleridir. Evlilik konusundaki görüşleri bu konuda örnek olarak görülebilir. Harama düşme korkusu gibi bir mecburiyet olmadığı sürece evlenmemek sufiyyenin âdâbından görülmüştür. Bu konuda evlilik ve çocuk sahibi olmanın, eş ve çocuklara sevgi beslemenin dahi iyi görülmemiş olması da dikkat çekicidir. Hatta kişinin kendi çocuğunu kucağına alıp öpmesinin dahi mâsivaya yönelik olarak değerlendirildiği görülmektedir.<sup>89</sup> Bu nedenle müridin evlenme konusunda

<sup>84</sup> Bursevî, *Rûhu’l-beyân*, 2/334; 5/311.

<sup>85</sup> Serrâc, *Luma’*, 189.

<sup>86</sup> Ebü’l-Hasen Alî b. Osman Hucvirî, *Hakikat Bilgisi (Keşfü’l-mahcûb)*, Haz; Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2016), 182.

<sup>87</sup> Hucvirî, *Keşfü’l-mahcûb*, 83.

<sup>88</sup> Serhendî, *Mektûbât*, 404.

<sup>89</sup> Serrâc, *Luma’*, 228-229; Süleyman Ateş, *İslam Tasavvufu* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004), 396.

acele etmesi, azgın tabiatının peşinden gitmek, nefis ve şehvet sarmalına cahilce sarılmak, azimet yolundan ayrılmak ve ruhsat yoluna girmek olarak değerlendirilmiş, evliliğin ancak bu olumsuz etkilerinden tabiatın ıslah edildiği ve artık bu tür şeylerin zararından emin olduğu dereceye ulaştıktan sonra sūfî için mümkün olabileceği belirtilmiştir. Bu konuda aceleci davranan ve ruhsat yoluna girenin ise akıbetinin hüsrana olmasından korkulacağı ve manevi mertebesinde düşüş yaşayacağı şeklinde değerlendirildiği görülmektedir.<sup>90</sup> Görüldüğü üzere insanı haktan uzaklaştıran meşguliyetlere sebep olma, dünyalık şeylere sevgi besleme, şehvet peşinden gitme gibi riskler nedeniyle evlilikten uzak durmak azimet olarak nitelenmekte, evlenme yoluna gidenlerin ise ruhsata tâbî oldukları dile getirilmektedir. Bu konuya dair bir diğer örnek ise gece uykuyu terk etmenin azimet, başı yastığa koyup uyumanın ise ruhsat olarak nitelenmesidir.<sup>91</sup> Bu durumda tasavvufta daha faziletli ve evlâ görülen şeyler azimet, cevaz alanında olmakla birlikte yine de sūfîler için hoş görülmemeyen davranışların ise ruhsat olarak nitelendiği görülmektedir. Bu konuyla ilgili örnekler olarak şüpheli şeylerden sakınmanın ve mubah olan şeylerin bile ancak zaruret miktarı kullanılmasının tasavvufta azimet sayılan şeyler olarak zikredildiği de<sup>92</sup> belirtilebilir.

Bunun yanında, fıkıh usulünde yer alan anlamıyla ruhsat hükümlerinden de yani zaruret ve meşakkate binaen vaz'edilen hafifletici hükümlerin uygulanmasından da tasavvuf ehlinin kaçınması gerektiğinin mutasavvıflarca vurgulandığı görülür. Örneğin, göze su değmemesi gerektiği (yaralanma vb. durumlar gibi) tabiplerce belirtilmiş olsa bile, yine de her namaz vakti abdest alarak, gözünü su ile yıkamaktan çekinmeyip, kör olmayı dahi göze almanın mutasavvıflarca övülen bir davranış olarak dile getirildiği görülmektedir.<sup>93</sup>

#### 4. Tasavvuf Anlayışında Azimet ve Ruhsat Anlayışı Hakkında Genel Değerlendirme

Yukarıda yapılan açıklamalar sonucu görülmektedir ki, sūfîlerin şer'î amelî hükümleri uygulama konusundaki tavırları, bu hükümlerden kolay olanı değil zor ve meşakkatli olanı tercih ederek uygulamaktır. Bu yönüyle onlar, ehli ruhsat değil ehli azimetlerdir. Zaten tasavvuf da bir azimet yoludur. Bir mecburiyet bulunmadıkça azimet yolundan ayrılmak asla kabul edilmez. Bu ilkeden hareketle tasavvufî anlayışta nefsin isteklerine karşı müsamahakâr yaklaşılması ve bunun sonucunda ruhsatlara (kolay hükümlere) tutunulması müritler için en zararlı şey olarak görülmüştür.<sup>94</sup> Bundan dolayı

<sup>90</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 205.

<sup>91</sup> Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 491.

<sup>92</sup> Serhendî, *Mektûbât*, 186.

<sup>93</sup> Serrâc, *Luma'*, 170.

<sup>94</sup> Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 347; Sühreverdî, *Avârifü'l-Meârif*, 211; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2012), 60, 299.

ruhsat kabilinden olan kolay hükümlerden sakınmak ve ihtiyata en uygun olanı yapmak temel esastır. Sûfîlerin bu tavrında, şer'î hükümleri titizlikle yerine getirmiş olmak yanında, her zaman için kolay olanı yapmaya meyilli olan nefsin arzusuna da muhalefet etmek amacını güttükleri görülmektedir. Ancak avamdan olan halkın cevaz dairesinde ruhsatlarla amel etmesini de normal karşılamaktadırlar.<sup>95</sup> Bu konuda bir örnek olması bakımından Serrâc'ın şu açıklaması dikkat çekicidir. O, insanların Kur'an ve sünnete uymada üç grup olduğunu, birinci grubun ruhsat, mubah, tevil ve genişlik yolunu tutanlar, ikinci grubun farz, sünnet, dinî had ve ahkâm bilgisine bağlanmış olanlar, üçüncü grubun ise farz ve sünnet konusunu sağlamlaştırdıktan sonra, dini ahkâmda hiçbir cehaleti kalmayan, bunlara ilaveten hal, amel, ahlak ve yüce duygulara gönlünü bağlayan, hakikatin gerçeklerini araştıran sıdk ve tahkik ehli kimseler olduğunu belirtmektedir.<sup>96</sup> Görüldüğü üzere, dindeki genişliğe ve ruhsatlara uymak, en alt tabaka dindarlık şeklinde açıklanmakta, ayrıca ruhsat ve mubah alanın kullanılmasının imanlardaki zaaf ve nefislerin dünya hazlarına meyletmesinden kaynakladığını, bu nedenle ruhsata uymanın bazen insanların şehvetlerine uyup kötülüğe düşmeleri gibi kötü sonuçlar doğurabileceğini de belirtmektedir.<sup>97</sup> Bu konuda insanlara ruhsatlarla fetva verip amel edilmesine sebep olan âlimlerin de nefislere, şeytana ve dünyaya düşkünlüğe yardım ettikleri gerekçesi ile şiddetle kınandıkları görülür. Zira bu tür davranışların tasavvufun temel ilkelerinden olan dünyadan soyutlanma, mücadele ve uzlet konusunda insanları gevşekliğe sevk edeceği belirtilmiştir.<sup>98</sup> Sonuç olarak ruhsatları terk etmek sûfiyenin temel özelliklerinden birisi olarak ortaya çıkmaktadır.<sup>99</sup>

Konuya dair aktarılan örnekler ve değerlendirmelerden de anlaşıldığı üzere tasavvuf anlayışındaki azimet ruhsat uygulaması, fıkhıta tartışma konularından olan 'tettebbuu'r-ruhas'ın tam zıddına olan bir uygulamadır. Zira bu uygulamada mevcut içtihatlardan en hafif ve kolay olanı tercih etme söz konusu iken, tasavvufta ise en ağır ve meşakkatli olan tercih edilmektedir. Tettebbuu'r-ruhasta, kişiyi farklı içtihatlardan daha kolay olanlarını seçmeye iten sâikin genelde nefsin isteği ve hevâyâ uyma olması nedeniyle bu uygulama eleştirilmiş, nefsî temayüle bağlı seçiciliğin caiz olmadığı belirtilmiştir.<sup>100</sup> Bu noktada mutasavvıfların şer'î hükümleri uygulamada gösterdikleri samimiyet ve titizlik nedeniyle, fıkhıtaki tetebbuu'r-ruhas kapsamındaki uygulama ve tartışmalara bir tepki olarak böyle bir azimet ruhsat anlayışı geliştirmiş olabilecekleri de akla gelmektedir. Zira fıkhıta tartışmalara konu olan ruhsatlara uyma uygulamasında nefsin arzularına göre hareket etme temel etken iken, tasavvufta azimet olarak nitelenen zor hükümleri seçip

<sup>95</sup> Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 60, 299.

<sup>96</sup> Serrâc, *Luma'*, 16, 113.

<sup>97</sup> Serrâc, *Luma'*, 113.

<sup>98</sup> Hucvirî, *Keşfü'l-mahcûb*, 181-182; Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 7/163.

<sup>99</sup> Sülemî, *Tabakâtü's-sûfiyye*, 365.

<sup>100</sup> Bu konudaki görüşler ve geniş değerlendirmeler için bakınız: Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 295-342.

uygulamada ise nefsin arzularının aksine bir hareket benimsenmiş olmaktadır. Fıkıh literatüründe de genel olarak ihtiyatlı ve daha faziletli olan ile amelin tavsiye edildiği mevcut olmakla birlikte, fıkıhın bütün alanlarında farklı müçtehitlerce verilmiş tüm fetvaların zor olandan kolay olana doğru sıralanıp, insanların istitaatına göre her konuda en meşakkatli ve en ihtiyatlı olanın seçilip onunla amel edilmesi şeklinde genel bir uygulama öyle sanıyoruz ki tasavvuf anlayışına has bir uygulamadır. Bu davranışın dinî yaşantıda gösterilen titizlik nedeniyle, ihtiyata en uygununu ve en faziletli olanı yapma anlayışına dayalı bir telfik olduğu görülmektedir. Ancak bunu yapacak kişilerin, dinî alanda yeterli bilgiye sahip olanlar olduğu, bu alanda yeterli bilgiye sahip olmayan avamın ise bir mezhebi taklit etmesinin gerekli olduğu mutasavvıflarca da vurgulandığı unutulmamalıdır.<sup>101</sup>

Ancak şu da belirtilmelidir ki, bazı mutasavvıfların sadece ihtiyat ve takvayı esas aldıklarını belirterek uygulamak istedikleri mevcut içtihadî görüşlerden en zor olanının tercih edilmesi de bazı yönlerden eleştiriye tâbî tutulabilir. Zira dinî-amelî hayatın tamamında ihtiyatın gözetilmesi genel anlamda isabetli olsa da, bu durum her zaman için en zor hükmün esas alınmasını, kolay görüşün ise terkedilmesini gerektirmez. Çünkü bir konudaki en ağır ve en meşakkatli olanı ifade eden görüş, bu konuda en doğru görüş olmayabilir. Zira içtihatlar arasında en doğru olanının belirlenmesi, zorluk-kolaylık durumundan ziyade fıkıh usulünde mevcut olan istinbat kuralları çerçevesinde yapılacak bir değerlendirme sonucunda ortaya çıkar. Deliller ve delalet yönüyle daha sağlam olma, makâsîd ve maslahata daha uygun olma gibi kıstaslar çerçevesinde yapılacak bir değerlendirme ile tercihte bulunulması, murad-ı ilahîye daha uygun içtihadın seçilmesini sağlama da daha makbul bir yol olsa gerektir.<sup>102</sup> Bu nedenle salt ağır ve meşakkatli oluşunu esas alınarak içtihadî görüşler arasından seçimde bulunmakla fikhî açıdan en isabetli görüşün seçildiği iddia edilemez. En hafif ve kolay görülen bir içtihat, bu şekilde metodolojik açıdan yapılan değerlendirmede en isabetli ve maslahata en uygun görüş olarak ortaya çıkabileceği gibi, en meşakkatli ve nefse en ağır gelen görüş ise bu değerlendirmede en zayıf görüş konumunda kalabilir. Bu yüzden bu konuda salt kolaylık-zorluk durumu yerine, fıkıh usulü kaideleri (delalet, sıhhat vb.) çerçevesinde yapılacak değerlendirmelerin daha nesnel ve kabule şayan olacağı düşüncesindeyiz. Ayrıca bu meseleye rivayet açısından bakıldığında da durum bu mutasavvıfların savunduğunun tersinedir. Zira Hz. Aişe'nin bu konudaki ifadesi şöyledir: "Hz. Peygamber iki şey arasında muhayyer bırakıldığında –günah olmadığı sürece- kolay olanı tercih ederdi. Şayet günah ise insanların ondan en uzak olanı idi."<sup>103</sup> Öyle anlaşılıyor ki dindeki bu genel ilke nedeniyle sûfîler, kendileri dışındakilerin (avamın) ruhsatlarla amel etmelerini gerektirecek birtakım engelleri yahut meşguliyetleri bulunabileceğini, bu yüzden onların ruhsatlarla amel konusunda mazur görülmesi gerektiği

<sup>101</sup> Şa'rânî, *Mîzânü'l-kübrâ*, 43.

<sup>102</sup> Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 325-328.

<sup>103</sup> Buhârî, "Menâkıb", 23; Müslim, "Fedâil", 20.

belirtmişler, ancak yine de tasavvuf ehli için takvada ve ihtiyata sarılmada gevşekliğin olmasını kabul etmemişlerdir.<sup>104</sup>

Şu bir gerçektir ki, sadece ruhsatlarla (en kolay hükümlerle) amel etmeye çalışmak dinde bir samimiyetsizlik ve gevşeklik göstergesi olarak görülebilir. Buna karşın yalnızca azimetle amel etmeye çalışmak ve ruhsatlardan tamamen kaçınmak, nefsin ve şeytanın saptırmalarına imkân vermeme ve ihtiyata göre hareket etme noktasında yerinde bir hassasiyet ise de, bu şekildeki hareket tarzı kişinin nefsinde eziyet etmesi, kendini helak etmesi ve bedenini güçsüz düşürmesi gibi Şârî'in muradı ile örtüşmeyen durumların ortaya çıkmasına yol açabilir. Bu nedenle azimetler gibi ruhsatların da birer meşru uygulama ve şeriat dâhilinde birer hal çaresi olduğu unutulmamalıdır.<sup>105</sup> Zühd veya ihtiyatlı davranma adına Allah'ın ve Hz. Peygamberin verdiği ruhsatları yapmaktan tamamen kaçınmak, hem sünnete aykırılık, hem Rasulüllah'tan daha takvalı olmak gibi bir durumu çağrıştırmaktadır ki, böyle bir anlayışı savunmak oldukça zordur. Hükümü Şârî tarafından kesin olarak açıklanmış konularda değil, kesinlik bulunmayan şüpheli konularda ihtiyat yolu tutulmalıdır.<sup>106</sup>

Ruhsatlara karşı genel bir menfi bir yaklaşım takınılarak tüm ruhsat türlerinden tamamen kaçınmanın bazı riskler taşıdığı, yani hedeflenenin tam tersi yönünde bazı sonuçlara sebep olabileceği de unutulmamalıdır. Zira sadece azimetlerle amel etmekte ısrarcı davranmak, bazen bu azimet hükümlerinin de tamamen terkedilmesine veya yapılamamasına sebep olabilir. Örneğin zarurî bir engelin şer'î bir hükmün ifasını engellemesi halinde, kişi o emri bütün zorluğuna rağmen yapmaya kalkışabileceği gibi, tamamen terk de edebilir. Bu durumda ruhsatın önünün kapatılması insanları şer'î hükümü tümünden terk etmeye alıştırmaz ki, bu durum amaçlananın tamamen tersi yönünde bir sonuç ortaya çıkarmış olur.<sup>107</sup> Böylece azimetle amel edilemediği gibi, şer'an meşru bir uygulama konumundaki ruhsat da uygulanmamış ve şer'î sınırların dışına çıkmış olur.

İşte tasavvuf anlayışındaki sürekli zor ve meşakkatli hükümlerle amel konusunda yapılacak zorlamanın da bu türden riskler taşıdığı söylenebilir. Yani ihtiyatlı ve daha takvalı olma adına yapılan şeylerin, i'tidal sınırını aşması halinde insanları takatinin üzerinde şeylere zorlamaya ve uygulamada büyük güçlüklerle sebep olabileceği unutulmamalıdır. Ayrıca her insanın bütün fikhî konulardaki her hükmü bilmesi de mümkün olmadığından, bu içtihadî hükümleri azimet ruhsat anlayışı çerçevesinde derecelendirmek ve buna göre tercihte bulunmanın da oldukça dar bir kesimde uygulama alanı bulabileceği bir gerçektir.

<sup>104</sup> Serrâc, *Luma'*, 166.

<sup>105</sup> Çalış, *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*, 108-109.

<sup>106</sup> Pala, *İslam Hukukunda İhtiyat*, 244-245.

<sup>107</sup> Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hucetullâhi'l-Bâliğa*, çev. Mehmet Erdoğan (İstanbul: İmaj Yayıncılık, 1990), 1/235.

### Sonuç

Tasavvuf yaşamında her ne kadar manevî unsurlar ön plana çıksa da, mutasavvıfların dikkat çeken en önemli özelliklerden birisi şeriatın zahiri yönünü büyük bir titizlikle yerine getirmeleridir. Öyle ki fikhî bir konudaki en küçük bir edep dahi bir vacip hükmündeymiş gibi önemsenir ve ihmal edilmesi kesinlikle hoş görülmez. Ancak fikhî konulara dair hükümlerin çoğunda müçtehitlerin ihtilaf etmiş olmaları, bu hükümleri uygulama konusunda bir tercihte bulunmayı zorunlu kılmaktadır. Bu durumda tasavvuf ehli olanların fikhî konularda geniş bilgiye sahip olmayanlar için bir mezhebi taklit etmeleri istenirken, farklı mezhep ve müçtehitlerin görüşlerini bilenlerin ise uygulamada ihtiyatlı olmayı esas almaları ve ilgili konudaki diğer müçtehitlerin içtihadî görüşlerini de gözetmeleri talep edilmiştir. Bu durum ihtilafı fikhî meselelerin mümkün olduğunca müçtehitlerin görüşleri cem edilerek uygulanması şeklinde bir telfik anlayışını doğurmaktadır.

Mezheplerin ve müçtehitlerin ihtilafı hükümlerini bir yöntem dahilinde uzlaştırma çalışması yaptığı görülen mutasavvif alimlerden birisi Abdulvehhâb eş-Şa'rânî'dir. O 'mîzan' adını verdiği doktrini ile bir konudaki farklı içtihadî hükümleri azimet ve ruhsat olarak derecelendirmekte, buna göre uygulanması daha zor ve meşakkatli olan hüküm azimet konumunda iken, daha kolay ve hafif konumdaki hüküm ise ruhsatı ifade etmektedir. Bu durumda onun anlayışında azimet ve ruhsat kavramı fıkhîta yaygın olarak kullanıldığı anlamın dışında bir durumu ifade etmektedir. İchtihadî hükümlerin bu şekilde kolaylık ve zorluk durumuna göre azimet ve ruhsat olarak tavsif edilmesi başka bir kısım mutasavvıflarca da eserlerinde dile getirildiği görülmektedir. Onların tasavvuf yolunun bir azimet yolu olduğu ve ruhsatlardan mümkün olduğunca kaçınılmasını gerektiğini sürekli vurgularken, ruhsat olarak ifade ettikleri şeylerin sadece fıkhîtaki zarurete bağlı olarak ortaya konulmuş geçici hükümler olmadığı, fikhî konularda mezheplerin görüşlerinden en kolayını kastettikleri anlaşılmaktadır. Bu düşünceye göre tasavvuf yaşamında fikhî konulardaki içtihadî hükümlerin uygulanması en ağır, en meşakkatli ve nefse en zor gelenlerine uymak azimet iken, diğerlerine göre daha kolay olan hükümler ise ruhsat olarak nitelenmektedir. Bu anlayışta, mevcut olan fikhî ihtilaflardan kurtulma isteği, şer'î hükümleri büyük bir titizlik ve özenle yerine getirme, ihtiyatlı ve takvaya daha uygun olanı yapmış olma ve nefsin isteklerine muhalefet edilmesi gibi hususların etkili olduğu görülmektedir.

İhtiyatlı olmak tasavvuf yaşamında temel esaslardan birisi olmakla birlikte, her fikhî meselede ihtiyatlı olma adına en zor ve üst seviyedeki hükmün azimet olarak görülüp uygulanmaya çalışılmasının her zaman istenilen sonuçları ortaya çıkarmayabileceği de unutulmamalıdır. Öncelikle fikhî hükümlerin değerlendirilmesinin zorluk-kolaylık

durumundan ziyade fıkıh usulünde mevcut olan istinbat kuralları çerçevesinde yapılması, yani deliller ve delalet yönüyle daha güçlü olanın alınması bu konuda en doğru hareket tarzı olsa gerektir. Çünkü salt ağır ve meşakkatli oluşu esas alınarak içtihadî görüşler arasından seçimde bulunmanın fikhî açıdan en isabetli görüşün seçildiği anlamına gelmediği gibi, en kolay görülen bir hüküm de fıkıh usulü kuralları çerçevesinde yapılacak bir değerlendirmede en isabetli ve maslahata en uygun görüş konumunda olabilir. Bu yüzden fikhî açıdan düşünüldüğünde salt kolaylık-zorluk durumu yerine, fıkıh usulü kaideleri (delalet, sıhhat vb.) çerçevesinde yapılacak değerlendirmelerin daha nesnel ve doğru sonuçlar ortaya çıkaracaktır.

Sadece ruhsatlarla (en kolay hükümlerle) amel etmeye çalışmak doğal olarak dinde bir samimiyetsizlik ve gevşeklik göstergesi olarak görülebilir ve eleştirilebilir. Buna karşın ruhsatların bütün türlerinden tamamen kaçınmaya çalışmanın da bazı durumlarda ulaşılmak istenen amaca tamamen zıt bir sonuç doğurabileceği unutulmamalıdır. Dinî yaşamın her türlü şartta uygulanabilmesi açısından ruhsatlar da önemli fonksiyonlara sahip olduğundan, ruhsatların tamamen menfi olarak algılanması ve her zaman için onları uygulamaktan kaçınılması doğru değildir.

#### Kaynakça

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlü'l-ilbâs amme'stehere mine'l-ehâdis alâ elsineti'n-nâs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü Kudüs, 1351/h.
- Apaydın, Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/440-445. Ankara: TDV Yayınları, 2000.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları, 2017.
- Ateş, Süleyman. *İslam Tasavvufu*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2004.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail b. İbrahim. *Sahihi Buhârî*. Dimeşk-Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursevî, İsmail Hakkı. *Tefsîru rûhi'l-beyân*. 10 Cilt. İstanbul: Matbaat-ü Osmaniyye, 1330(h.).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sihâh tâcü'l-lüga ve sıhâhü'l-arabiyye*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1990.
- Curcânî, Ali b. Muhammed b. Ali. *Mu'cemu't-ta'rîfât*. thk. Muhammed Sıddık Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fadîle, ts.
- Çalış, Halit. *İslam'da Kolaylaştırma İlkesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2018.
- Dalgın, Nihat. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Debûsî, Ubeydullah b. Ömer b. İsâ. *Takvîmü'l-edille*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. *Huccetullâhi'l-Bâliğa*. çev. Mehmet Erdoğan 2 Cilt. İstanbul: İmaj Yayıncılık, 1990.

- Dönmez, İbrahim Kâfi. "er-Ruhsatü ve Tetebbuu'r-Ruhas fi'l-Fıkhî'l-İslâmî". *Mecelletü Mecmai'l-Fıkhî'l-İslâmî* 8 (Cidde: 1994), 243-280.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Ruhsat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Ebu Dâvûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Beytül-Efkâri'd-Devliyye, 1420/1999.
- Fetâva'l-Hindiyeye (Fetâva'l-Alemgiriyye)*. 6. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2000.
- Feyyûmî, Ahmed b. Muhammed b. Alî. *Misbâhu'l-münîr*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1987.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfa min ilmi'l-usûl*. 4 Cilt. thk. Hamza b. Züheyr Hafız. Medine: Camiatü'l-İslamiyye, ts.
- Hindî, Müttekî b. Hüsamettin. *Kenzü'l-ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.
- Hucvirî, Ebü'l-Hasen Alî b. Osman. *Hakikat Bilgisi (Keşfü'l-mahcûb)*. Haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- İbn Âbidîn. Muhammed Emin b. Ömer. *Reddü'l-muhtâr ale'd-Dürri'l-Muhtâr*. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir. *İslam Hukuk Felsefesi*. çev. Vecdi Akyüz – Mehmet Erdoğan. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- İbn Kudâme, Ahmed b. Muhammed. *el-Muğnî*. 15 Cilt. Riyad: Dâru Alem'il-Kütüb, 1997.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanü'l-'Arab*. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kahraman, Abdullah. *Fıkıh Usulü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2017.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *Tenkîhu'l-Fusûl fî İhtisârî'l-Mahsûl fi'l-usûl*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2004.
- Karaman, Hayreddin. *İslam Hukukunda İctihad*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1996.
- Kaya, Eyyüb Said. "Telfik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 40/401-402. Ankara: TDV Yayınları, 2011.
- Köse, Saffet. *İslam Hukukuna Giriş*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2017.
- Kurtubî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Kuşeyrî, Zeynüslâm Abdülkerîm b. Hevâzin. *Kuşeyrî Risâlesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 2016.
- Leknevî, Abdülalî b. Nizâmiddîn es-Sihâlevî. *Fevâtihu'r-rahamût fî şerhi Müsellemi's-Sübût*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2002.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvenetü'l-Kübrâ*. 16 Cilt. Suûdî Arabistan: Vizârâti's-Şüûni'l-İslâmiyye, ts.
-



- Molla Hüsrev, Muhammed b. Feramuz. *Mir'âtü'l-usûl fi şerh-i Mirkâtî'l-Vüsûl*. çev. Haydar Sadıkoğlu. İstanbul: Özgü Yayınevi, 2014.
- Mu'cemü'l-Vasît*. Haz: Mecmau'l-Lüğati'l-Arabiyye. Mısır: Mektebetü's-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- Münîb b. Mahmud Şâkir. *el-Amel bi'l-ihyât fi'l-fikhi'l-İslâmî*. Riyad: Dâru'n-Nefâis, 1998.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. 2 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 2006.
- Nas, Taha. "Yatsı Namazının Son Vaktine Dair Tartışmalara Bir Katkı". *Diyanet İlmî Dergi* 50/3 (2014), 9-30.
- Pala, Ali İhsan. *İslam Hukukunda İhtiyat İlkesi*. Ankara: Fecr Yayınları, 2009.
- Semerkandî, Ebû Bekr Alâuddîn Muhammed b. Ahmed. *Mîzânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Muhammed Zeki Abdü'l-Ber. Katar; y.y., 1984.
- Serahsî, Ahmed b. Ebî Sehl. *Usûlü's-Serahsî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993.
- Serhendî (İmam Rabbânî), Ahmed b. Abdullah b. Zeynelâbidîn. *Mektûbât*. çev. M. Metin Zirek. İstanbul: İmaj Yayıncılık, 2006.
- Serrâc, Ebu Nasr et-Tûsî. *el-Luma' (İslam Tasavvufu)*. çev. H. Kamil Yılmaz. İstanbul: Erkam Yayınları, 2016.
- Sühreverdî, Ebû Hafs Şihâbüddîn Ömer b. Muhammed. *Avârifü'l-Meârif (Gerçek Tasavvuf)*. çev. Dilaver Selvi. İstanbul: Semerkant Yayınları, 2010.
- Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed b. Hüseyin. *Tabakâtü's-sûfiyye*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Şa'rânî, Abdulvehhâb. *Mîzânü'l-kübrâ*. çev. A. Faruk Meyan. İstanbul: Furkan Yayınevi, 1980.
- Şaban, Zekiyyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları*. çev. İ. Kâfi Dönmez. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Şâtıbî, Ebû İshak İbrâhîm b. Mûsâ. *el-Muvâfakât*. çev. Mehmet Erdoğan. 4 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Toksarı, Ali. "İslam'da İhtilafın Yeri". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 285-320.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2012.
- Zâhidî, Hafız Senâullah. *Telhîsü'l-usûl*. Kuveyt: Merkezü Mahtûtât ve't-Türâs ve'l-Vesâik, 1994.
- Zerkeşî, Bedrüddin Muhammed b. Bahadır. *el-Bahru'l-muhît*. 6 Cilt. Gardaka: Dâru's-Safve, 1992.
- Zuhaylî, Vehbe. "Mezhep Hükümlerinin En Kolayını Almada Kurallar". çev. M. Nurullah Aktaş. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 7 (2006), 397-432.
- Zuhaylî, Vehbe. *Usûlü'l-Fikhi'l-İslâmî*. 2 Cilt. Şam: Dâru'l-Fikr, 1986.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Volume: 5, Sayı/Issue: 1, Eylül/September, 2021



**Orta Çağ Hindistan'ında Önemli Bir İbnü'l-Arabi Savunucusu, Ali b. Ahmed Mehâimî**  
Alī b. Ahmed Mehâimî, an Important Defender of Ibn Al-Arabi in Medieval India

**Necdet AYHAN**

**Dr., Tokat Milli Eğitim Müdürlüğü, Tokat/Türkiye**  
**Ph.D., Tokat Directorate of National Education, Tokat/Turkey**

[necdetayhan1@hotmail.com](mailto:necdetayhan1@hotmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0003-1008-3148](https://orcid.org/0000-0003-1008-3148)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 5 Ağustos 2021 / **Date Received:** 5 August 2021  
**Kabul Tarihi:** 2 Eylül 2021 / **Date Accepted:** 2 September 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:5, Sayı:1, Sayfa:** 86-113 / **Volume: 5, Issue:1, Pages:** 86-113

**Atıf / Citation:** Ayhan, Necdet. "Orta Çağ Hindistan'ında Önemli Bir İbnü'l-Arabi Savunucusu, Ali B. Ahmed Mehâimî [Alī B. Ahmed Mehâimî, An Important Defender of Ibn Al-Arabi in Medieval India]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 86-113.

**Etik Beyan/Ethical Statement:**

Bu çalışma "Ali B. Ahmed Mehâimî'nin Hayatı, Eserleri Ve Tasavvufi Görüşleri" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This article is extracted from Ph.D. thesis entitled "The Life, works and sufi views of Ali b. Ahmed Mehâimî." (Ph.D. Thesis, Cumhuriyet University, Sivas/Turkey, 2021)

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Öz

13. yüzyılda Hindistan'da devlet yönetiminin uzun süreliğine Müslüman Türk Delhi Sultanlarının egemenliği altına girmesiyle, İslam tasavvufunun kurumsal yapısı olan tarikatların o bölgede yayılması eşzamanlı olarak gerçekleşmiştir. Bu gelişmeden hemen bir asır sonra Mumbai kentinde yazdığı eserlerle Hindistan'ın ilk İbnü'l-Arabî savunucularından Ali b. Ahmed Mehâimî önem arz etmektedir. Ali Mehâimî'nin çocukluğundan beri var olan Hz. Hızır ile Üveysilik bağı, gençlik ve yetişkinlik dönemlerinde üstadı Muhammed el-Mizcâcî üzerinden devam etmiştir. Hem Hoca Ahmed Yesevî hem İbnü'l-Arabî ile Hz. Hızır arasında gerçekleşen hırka geleneğini temsil eden silsile, Mizcâcî'de de bulunmaktaydı. Tasavvufta hırka geleneği Hızır veya diğer manevî güçlerle olan bağı sembolize etmektedir. Mehâimî'nin maddi ve manevî pek çok özelliği vardır. Varlıkların bulunduğu evren için "taayyün-i sâlis" kavramını kullanmıştır. Yine farz ve nafile ibadetle ilişkilendirilen "kurb-i ferâiz ve kurb-i nevâfil" kavramlarının İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn-i Konevî'nin görüşleriyle desteklenen tasavvufî cem hâliyle bağına dikkat çekerek farkındalık sağlamıştır. Ekberî gelenek şârihi olarak Hindistan'da ülke genelinde kabul gören saygın mutasavvif, kadı, müfessir özellikleriyle önemli bir konuma sahiptir. Bunlara rağmen Ali Mehâimî ülkemizde yeterince tanınmamaktadır. Hindistan, on üçüncü yüz yıldan sonra tarihi süreç içerisinde asırlarca Müslüman Türklerin yönettiği bir ülkedir. Hindistan tasavvufu üzerine ülkemizde yapılan çalışmaların az olması Mehâimî'nin ülkemizde tanınmamasının sebeplerinden birisi olabilir. Oysa ki Hindistan, İslam tasavvufunun iki önemli öğretisi olan vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd üzerine önemli tartışmaların gerçekleştiği bir coğrafyadır. O yüzden bu makalede Orta Çağ'da Hindistan'da yaşamış olan Ali b. Ahmed Mehâimî'nin eserlerinden hareketle onun tanıtımı amaçlanmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Tasavvuf, Vahdet-i vücûd, Orta Çağ, Hindistan, Üveysilik

## Ali b. Ahmed Mehâimî, an Important Defender of Ibn Al-Arabi in Medieval India

### Abstract

In the 13th century, when the state administration in India came under the rule of the Muslim Turkish Sultans of Delhi, the spread of the tariqas, the institutional structure of Islamic Sufism, took place simultaneously in that region. After just a century of this development, one of the first Ibn Arabi defenders of India, with the works he wrote in Mumbai, Ali b. Ahmed Mehâimî has an important position in Islamic sufism. Since his childhood Ali Mehâimi had a Uwaisid connection with Khidr. This situation continued through his teacher Muhammad al-Mizcaci in his youth and adulthood. Both Hodja Ahmed Yasawi and Ibn al-Arabi had the spiritual bond with Khidr. The cardigan tradition in Islamic sufism is representing the bond of with Khidr or other spiritual powers. Also Mizcaci had a connection to Khidr cardigan with his predecessors Khodja Ahmed Yasawi and Ibn al-Arabi. Mehâimî had many material and spiritual features as well. Ali Mehâimî used the concept of "taayyün-i salis" for the universe of being, also comment the concepts of "kurb-i farâid and kurb-i nawafil" supported by the views of Ibn al-Arabi and Sadr al-din al-Qonavî. So Mehâimî has associated the concept of kurb with obligatory (fard) worship and non-obligatory (nafila) worship according to the religion Islam, raising awareness by drawing attention to its connection with the concept indicating a sûff's al-jam emotional condition. In our country Ali Mehâimi is not known enough, although he had a lot of important features on Islamic sufism. He was a respected sûffî, qadi, writer of annotations on the books of Akbari tradition and comment writer of the Quran in India. And India had been a country ruled by Muslim Turks in the historical process for centuries after the thirteenth century. Perhaps the scarcity of studies on Indian Sufism in our country may be one of the reasons for this. However, India is a geography where important discussions took place on the two important teachings of Islamic sufism, the unity in the existence (Wahdat al-vucud) and unity in observation of the existence (Wahdat al-shuhud). In this article, with the help of his books, Ali b. Ahmed Mehâimi and his sûffistic views are introduced.

**Keywords:** Islamic Sufism, Wahdat al-vucud, Medieval, India, Uwaisizm.

## Giriş

Bu makalede Orta Çağ Hindistan'ında önemli bir İbnü'l-Arabî savunucusu olan Ali b. Ahmed Mehâimî'nin tarihi ve ilmî şahsiyeti, tasavvufî eserleri, eserlerini yazarken etkilendiği kaynaklar incelenmektedir. Mehâimî'nin Üveysîliği, tarikati, mürşidi, vahdet-i vücûdu savunma yöntemiyle Ekberî gelenek temsilciliği gibi tasavvufî şahsiyeti belirlenmeye çalışılmaktadır. Sûfilerce tasavvufî tecrübeyle edinilen marifeti başkalarına sunmada sembolik dilin zorunluluğu ve aklın işlevselliği konusundaki Mehâimî'nin görüşleri incelenip değerlendirilmektedir.

## 1. Kaynaklar ve Yöntem

Sevgili Peygamberimizin de mensup olduğu soyun uzantılarından birisini temsil eden Ali Mehâimî'nin Orta Çağda Hindistan'daki vahdet-i vücûd temsilciliğini tanıtmak bu araştırmanın amaçlarındandır. Mehâimî'nin kendi eserlerinin yanı sıra onun yaşadığı döneme yakın birincil ve ikincil kaynaklar araştırmada esas alınmaktadır.

Ali Mehâimî'nin eserlerinde geçen verilere göre Hint mistik kaynaklarından Mehâimî'nin eserlerine alıntı yapıp yapılmadığı incelenmeye çalışıldı. Mehâimî'nin kitaplarında değerlendirme ve inceleme kapsamına alınacak metne rastlanılmadığından bu konudaki araştırma, metin içeriğindeki kavramlara dayalı verileri karşılaştırmalı analiz şeklinde olmayıp mutasavvıfın kendi kitaplarında geçen benzer kavram ve etkilendiği kaynak tabanlı eser incelemesinden oluşmaktadır. Ali Mehâimî'nin tasavvufî eserleri taranarak etkilendiği kaynaklara genel anlamda ulaşılmıştır. Evrensel değerlerin dünya genelindeki inançlarda ortak olması nedeniyle bu konudaki araştırma, karşılaştırmalı metin içeriği ve kavramlara dayalı veri analizi şeklinde olmayıp Mehâimî'nin kendi eserlerinde belirlenen açık veya kapalı kaynak ve kavram tabanlı incelemeye dayanmaktadır. Yapılan araştırmanın bu yönüyle Ali Mehâimî'nin yaşadığı dönemde Hindistan'da bölgeyi yöneten Müslüman Türklerin öncü çalışmalarıyla, İslam tasavvuf anlayışının köklü Hint kültür ve medeniyetinin etkisi altında bulunan coğrafyadaki konumuna dikkat çekme amaçlanmaktadır.

## 2. Bulgular

Ali Mehâimî'nin hayatı, tarihi, ilmî ve tasavvufî şahsiyeti, tasavvufî eserlerini yazarken etkilendiği kaynaklar, vahdet-i vücûdu savunma yöntemi, marifeti edinme ile aklın fonksiyonu arasındaki ilişkiyi sembolik dille algılama ve değerlendirme boyutu araştırmanın başlıca bulgularıdır.

### 2. 1. Ali b. Ahmed Mehâimî'nin Hayatı ve Soyu

Ali Mehâimî'nin tam adı Ebü'l-Hasan Zeynüddin Alâeddin Ali b. Ahmed b. Ali b. Ahmed Mahdûm Piro Mehâimî Dekkenî Hindî Fakîh Sufî'dir.<sup>1</sup> Adı Alâeddin Ali, künyesi

<sup>1</sup> Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs ilâ me'âni'n-nusûs*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2008), 11; a.mlf., *Risâletü'r-red alâ ba'zı men enkere alâ ehli't-tarîk* (İstanbul Üniversitesi Nadir

Ebü'l-Hasan, lakabı Zeynüddin<sup>2</sup> olup daha çok “Mahdûm” lakabıyla tanınmaktadır. Fakîh Mahdûm Ali şeklinde meşhur olmuştur.<sup>3</sup> Ali Mehâimî'nin babası Ahmed b. Ali b. Ahmed'dir.<sup>4</sup> Mehâimî'nin babasının soy itibarıyla, Nadr bin Kinâne yoluyla Sevgili Peygamberimizin amcası Ebu Talib'in oğlu Cafer et-Tayyar'ın torunlarına dayanmaktadır. 785/1383 yılında Ali Mehâimî henüz dokuz yaşındayken babası Şeyh Ahmed, vefat etmiştir. Kabri bugünkü Maharaştra eyaletinin Thana bölgesinin Kalyan şehrinde. <sup>5</sup> Ali Mehâimî'nin annesi Ankolyalı Nahuda/Nakhuda Hüseyin'in kızı Fâtıma, kâmile bir veliye olarak kaynaklarda geçmektedir. <sup>6</sup> Bibi Fatıma (Fatıma Ana) olarak tanınmaktaydı. Ali Mehâimî dokuz yaşındayken babasını kaybettiğinde onu annesi yetiştirdi. Annesinin toplumda çok saygın bir yeri vardı. Bibi Fatıma 835/1432 yılında perşembe günü bu dünyadan ayrıldı. Hürmetkâr oğlunun kabrinin sol yanına defnedildi.<sup>7</sup>

Şeyh Mahdûm Ali Mehâimî 10 Muharrem 776/21 Haziran 1374 tarihinde çarşamba günü Hindistan'ın Mumbai kentinin deniz kenarındaki Mehâim denilen yerleşim yerinde doğdu.<sup>8</sup> Soy, çoğulu “Nevâit” (نوائت) kelimesiyle ifade edilen ve adı Nâitî/Nâyitî (نائتي) olan halka dayanmaktadır. Nevâit halkının kökeninin Mekkeli Kureyş kabilesinden olduğu Muhammed Yusuf Kokan Ömerî'nin Urdu diliyle yazdığı “*Hanvâde Kadı Bedrüddevle*” adlı eserden İzzeddin en-Nedvi'nin alıntı yaptığı makalede belirtilmektedir. <sup>9</sup> Nâitî halkı mensupları Emeviler döneminde âlimlerden, evliyadan ve gayrisinden oluşan elli bin kişiyi haksız yere katleden komutan Haccac b. Yusuf es-Sakaffî'nin (661-714) zulmünden korkup kaçtılar. Bu kaçanlar konaklayarak Hint Okyanusu sahiline kadar gelip burayı mesken edindiler şeklinde rivayet edilmektedir.<sup>10</sup> Hindistan'ın Konkan sahilindeki Nevâit halkına mensup olan Mahdûm Ali Mehâimî'nin sülalesinin adının “Piro/Pârû” olduğu belirtilmektedir.<sup>11</sup>

Ali Mehâimî 776-835/1374-1432 yılları arasında Hindistan'ın Mumbai (Bombay) kentinin Konkan sahilinde yer alan Mehâim semtinde yaşamıştır. Günümüzde Mahim denilen yer, o dönemde “Mehâim” şeklinde isimlendirilmekteydi. Ali Mehâimî'nin çocukluğu ve gençliği hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. Babası Şeyh Ahmed'in, oğlu

Eserler Kütüphanesi, 281), 1a, 2a; Hayreddin Zirikli, *el-A'lâm kâmûsü terâcimi eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn* (Beirut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 2002), 4/257; Gulam Ali Âzâd el-Hüseyinî el-Vâsitî el-Bilgrâmi, *Sibhatü'l-mercân fî âsâri Hindistân*, thk. Muhammed Said et-Tarihî (Beirut: Dârü'r-Râfideyn, 2015), 39.

<sup>2</sup> Abdülhay b. Fahreddin el-Hasenî, *el-İ'lâm bi'men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemma bi'Nüzheti'l-havâtır* (Haydarâbâd (Dekken): Matba`atü Meclisi Dâireti'l-Ma`ârifî'l-Osmâniyye, 1962), 3/79-80.

<sup>3</sup> Zirikli, *el-A'lâm*, 4/257.

<sup>4</sup> Bilgrâmi, *Sibhatü'l-mercân*, 39; Hasenî, *Nüzheti'l-havâtır*, 3/79-80.

<sup>5</sup> Mohammad Abdullah Mama Paro, *The Life History Of Hazrat Shaikh Makhdum Ali Paro Qutbu'l-Aqtâb Qutb-e Kokan Al-Mahaimi of Mumbai* (Mumbai: Ghazali Tpesters & Printers, 2000), 8.

<sup>6</sup> Faruk Han Mehâimî Misbâhî, *Sevânih-i Mahdûm Ali Mehâimi* (Bombay: M.S.O., 2014), 20.

<sup>7</sup> Paro, *The Life History Of Hazrat Makhdum Ali*, 18.

<sup>8</sup> S. M. Edwardes, *The Rise of Bombay A Retrospect* (Bombay: The Times of India Press, 1902), 53, 61; Zirikli, *el-A'lâm*, 4/257; Hasenî, *Nüzheti'l-havâtır*, 3/79-80; Paro, *The Life History Of Hazrat Makhdum Ali*, 8.

<sup>9</sup> İzzeddin en-Nedvi, “Üsretü'n-Nevâit ve Hıdamâtuha li'l-Edebi'l-Arabî”, *el-Mecelletü Kalikoot* 3 (2013), 101.

<sup>10</sup> Hasenî, *Nüzheti'l-havâtır*, 3/79-80.

<sup>11</sup> Bilgrâmi, *Sibhatü'l-mercân*, 39-40; Misbâhî, *Sevânih-i Mahdûm Ali Mehâimi*, 20.

Ali Mehâimî'nin küçük yaşından itibaren dini ilimleri öğrenmesi için gayret sarf ettiği nakledilmektedir. Mutasavvıf, müfessir ve İslam hukukçusu olan yazar Ali b. Ahmed Mehâimî (ö. 835/1432), yaşadığı dönemde Hindistan'da Ekberî tasavvuf düşüncesinin önemli bir temsilcisi olarak kabul edilir. Ali Mehâimî, yazdığı eserleriyle ve Mumbai, Mehâim'deki dergahında irşat faaliyetleriyle vahdet-i vücûd öğretisinin Hindistan'da yayılmasında önemli katkısı olmuştur.<sup>12</sup> Ekberî gelenekte saygın bir konumu ve önemli çalışmaları olan Ali Mehâimî, Türkiye'de çok tanınmayan bir mutasavvıftır.

Ali Mehâimî, 11 Şubat 1432'de, hicri 8 Cemâdiye'l-âhir 835'te henüz 59 yaşındayken annesinden önce vefat etmiştir.<sup>13</sup> Annesi onun ölümüne çok üzülmüş ve son derece etkilenmiştir. Oğlunun ölümünden yaklaşık kırk gün sonra da Ali Mehâimî'nin annesi Bibi Fatıma 17 Receb 835 / 20 Mart 1432 tarihinde perşembe günü bu dünyadan ayrılmıştır. Hürmetkâr oğlunun kabrinin sol yanına defnedilmiştir.<sup>14</sup> Ali Mehâimî ve annesinin defnolunduğu Mehâim'deki kabir, halk tarafından ziyaretgâh olarak benimsenmiştir.<sup>15</sup> Mumbai/Bombay kentinde göze çarpan İslam'ın önemli en eski tarihi eser kalıntısı 835/1432'de inşa edilen Şeyh Ali Paru'nun türbesidir. Vefatından sonra bu mutasavvıfın anısına dergâhta tek kubbeli bir türbe yapılmıştır. 1085/1674'de ve 1163/1748 yılında bu yapıya dört kubbe, avlu ve 1902'de bir camii ilave edilmiştir.<sup>16</sup>

## 2. 2. Tahsil Hayatı, Kadılığı, İlmi Şahsiyeti ve Edebi Yönü

Ali Mehâimî'nin babası Şeyh Ahmed'in, biricik çocuğunun küçük yaşından itibaren dini ilimleri öğrenmesi için gayret sarf ettiği nakledilmektedir.<sup>17</sup> Mehâimî dokuz yaşına geldiğinde dini ilimlerin pek çoğunu babasından öğrenmiştir. Babası onun iyi bir İslam âlimi olmasını istemiştir. Ona Kur'an-ı Kerim'i ezberletmiş ve Kur'an hafızı olmasını sağlamıştır. Harflerin mahreçlerini, tecvit kurallarını, kelâm, İslam felsefesi, mantık ve hadis gibi üst düzey öğrenimde yer alan geleneksel İslami ilimleri babası ona öğretmiştir. Mehâimî dokuz yaşındayken babasını kaybettikten sonra onun yetişmesini annesi üstlenmiştir. Anne, oğluna Allah tarafından bahşedilen üstün zekâ ve yeteneği fark etmiştir. Kaynaklarda anlatılan menkıbeye göre babasından sonraki öğreniminde Hz. Hızır'ın rolü önemli bir yer tutmaktadır. Dokuz yaşından sonraki çocukluk yıllarında ve gençlik döneminde Hz. Hızır onun maddi ve manevi rehberi olmuştur.<sup>18</sup> Kur'an kaynaklı Hz. Hızır anlayışı tasavvuf geleneğinde önemszenmektedir.<sup>19</sup> Orta Çağ'da Müslüman ülkelerden Hindistan'a bilim

<sup>12</sup> Abdulsattar Dalvi, "Hazrat Makhдум Ali Mehâimî (1374-1432)", ed. Siraj Mohammed Bijle, *Kokan News The e-Newsletter of The Kokani Diaspora Community* 4/4 (Aralık 2012), 2.

<sup>13</sup> Bilgrâmi, *Sibhatü'l-mercân*, 40.

<sup>14</sup> Paro, *The Life History Of Hazrat Makhдум Ali*, 18.

<sup>15</sup> Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtır*, 3/79-80.

<sup>16</sup> Sayyid Maqbul Ahmad, "Bombay", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/281; J. S. Cotton, "Bombay", *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979), 2/710.

<sup>17</sup> Dalvi, "Hazrat Makhдум Ali Mehâimî (1374-1432)", 2.

<sup>18</sup> Paro, *The Life History Of Hazrat Makhдум Ali*, 8.

<sup>19</sup> Ali b Ahmed el-Mehâimî, *Tebisîru'r-Rahmân ve teysîrû'l-Mennân bi ba'zı mâ yüşîru ilâ i'câzi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedî (Beyrut: Books-Publisher, 2011), 2/302-309.

insanları getirtilir.<sup>20</sup> Şu ana kadar yapılan araştırmalar ve eldeki kaynaklar, Ali Mehâimî'nin ilk hocası olan babası ve Hz. Hızır'ın maddi-manevi ilim desteği dışında hangi âlimden öğrenim gördüğü hususunda yetersizdir. Bununla beraber yazdığı eserlerden edindiğimiz kanaate göre Mehâimî, İslâmî ilimlerde iyi yetişmiştir. Örneğin Ali Mehâimî'nin, varlıklar aleminden oluşan evreni "taayyün-i sâlis" yani üçüncü taayyün diye isimlendirmesi dikkat çekicidir.<sup>21</sup> Yine hadis-i kudsîdeki<sup>22</sup> farz ve nafile ibadetle ilişkilendirilen "kurb-i ferâiz ve kurb-i nevâfil" kavramlarının İbnü'l-Arabî ve Sadreddîn-i Konevî'nin görüşleriyle desteklenen tasavvufî cem hâliyle bağına Mehâimî'nin dikkat çekerek, "celâ ve isticlânın kemâli" konusuyla ilişkilendirip farkındalık sağlaması<sup>23</sup> ilmî konularda çok iyi yetiştigini gösteren özelliklerinden bir kaçıdır.

Mahdûm Ali Mehâimî, Gucerât Sultanı Ahmed Şah'ın hükümdarlığı döneminde (1411-1442) Thana bölgesi Müslümanlarına kadı olarak atanmıştır.<sup>24</sup> *Fetavâ-yı Mahdûmiyye* ve *Fıkh-ı Mahdûmî* gibi eserleri Şafii fıkına dayalı olsa da Mehâimî yaşadığı bölgedeki diğer mezheplerden olan Müslümanların da kadılığına baktığı değerlendirilmektedir. Ali Mehâimî, bazı kaynaklara ve yazdığı eserlere göre itikatta Mâtürîdî,<sup>25</sup> amelde Şafii<sup>26</sup> mezhebine mensup bir âlimdir. Ali Mehâimî'nin yazmış olduğu eserlerindeki yorumlarıyla İslam felsefesine ve mantık ilmine de vâkıf olduğu görülmektedir. İbnü'l-Arabî gibi Ali Mehâimî'nin de benimsemiş olduğu ilham ve keşif metoduna uymayan İbn Sinâ'nın yöntem ve tekniklerinin eleştirildiği görülmektedir.<sup>27</sup> Bunun yanı sıra Ali Mehâimî'nin, tıpkı Şeyh-i Ekber'in ve Konevî'nin etkilendiği<sup>28</sup> gibi ünlü filozof İbn Sînâ'dan etkilendiğini ve İbn Sînâ'nın nisbesi olan "Şeyhu'r-Reis" ifadesini

<sup>20</sup> Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987), 1/325.

<sup>21</sup> Bk. Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 27b, 33b.

<sup>22</sup> "Kim bana kurbet eden veli kuluma düşmanlık ederse ben de ona harp ilan ederim. Kulumu bana yaklaşırın şeyler arasında en sevdiğim, ona farz kıldığım ibadetleri yerine getirmesidir. Kulum bana nafile ibadetlerle yaklaşmaya devam eder. Öyle olur ki (kurbet gerçekleşir) artık onu severim. Onu bir sevdim mi artık ben onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden bir şey isteyince onu veririm, benden sığınma talep etti mi onu himayeme alır, korurum. Ben yapacağım bir şeyde, (kurbet ehli olan) mümin kulumun ruhunu kabzetmedeki tereddüdüm kadar hiç bir şeyde tereddüte düşmem: (şehadet âlemindeki kurbeti devam ettirme arzusunun dolayısı ile) O ölümü sevmez, ben de (onu sevdiğim için) onun sevmediği şeyi sevmem" Buhari, Sahih, Rikâk, 38, No. 6502; Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd fi şerhi Edilleti't-tevhîd* (Yeni Delhi: y.y., 1917), 8; Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *er-Rütbetü'r-refî'a fi'l-cem'i ve't-tevfîki beyne esrâri'l-hakîkati ve envâri's-şerî'ati* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 19a.

<sup>23</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 42a-b, 43a; a.mlf., *Zevârifü'l-latâif fi şerhi Avârifü'l-ma'ârif* (New Jersey Princeton, 2929Yq), 497b-499a; a.mlf., *Husûsu'n-ni'am fi şerhi Fusûsi'l-hikem*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2007), 574-576; a.mlf., *Meşra'u'l-husûs*, 139-141.

<sup>24</sup> Dalvi, "Hazrat Makhdum Ali Mehâimî (1374-1432)", 2; Paro, *The Life History Of Hazrat Makhdum Ali*, 6; Sadia Dehvi, *Sufism: Hearth of Islam* (Yeni Delhi: Harper Collins Publishers, 2012), 211.

<sup>25</sup> Şemseddin es-Selefi el-Afgânî, *Cühûdü Ulemâi'l-Hanefiyye fi İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye* (Riyad: Dâru's-Samî'i, 1996), 3/1563.

<sup>26</sup> Hasenî, *Nüzhetü'l-havâtir*, 3/79-80.

<sup>27</sup> Mehâimî, *Husûsu'n-ni'am*, 195.

<sup>28</sup> Ekrem Demirli, "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları", *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-47.

kitabında kullandığını, İbn Sînâ'nın "Risâle-i Hudûd"undan eserine alıntı yaptığını bilmekteyiz.<sup>29</sup>

Ali Mehâimî, Arapça edebi söz sanatlarını da yerinde ve çok güzel kullanabilen bir mutasavvıftır. Örneğin Konevî'nin *en-Nusûs*'una yazdığı şerhi *Meşra'u'l-Husûs*'un "mukaddime-i şeyh-i şârih" başlığı altında yer alan kitaba giriş bölümünde Kur'an-ı Kerîm ayetlerinin orijinal lafızlarını aşağıda kalın siyah yazıyla verildiği üzere Arapça metne serpiştirerek Nur suresi otuz beşinci ayetiyle eserin hem hamdele hem de salvele bölümünde iktibas sanatını icra ettiğini görüyoruz.<sup>30</sup> İktibas, nesrin veya nazmın, Kur'an ayetlerinden veya hadis-i şeriflerden bir cümlenin veya cümlelerin tamamının veya bir kısmının kelimelerini içine alan söz sanatıdır. İktibas sanatı ile ortaya çıkan yeni metin Kur'an'dan sayılmaz, o artık söyleyenin sözüdür.<sup>31</sup> Kelimenin manaları ile ilgili edebi sanatları konu alan bedî ilminin ıstılahı olan iktibas, ayet veya hadisin tamamını veya bir kısmını alarak metnin ayet veya hadis olduğunu belirtmeden sözü süslemek ve manayı kuvvetlendirmektir.<sup>32</sup> Mehâimî, burada kullandığı söz sanatının adını "iktibas" (إقتباس) şeklinde metnin son cümlesine yerleştirip söz sanatındaki ustalığını bir derece daha öteye taşıyarak göstermiş olmaktadır. Somut bir örnek olması için önce Nur suresi otuz beşinci ayetin orijinali, ardından da Mehâimî'nin bahsettiğimiz eserindeki ayetin metin içerisine serpiştirilmiş Arapça kelimelerinin siyah kalın yazı fontuyla gösterilmiş hali ve metnin Türkçe tercümesi sırasıyla aşağıda verilmektedir.

Nur Suresi otuz beşinci ayet:

اللَّهُ نُورُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ مِثْلُ نُورِهِ كَمِشْكُوتٍ فِيهَا مِصْبَاحٌ الْمِصْبَاحُ فِي زُجَاجَةٍ الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ نُورٌ عَلَى نُورٍ يَهْدِي اللَّهُ لِنُورِهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿35﴾

Konevî'nin *en-Nusûs*'una Ali Mehâimî'nin yazdığı şerhi *Meşra'u'l-husûs*'da Nur suresi otuz beşinci ayetin orijinal lafızlarını metne serpiştirerek iktibas söz sanatını kullanma yöntemiyle ayete eserin hem hamdele hem de salvele kısmında yer vermesi şöyledir:

سبحانك اللهم و بحمدك، يا من وجوده نور سماوات الأسماء و الصفات، و أرض أعيان الممكنات، تلاً في مشكاة عدما مصباح ظهورك اللانح من زجاجة حيك، الذي هو كوكب دري من شهودك، توقد شجرة ربوبتك المباركة، بالجمع بين الإجمال و التفصيل، الزيتونية بما لها من الإيجاد و التحصيل، لا شرقية تكشف السبحات، و لا غربية ترخي الحجابات، يكاد زيت جمالك يضيء بالظهور، و لو لم تمسه نار حيك المحرقة للستور، و ذاتك نور على نور، تهدي لنورك من تشاء من الأحياء، و تضرب الأمثال للناس ليحصل لهم بك الاستئناس، و أنت بكل شيء عليم، فما أعمى عنك صل علي من مصباح روحه نور سماوات الأرواح و أرض الأشباح، قبل أن يتلمع بمشكاة بدنه، مع غاية ظهورك إلا من علمت من عينه أنه في عماء مقيم،

<sup>29</sup> Mehâimî, *Husûs'u'n-ni'am*, 324, 325.

<sup>30</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 11.

<sup>31</sup> Celaleddin Muhammed Kazvini, *Telhis (Meani-Beyan-Bedî) Kur'an Edebiyatı*, çev. Mehmed Fahreddin Dinçkol (İstanbul: Ebrar Yayınları, 1990), 214.

<sup>32</sup> Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib el-Kazvini, *El-izâh fî ulûmi'l-belâgati el-Meani ve'l-beyân ve'l-bedi'*, thk. İbrahim Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 312-321.



و يطلع على زجاجة قلبه الذي هو كوكب دري من تجلّي ربه، يوحد من شجرة نفسه المباركة بالجمع بين الوجوب و الإمكان، الزيتونة بالسموات على ثمرات الأعيان، لا شرقية من المجردات، و لا غربية من المعلقات، يكاد زيت نبوتها يضيئى بالكمالات، و لو لم تمسسه نار الرياضة المقتضية ظهور الآيات إذا مستته، فنور على نور تهدي لنورك من تشاء من الأنبياء و الأولياء، و تضرب الأمتال للناس ليعلموا رتبته منك برفع حجب الالتباس، و أنت بكل شئى عليهم، فما منعت عن اقتباس نوره إلا من علمت أنه باستعداده سقيم.

Türkçesi: “Allah’ım seni hamd ile tesbih ederim. Ey varlığı mümkün varlıkların arzını, ilahi isim ve sıfatları semaları nurlandıran! Sevgisi camda parlayan zuhurunun lambası yokluk kandilinde yansıyan! Şühûdî tecellinin parlak yıldızı olan! İcmal ve tafsil arasını cem ile mübarek rububiyetinin ağacını tutuşturan! Kendisinde var olan şeyle yaratma ve meydana gelme yakıtı için celalini keşfettirdiği yer ne doğuda, perdeleri araladığı yer ne batıda olan! Cemalinin yakıtı zuhurla parlayan! Dokunmasa bile aşkının ateşi perdeleri yakan! Zatı nur üstüne nur olan! Sevdiklerinden dilediğini nuruyla buluşturan! Onlarda kendisine ünsiyet ve ülfet oluşsun diye insanlara örnekler sunan! Her şeyi hakkıyla bilen! Manevi körlük kalıcı olarak kendisinde belirmediğini bildiği kişi hariç, tecelli zuhurunun çokluğu nedeniyle kendinden kör olunamayan!

Allah’ım salat eyle! Beden kandilinde parlamadan önce ruhu, bedenlerin arzı ve ruhların semasının nurunun lambası olana! Rabbinin tecellisinden parlak bir yıldız olan kalbinin camına bakana! İmkân ve vücub arasını cem ile mübarek nefis ağacını tutuşturan! Ayetlerin zuhur tecellisi temas ettiğinde zuhurunu gerekli kılan riyazet ateşi dokunmasa bile doğudan soyutlanmasına gerek olmayan ve batıyla da ilgili olmayan hakikat meyvelerinin göklerden inen nübüvvetinin yakıtı, kemâlâtla aydınlanana! Enbiya ve evliyadan dileyeni ve Allah’ın ihsan ettiğini nur üstüne nur olan Allah’ın nuruna yönlendirene! Şüphe ve karmaşa perdelerini kaldırmakla Allah’ın verdiği manevi mertebeyi bilsinler diye insanlara örnekler sunana! Allah’ım şüphesiz sen her şeyi hakkıyla bilensin. Kabiliyeti yetersiz olduğunu bildiğin kişiler hariç senin nurundan iktibas etmeye (faydalanmaya) çalışan kimselere engel çıkarmazsın.”<sup>33</sup>

### 2. 3. Üveysîliği, Tarikatı ve Maneviyat Yolunda Mürşidi

Araştırmada Ali Mehâimî’nin Üveysîlik bağının kaynaklarına ulaşılmıştır. Böylece farklı ülkelerden toplanılan Mehâimî’nin el yazma kitaplarının verileri günümüz insanının bilgisine sunulmuştur. Burada Ali Mehâimî’nin daha dokuz yaşında bir çocuk iken babasını kaybettiğinde onun maddi ve manevi eğitimini Hz. Hızır’ın üstlendiğini konu edinen menkıbe önemlidir.<sup>34</sup> Hz. Hızır’ın kıyamete kadar varlığı konusu tasavvuf mensuplarının tereddütsüzce savunulmaktadır.<sup>35</sup>

<sup>33</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 11.

<sup>34</sup> Es-Seyyid İbrahim b. Es-seyyid Muhammed el-Kâdiri el-Hüseyni el-Medenî, *Risale damîri'l-insan li-izdiyadi iştiyaki'l-muhibbîne ilâ zikri'r-rahmân*, thk. Muhammed Ismet b. Abdülkadir Bûbirî Kalyani (Kalyan-Bombay: İmam Şafi Foundation, 2003), 13.

<sup>35</sup> Bk. Ebü'l-Fadıl Ahmed b. Ali İbnü Hacer el-Askalânî, *ez-Zehrü'n-nadır fi hâli'l-Hızır*, thk. Selahaddin Makbul Ahmed (Kuveyt: Mektebe Ehli'l-Eser, 2004).

Hızır (a.s.), Ali Mehâimî'nin çocukluğundan beri mürşidi olmuştur. Ali Mehâimî'nin Üveysîliği Hz. Hızır'la biri çocukluğundaki manevi bağı, bir diğeri kendi eserlerinde de belirttiği üzere<sup>36</sup> yetişkinlik döneminde Cebertiyye tarikatı Şeyhi Muhammed el-Mizcâcî üzerinden Ekberiyeye ve Yeseviyye'ye kadar ulaşan Hz. Hızır hırka silsilesi bağı, diğeri de Fakîh el-Mukaddem'e ulaşan Aleviyye-i Ayderûsiyye tarikatı üzerinden Hz. Hızır bağıyla ilişkilidir. Ali Mehâimî'nin çocukluğundan itibaren vefatına kadar Yemen Zebid merkezli Cebertiyye ve Terim (Hadramut) merkezli Ayderûsiyye-i Aleviyye tarikatlarındaki maddi silsile bağı, birincil kaynaklardan nakledilmektedir.<sup>37</sup> Mehâimî'nin çocukluğuna dayanan bahse konu Hz. Hızır bağı gibi özel durumunun, Hızır (a.s.)'ın maneviyatıyla bedenleşen somut güzel bir örnek olduğu araştırmaya yansıtılmaktadır. Bu bağlamda Ali Mehâimî'nin babası hayattayken bağlantısının olduğu düşünülen Yemen Zebidli Cebertiyye tarikatı şeyhlerinden Muhammed el-Mizcâcî (ö. 829/1425), Mehâimî'nin hem mürşidi olmuş hem de Hz. Hızır ile tasavvufi silsile bağının devamını sağlamıştır.<sup>38</sup> Ali Mehâimî'nin mensup olduğu Cebertiyye ve Ayderûsiyye tarikatlarının birbirleriyle de bağlantılı olduklarından Harîrîzâde eserinde bahseder.<sup>39</sup> Orta Çağ Yemen tasavvufu konusunda özellikle Ayderûsiyye tarikatı vasıtası ile Ekberiyeye ve Medyeniyye tarikatlarının Hz. Hızır bağının yanı sıra Cebertiyye tarikatı vasıtası ile Ekberiyeye dahil dokuz tarikat bağı ve Türkistan'da Yeseviyye tarikatı pirine kadar uzanan<sup>40</sup> Mizcâcî'nin Hz. Hızır bağı önemli kaynaklarla belirginlik kazanmıştır. Eserlerindeki verilere göre Ali Mehâimî'nin Cebertiyye ve Ayderûsiyye tarikatları dahil, onların üzerinden Ekberiyeye, Medyeniyye, Kadiriyye-i Esediyye, İshâkiyye (Kâzerûniyye), Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye-i Zerrûkiyye, Sühreverdiyye, Ehdeliyye ve Yeseviyye tarikatları olmak üzere on iki tarikat ile bağı bulunmaktadır. Zaten Cebertiyye tarikatının "câmi-i turuk" yani pek çok tarikatın bağını kendinde toplayan tarikat olduğu belirtilmektedir. İmam-ı tarikat İsmail b. İbrahim el-Cebertî'nin Ekberiyeye, Medyeniyye, Kadiriyye-i Esediyye, İshâkiyye (Kâzerûniyye), Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye, Sühreverdiyye, Ehdeliyye olmak üzere verdiği senetlerle dokuz tarikatın ashabına bağı olduğu nakledilmektedir.<sup>41</sup>

#### 2. 4. Yazdığı Tasavvufi Eserler ve Eserlerini Yazarken Etkilendiği Kaynaklar

Ali Mehâimî, tefsir, tasavvuf, kelam ve akâid, fıkıh ve İslam hukuku alanlarındaki eserlerini Arapça olarak kaleme almıştır. "Hak ile huzur hâlindeyken manevi hâlleri

<sup>36</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 1a, 2b; a.mlf., *İmhâdu'n-nasiha* (Külliyeye Kâdiriyye, 86), 2b; a.mlf., *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 2b.

<sup>37</sup> Es-Seyyid el-Habîb Ayderûs b. Ömer el-Habeşî, *İkdü'l-yevâkîti'l-cevheriyye ve simtu'l-'ayni'z-zehebîyye bi-zikri tarîki'l-Aleviyye*, thk. Muhammed Ebubekir Abdullah Bâzîb (Terim-Hadramut: Dârü'l-İlim ve'd-Da'vet, 2009), 615-616, 1061-1101.

<sup>38</sup> Mehâimî, *İmhâdu'n-nasiha* (Külliyeye Kâdiriyye, 86), 2a; a.mlf., *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 2a; a.mlf., *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 3a.

<sup>39</sup> Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fi beyâni selâsili't-tarâik* (İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432), 1/212b.

<sup>40</sup> Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed ez-Zebîdî, *İthâfü'l-asfiyâ* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 11b, 37a-b; a.mlf., *İkdü'l-cevheri's-semîn* (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi), 23b-24a.

<sup>41</sup> Harîrîzâde Kemaleddin, *Tibyânü vesâ'il* (İbrahim Efendi, 432), 1/97b-98a.

yaşayarak tefsirimi yazmak nasip oldu” diye özetlediği tasavvufi bakış açısıyla “*Tefsîrü'l-Mehâimî*” ve “*Tefsir-i Rahmânî*” kısa adlarıyla tanınan *Tebîsîru'r-Rahmân ve teysîrû'l-Mennân ba'de mâ yüşîru ilâ i'câzi'l-Kur'ân* adlı tasavvufi tefsirini yazmıştır. Ahmed el-Mizyedî'nin hazırladığı 2011 yılındaki Books-Publisher tarafından yapılan üç ciltlik Beyrut baskısı dışında tefsirin daha eski Bulak baskısı da vardır. Abdülhay el-Hasenî'nin kitabında oluşturduğu listeye göre bu işari tefsir, Hindistan'da Arapça yazılan ilk tasavvufi tefsirdir.<sup>42</sup>

Ali Mehâimî, metafizik tasavvufun kurucusu İbnü'l-Arabî'nin (ö. 638/1240) görüşleri üzerine kaleme alınan birkaç esere şerh yazmıştır. Bu eserlerden birisi İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem* adlı eserine Mehâimî'nin yazdığı *Husûsu'n-nia'm fi şerhi Fusûsi'l-hikem* adlı kitaptır. İbnü'l-Arabî'nin tasavvufta halifesi olan Sadreddîn-i Konevî'nin (ö. 673/1274) mukaddime niteliğindeki *en-Nusûs fi tahkîki tavri'l-mahsûs* adlı eserine Mehâimî'nin yazdığı şerh *Meşra'u'l-husûs ilâ me'âni'n-Nusûs*'tur. Ali Mehâimî'nin şerh olarak yazdığı üçüncü eseri Konevî'nin müridi Fahreddîn-i Irâkî'nin (ö. 688/1289) *Lema'ât* adlı eserine Ali Mehâimî'nin yazdığı şerhi *el-Lemahât fi şerhi Lema'ât*'tur. Bu kitap *Fusûs*'un ilahi aşk metafiziği yönünden yorumudur. Mehâimî'nin yazdığı diğer eseri, *Câm-ı Cihannümâ* adlı kitap üzerinedir. Bu kitabın yazarı ikinci İbnü'l-Arabî olarak tanınan Ekberî ekole bağlı olan İranlı Sufi Muhammed Şirin-i Mağribî'dir (ö. 809/1407). *Câm-ı Cihannümâ* adlı eseri Mehâimî, *Mir'atü'l-hakâik* adıyla Farsça'dan Arapça'ya tercüme etmiştir. Daha sonra *Mir'atü'l-hakâik*'in şerhini yazdığı eseri *Îrâetü'd-dekâik fi şerhi Mir'âti'l-hakâik* kaleme almıştır. Bu kitaplarıyla Ali Mehâimî Hindistan tasavvuf tarihinde Ekberî ekol şârihi olarak ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Sühreverdîye tarikatı ile manevi bağı olan Mehâimî, Hindistan'da o dönemde en çok okunan eserlerden birisi olan Ömer es-Sühreverdî'nin (ö. 632/1234) *Avârifü'l-ma'ârifine de Zevârifü'l-latâif fi şerhi Avârifü'l-ma'ârif* adlı bir şerh yazmıştır. Böylece Mehâimî, tasavvuf tarihinin genelini kapsayan konularla vahdet-i vücûd öğretisinin temelini oluşturan kavram ve konuları eserlerinde birleştirmiştir. Ali Mehâimî'nin tasavvuf konusundaki diğer eserleri şunlardır: 1) *Risâle fi'r-red `alâ ba'zı men enkere `alâ ehli't-tarîk*. 2) *İmhâdu'n-nasîha*. 3) *Şerhü seyyidi'l-istiğfâr*. 4) *Gâyetü'l-cûd li-ma'rifeti vahdeti'l-vücûd*. 5) *Edilletü't-tevhîd*. 6) *Ecilletü't-te'yîd fi şerhi Edillet'it-tevhîd*. 7) *er-Rütbetü'r-refîa`*. 8) *el-Urfü'l-hâtır*. 9) *el-Huccetü'l-bâliga*. 10) *Şerhü'l-Kasîdeti'r-Râiyye*. 11) *Keşfü'z-zulümât*. 12) *er-Risâletü'l-vücûd fi şerhi esmâi'l-ma'bûd*.

Ali Mehâimî'nin kaynak eserlerinin müelliflerinin önemli bir kısmı, aynı zamanda onu etkileyen kişiler olarak kabul edilebilir. Bu kişiler arasında diğerlerine göre daha ön plana çıkan isimler şunlardır: Muhyiddin İbnü'l-Arabî, Sadreddîn-i Konevî, Fahreddîn-i Irâkî, Muhammed Şirin-i Mağribî, Şehabeddin Ömer es-Sühreverdî ve İmam-ı Gazzâlî'dir. Ali Mehâimî'nin, eserlerinden alıntı yaptığını belirtmeden sadece isimlerinden veya bazı eserlerinin isimlerinden bahsettiği müellif veya mutasavvıflar bu bölümün ikinci kısmında verilmektedir.

<sup>42</sup> Abdülhay b. Fahreddîn el-Haseni, *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fi'l-Hind* (Dimeşk: Matbuâtü Mecmar'l-Arabiyye, 1984), 164. Lügati'l-

İbnü'l-Arabî'nin *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*<sup>43</sup> ve *Fusûsü'l-hikem* adlı eserleri başta olmak üzere "*Ankâü'l-muğrib fî ma`rifeti hatmi'l-evliyâ*",<sup>44</sup> "*Ukletü'l-müstevfiz*",<sup>45</sup> "*İnşâü'd-devâir*",<sup>46</sup> "*Yakîn Risâlesi*",<sup>47</sup> "*Hallü'r-rumûz*",<sup>48</sup> "*Vasâyâ*",<sup>49</sup> "*Mevâki`u'n-nücûm*"<sup>50</sup> gibi diğer bazı eserlerinden Ali Mehâimî kendi eserlerine alıntı yapmış ya da bu eserlerden söz etmiştir. Şeyh-i Ekber'in *Fusûsü'l-hikem* adlı eserine Mehâimî, *Husûsu'n-ni`am* adıyla bir şerh yazmıştır.

Yine vahdet-i vücûd öğretisini işleyen Sadreddîn-i Konevî'nin eserleri arasından *en-Nusûs fî tahkîki't-tavri'l-mahsûs* adlı eserine Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs* adlı bir şerh yazmıştır. Bu eserde vahdet-i vücûd öğretisinin kavramlarını kullanmıştır. Mehâimî, Konevî'nin *Miftâhu gaybi'l-cem ve tafsilühu* adlı eserinden de alıntı yapmıştır.<sup>51</sup> Ali Mehâimî, İbnü'l-Arabî'nin Sevgili Peygamberimizi rüyasında görmesiyle ilgili *Fütûhât-ı Mekkiyye*'nin yüz otuz birinci babındaki hususu, Konevî'nin *el-Fükûk'*unun dîbâcesinde (eserin konu ve yazılış sebebini veren önsözünde) *Fusûs'*un methi esnasında kullandığı cümleleri paylaşır.<sup>52</sup>

Ali Mehâimî, *Lema`ât* şerhinde İmam-ı Gazzâlî'nin kardeşi, vaiz ve mutasavvıf Ahmed el-Gazzâlî'den (ö. 520/1126) bahseder ve onun *Sevânihu'l-uşşâk* (سوانح العشاق) adlı eserinden alıntılar yapar.<sup>53</sup> Mehâimî, Gazzâlî'nin *İhyâ'ü `ulûmi'd-dîn*,<sup>54</sup> *el-Münküzü mine'd-dalâl*,<sup>55</sup> *Minhâcü'l-`âbidîn*,<sup>56</sup> *Cevâhirü'l-Kur`ân*,<sup>57</sup> *Kitâbü'l-Madnûn*,<sup>58</sup> *Mişkâtü'l-envâr*,<sup>59</sup> *el-Maksadü'l-esnâ fî şerhi esmâi'l-hüsnâ*<sup>60</sup> ve günümüze ulaşmayan kitaplarından olan *Künûzü'l-cevâhir*'den<sup>61</sup> faydalanmıştır. Fahreddin er-Râzî'nin *Şerhu Esmâi'llah*'ından<sup>62</sup> eserine alıntı yapar. Ali Mehâimî, Abdülkerim b. Hevâzin el-Kuşeyrî'nin *er-Risâle*'sinden,<sup>63</sup>

<sup>43</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 8b, 11b, 19b, 21a, 21b; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 43b, 53b, 54a, 57b, 105a.

<sup>44</sup> Mehâimî, *Husûsu'n-ni`am*, 124; a.mlf., *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 27a; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 57b.

<sup>45</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 14b, 50b; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 57b.

<sup>46</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 35a.

<sup>47</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 54.

<sup>48</sup> Mehâimî, *Zevârifü'l-latâif* (New Jersey Princeton, 2929Yq), 64a.

<sup>49</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 6a.

<sup>50</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 57b.

<sup>51</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 116, 117.

<sup>52</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 58a-b.

<sup>53</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 21b, 29b, 32a.

<sup>54</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 94, 96, 97, 99, 133, 134; a.mlf., *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 2b, 4a, 4b, 5b, 6b, 10a, 11a, 15a; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 5a, 9a-b, 14b, 12a-b, 13b, 19a, 20a, 21a, 23a, 25a-b, 26a, 27a, 27b, 31a, 32b, 33a, 49b, 61b, 63a, 65a, 69b, 71a, 72a.

<sup>55</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 6a.

<sup>56</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 15, 16, 17, 38; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 61a.

<sup>57</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 99; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 63a.

<sup>58</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 63a.

<sup>59</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 100; a.mlf., *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 38b; a.mlf., *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 9a.

<sup>60</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî`a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 35a, 63a, 75b.

<sup>61</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 11a.

<sup>62</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 18, 19, 20; a.mlf., *Ecilletü't-te'yîd*, 102.

<sup>63</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 108; a.mlf., *Meşra`u'l-husûs*, 21-24.

yine Kuşeyrî'nin *el-Latâifü'l-işârât*<sup>64</sup> ile Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*<sup>65</sup> adlı işârî tefsirlerinden, Mekkî'nin *Kûtu'l-kulûb*'undan ve *Şerhü Makâmî't-tevhîd*'den,<sup>66</sup> Ensârî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn*'inden,<sup>67</sup> Ebubekir el-Kelâbâzî'nin *et-Ta'arrufu*<sup>68</sup> gibi erken dönem tasavvuf eserlerinden alıntılar yapar. Ali Mehâimî, fenâ ve bekâ kavramları üzerine müstakil bir eser yazan Ebû'l-Mugîs el-Hüseyn b. Mansûr el-Beydâvî'den<sup>69</sup> (ö. 309/922), fenâ ve bekâ kavramlarını tek cümlede nükte ile ifadesi kabul gören Ebu Said el-Harrâz'ın (ö. 277/890) eserinden, Ebû Bekr et-Tamestânî el-Fârisî (ö. 340/951), Ahmed İbn Atâ' el-Edemî (ö. 309/922), Cafer-i Sâdık (ö. 148/765), Muhammed el-Vâsıtî el-Fergânî (ö. 320/932'den sonra), Ebû Bekr Dülef b. Cahder (Cafer b. Yunus) eş-Şiblî (ö. 334/946), Ebû Abdillâh Süfyân b. Saîd es-Sevrî el-Kûfî (ö. 161/778), Ebû Ya'kûb İshâk en-Nehrecûrî (ö. 330/941) ve Cüneyd el-Hazzâz el-Kavârîrî el-Bağdâdî'nin (ö. 297/909) tasavvufi görüşlerinden nakiller yapmaktadır.<sup>70</sup> İbnü'l-Fârîd'ın (ö. 632/1235) ilahi aşkı anlatan *Tâiyye Kasidesi*'nden Ali Mehâimî eser şerh ederken faydalanır.<sup>71</sup> Ali Mehâimî, Kemaleddin-i Kâşî (Kâşânî)'den (ö. 736/1335) eserinde bahseder.<sup>72</sup> Mehâimî, bazı tasavvufi derin meselelerin izahının Kâşânî'nin *Istîlâhâtü's-sûfiyye* adlı eserinde ayrıntılı olarak geçtiğini belirterek açıklama yapmaktadır.<sup>73</sup> Abdullah el-Herevî'nin *Menâzilü's-sâ'irîn* adlı eserine Kâşânî'nin bir şerh yazdığından Ali Mehâimî kitabında bahseder.<sup>74</sup> Vahiy ile akıl arasını dengelemeye çalışan Şîî âlim İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin (ö. 726/1326) eserine Ali Mehâimî *İsticlâü'l-basar fi'r-red 'alâ istiksâ'n-nazar* adıyla bir reddiye yazar. Şemseddîn-i Semerkandî'nin (ö. 702/1303) *Sahâifü'l-ilâhiyye* isimli kitabına yine kendi yazdığı *Şerhu Sahâifi'l-ilâhiyye* adlı şerhinden Ali Mehâimî alıntı yapar.<sup>75</sup> Begavî'ye ait *Mesâbîhu's-sünne* isimli hadis kitabı üzerine Muhammed b. Abdullah el-Hatîb et-Tebrizî'ye ait *Mişkâtü'l-Mesâbîh* isimli kitaba Beydâvî'nin yazdığı *Şerhu Mişkâti'l-mesâbîh* adlı şerhten Ali Mehâimî, zikir, taat çeşitleri, riyâzet, salıkların dereceleri ile ilgili hadis-i şerifleri alıp yorumlamaktadır. Ali Mehâimî bu bilgilerin devamında ilâhi isimlerin açıklamalarına yer vermektedir. Mehâimî, Tebrizî'nin *Mişkâtü'l-mesâbîh*'ine Beydâvî'nin şerhi gibi Şerefeddin el-Hüseyn b. Abdullah b. Muhammed et-Tîbî'nin de (ö. 743/1342) aynı esere yazdığı çok yaygın bir şerh olan *Şerhu't-Tîbî 'alâ Mişkâti'l-mesâbîh* adlı eserinden Vâhidî'nin ve Begavî'nin Vehb b. Münebbih'den nakillerle tevhid konusuna bazı esma-i hüsnâ'nın yorumuyla açıklık getirmeye çalışır.<sup>76</sup> Ali Mehâimî'nin Nâsireddin Kâdî Beydâvî'ye ait *Envârü't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl* adlı tefsirinden

<sup>64</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 24-26.

<sup>65</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 110, 111; a.mlf., *Meşra'u'l-husûs*, 26-31.

<sup>66</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 31-33.

<sup>67</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 106; a.mlf., *Meşra'u'l-husûs*, 33-35.

<sup>68</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 35; a.mlf., *Ecilletü't-te'yîd*, 107.

<sup>69</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 2a, 5a, 5b, 7a.

<sup>70</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 26-31.

<sup>71</sup> Mehâimî, *Zevârifü'l-latâif* (New Jersey Princeton, 2929Yq), 64a; a.mlf., *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 102b-103a.

<sup>72</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 21a.

<sup>73</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 56b.

<sup>74</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 34a.

<sup>75</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 35-36.

<sup>76</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 36-37.

örnekler verir. Sirâceddin Ömer b. Reslân el-Bulkînî'nin (ö. 805/1403) *Keşfü'l-keşşâf*'ın dîbâcesinden ve aynı eser olan *Keşşâf tefsiri* şerhinden alıntı yapar.<sup>77</sup> Semerkandî, Begavî, Tîbî gibi hadis uzmanlarının eserlerini tanıyor ve kullanıyor olması Ali Mehâimî'nin hadis ilmine vukûfiyetini gösteren örneklerden bir kaçıdır.

Ali Mehâimî, Nasîrüddîn-i Tûsî'nin (ö. 672/1274) görüşlerinden eserine alıntı yapmakta, Tûsî'den üstad ve muhakkik nisbeleriyle söz etmektedir.<sup>78</sup> Bilindiği üzere Sadreddîn-i Konevî, Nasîrüddîn-i Tûsî aracılığıyla İbn Sînâ ve Meşşâî gelenek yazarlarından etkilenmiştir. Söz konusu mantık ilmi kavramlarının ve kelâm metafiziği eserlerinin Ekberî gelenek temsilcisi olan Ali Mehâimî'yi de etkilediği eserlerinde görülmektedir. Burada verilen bilgilerden hareketle Nasîrüddîn-i Tûsî'ye Konevî'nin mektuplarla yönelttiği soruları, cevapları ve orada geçen kavramları Mehâimî'nin incelediği düşünülmektedir.

Ali Mehâimî eserlerinde İşrâkî filozof Şehâbeddin Yahya es-Sühreverdî el-Maktûl'ün (ö. 587/1191) bazı görüşlerini eleştirmektedir.<sup>79</sup> Mehâimî, Fahreddîn-i Irâkî'nin *Lema'ât*'ına yazdığı şerhte ilahi sevgide sevenin ve sevilenin birbirine ayna olmasından bahsederken müellifin ve eserinin ismini vererek Yahya es-Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserindeki "Aynadaki Görüntülerin ve Tahayyülün Hakikati" başlıklı konuya atıfta bulunur.<sup>80</sup> Mehâimî bir diğer eserinde vahdet-i vücûda aklî ispatla mutlak varlığın dış âlemde gerçekliğini ispat ederken Allah'ın nurunun eşyayı kuşatmasına benzerliğinden yararlandığı, ışık ışınlarının cisim olup olmadığı konusunda isim vermeden yine Yahya es-Sühreverdî'nin *Hikmetü'l-işrâk* adlı eserinden alıntı yapar.<sup>81</sup> İşrâkî epistemolojinin, fiziğinin ve metafiziğinin temelini oluşturan ışık bilgi teorisini Ali Mehâimî'nin bildiğini ve Şehâbeddin Yahya es-Sühreverdî'yi bazen eleştirmesine rağmen bazı yerlerde de onun görüşlerini kullandığını görmekteyiz.

Ali Mehâimî'nin eserinde isminden bahsettiği ve eserlerinden alıntı yaptığı bir diğer mutasavvıf İzzeddin Abdülaziz b. Abdisselam'dır (ö. 660/1262). Ali Mehâimî, eserinde Mecdüddin el-Fîrûzâbâdî'nin, İzzeddin b. Abdisselam'dan İbnü'l-Arabî'ye olan saygısını, hayranlığını dile getirdiği ve fakihler meclisinde suskun kalınmasının gerektiği ile ilgili bir olayı ayrıntılı olarak nakleder. İzzeddin Abdülaziz fakihlerin ilimlerinin çerçevesine girmeyen bir şeyi yermekte mazur olduklarını kabul etmiş, Şeyh Muhyiddin'in gerçek hâlini, onun şan ve değerinin yüceliğini anlayacak durumda olan hizmetçisine açıklamıştır. Ali Mehâimî bu olayı naklettikten sonra hadis hafızı, tarihçi ve kıraat âlimi Zehebî'nin (ö. 748/1348) "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin anlattığı konuları yalan kastıyla söylediğini sanmıyorum" (قال الذهبي فيه لا أظن ان الحبي يتعمد الكذب) şeklinde naklolunan sözünü ilim ahlakı adına değerli bulduğunu belirtir. Ali Mehâimî, hadis âlimi ve Şafii fakihi Muhyiddin en-Nevevî'nin

<sup>77</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 114, 115; a.mlf., *Meşra'u'l-husûs*, 36, 37, 38.

<sup>78</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 202.

<sup>79</sup> Örneğin; Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 24-25.

<sup>80</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 71a.

<sup>81</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 9.

eserlerinden alıntı yapar.<sup>82</sup> Ayrıca onun ihlâs ve zühd gibi tasavvufi konuların işlendiği “*Bustânü'l-`ârifîn*” adlı bir eserinden söz eder.<sup>83</sup> Ali Mehâimî, sûflerin sema meclisleri ve şarkı ve türkünün (ğınâ/غناء) tasavvuftaki yeri gibi konularda Ziyâeddin el-Makdîsî'nin (ö. 643/1245) eserlerinden alıntı yapar.<sup>84</sup> Şeyh Ebu Abdullah el-Makdîsî, Şeyh Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin havassındandı, yakın dostlarındandı ve meclisine devam edenlerdendi.<sup>85</sup> Ali Mehâimî'nin ismini vermeden Seyyid Şerif el-Cürcânî'nin (ö. 816/1413) eserinden alıntı yaptığını görüyoruz.<sup>86</sup>

Ali Mehâimî'nin, eserlerinden alıntı yaptığını belirtmeden sadece isimlerinden veya bazı eserlerinin isimlerinden bahsettiği müellif veya mutasavvıflar şunlardır: Kemaleddin Muhammed İbnü'z-Zemlekânî<sup>87</sup> (ö. 727/1327), İbn Sînâ,<sup>88</sup> Müeyyidüddin el-Cendî<sup>89</sup> (ö. 691/1292 veya 711/1312), Sa`deddîn-i Hamevî,<sup>90</sup> Sadreddin Türke,<sup>91</sup> Kutbüddîn-i Şirâzî<sup>92</sup> (ö. 710/1311).

Ali Mehâimî sûflerin sema meclisleriyle ilgili görüşünü naklettiği Kâdiriyye tarikatının Uceyliyye kolunun kurucusu Ebü'l-Abbas Ahmed b. Mûsâ b. Uceyl el-Yemenî'den (ö. 690/1291) kitabında “seyyidi”, “üstaz”, “tilmiz-i Ayderûs” nisbeleriyle bahseder. Bir başka kitabında onu fakih, kâmil, mükemmil gibi saygı ifadeleriyle anmaktadır.<sup>93</sup>

Ali Mehâimî eserinde Kâdiriyye tarikatının Yâfiyye kolunun kurucusu Şeyh Ebû Muhammed Affüddîn Abdullah b. Es'ad b. Ali b. Süleyman el-Yâfî el-Yemenî'nin (ö. 768/1367) el-İrşâd'ından da söz eder. Kitabın tam adı *el-İrşâd ve't-tatrîz fî fadlı zikrillâh ve tilâveti kitâbihi'l-`azîz ve fadlı'evliyâi ve'n-nâsikîn ve'l-fukarâi ve'l-mesâkîn*'dir. Bu kitap din büyüklerinin dualarını, riyazetlerini, önemli sözlerini, kerametlerini, salih kullara övgüyü, Yâfî'nin bazı kasidelerini içerir. Ali Mehâimî, babası Türk asıllı Memlük emiri olan Selâhaddin es-Safedî'nin (ö. 764/1363) meşayihin hâllerinin tarihlerini cem ettiği kitabından bahseder. Mehâimî Endülüs İşbiliye kenti tarihi konusunda Kazvinî'nin *Nüzhetü'l-ezhân fî `acâibi'l-büldân*'ına (نزهة الأذهان في عجائب البلدان) işaret eder. İbnü'l-Arabî'nin Üveysî tarikle manevi şeyhi Ebu Medyen el-Mağribî'nin doğduğu yer olan, yine bir zamanlar İbnü'l-Arabî'nin de yaşadığı, babasının vefat ettiği ve Hz. Hızır ile karşılaştığı İşbiliye'ye Ali

<sup>82</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 23b, 31a, 57a-b.

<sup>83</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 3a, 8a.

<sup>84</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 9a, 31b.

<sup>85</sup> Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kâri' el-Bağdâdî, “ed-Dürrü's-semîn fî menâkibi'ş-Şeyh Muhyiddin”, *Husûsu'n-ni'am fî şerhi Fusûsi'l-hikem*, thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 19.

<sup>86</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 24.

<sup>87</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 58b.

<sup>88</sup> Mehâimî, *Husûsu'n-ni'am*, 195, 324, 325.

<sup>89</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 6b, 7b, 21a.

<sup>90</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 58b; a.mlf., *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 6b, 7b, 21a.

<sup>91</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 6b, 7b, 21b.

<sup>92</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 7b, 21b.

<sup>93</sup> Ali b. Ahmed el-Mehâimî, *el-Urfü'l-hâtır fî ma`rifeti'l-havâtır*, Dimyat Vakıflar Kütüphanesi, 2742, 40a-b; a.mlf., *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 100a.

Mehâimî'nin ilgi duyması onun Ebu Medyen'e ve Şeyh-i Ekber'e bağlılığının göstergelerinden bir diğeridir. Mehâimî, bazı meşayihin faziletleri ve menâkıbı konusunda İbnü'n-Neccâr ve İbnü'd-Dübey'sî'nin (Debîsî'nin) her ikisinin de tarih kitaplarına dikkat çeker.<sup>94</sup> Mehâimî, kelim konusunda İmam Taftazanî'den, Fahreddin er-Râzî'nin eserlerinden, hadis konusunda İmam Begavî'den, Beyhakî'den alıntı yapar.<sup>95</sup>

## 2. 5. Ali Mehâimî'nin Eserlerinde Hint Tesiri Var mı?

Hindistan bölgesinde İslamî ilimlerdeki önemli alt yapının Ali Mehâimî'nin yaşadığı dönemde varlık gösterdiği somut verilerle ortaya konulmaya çalışılmaktadır. Mehâimî'nin eserlerinden vahdet-i vücûd, marifet ve hakikat konularındaki görüşleri, Ekberî ekolü Hindistan'da temsil kabiliyeti ve tasavvufî görüşleri tespit edilmeye çalışılmaktadır. Mehâimî, Ekberî geleneğin sistematik kurucusu olarak kabul edilen İbnü'l-Arabî'den ve bu geleneğe ait vahdet-i vücûd öğretisinin yayılmasında eserleriyle katkı sağlayıp yorumlayan Sadreddîn-i Konevî'den etkilenmiştir. Yazmış olduğu eserleriyle de o dönemde ve sonrasında çevresini etkilemiştir.

Ali Mehâimî'nin yaşadığı ülke Hindistan olduğu için kültürel etkileşim kapsamında Hint mistik düşüncesinin Mehâimî'yi ve onun şahsında İslam tasavvufunu etkileyip etkilemediği de çalışmamızda ister istemez gündeme gelmektedir. Bu bağlamda tarihte ilk defa on sekizinci yüzyıldan sonra William Jones (1746-1794) tarafından sistematik çalışmayla ileri sürülmeye başlanan<sup>96</sup> Hint mistik düşüncesinin İslam tasavvufunu etkilediği konusunda çeşitli kitaplarda işlenen bazı iddialar bulunmaktadır. Buna göre Ali Mehâimî'nin etkilendiği kaynaklar bölümünde de ayrıntılı olarak incelendiği üzere Hint mistik felsefesinin temel eserlerinden, açık veya kapalı kaynak olarak eserlerine alıntı yapmadığı tespit edilmiştir. Zaten Mehâimî'nin *Ecilletü't-te'yîd* adlı kitabının giriş bölümünde Kur'an-ı Kerim'e dayalı keşfî delillerin karşısında Brahmanların ve felsefecilerin aciz kaldığını yazmaktadır. Mehâimî'nin eserlerinden edindiğimiz verilere göre o dönemde Ali Mehâimî özelinde onun mensubu olduğu İslam tasavvufu alanında onun yazdığı eserlerinde Hint mistik felsefesinin temelini oluşturan kitaplardan alıntı yapmadığı, bahse konu kaynaklardan etkilenmediği görülmüştür.

## 2. 6. Ali Mehâimî'nin Ayet ve Hadislerden Vahdet-i Vücûda Delilleri

Orta Çağ Hindistan'ı tasavvuf tarihi açısından nazarî-irfânî tasavvuf düşüncesinin iki önemli öğretisi olan vahdet-i vücûd ile vahdet-i şühûd'un karşılaşma ve çakışma noktası olması bakımından önemli bir coğrafya olduğu değerlendirilmektedir. Bilindiği üzere Ahmed Sirhindî'nin vahdet-i şühûd öğretisi mutasavvıfımızdan sonraki yıllarda vahdet-i vücûda bir eleştiri olarak doğmuştur. Burada şu husus önemlidir. Ekberî ekol temsilcilerinin

<sup>94</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 58a.

<sup>95</sup> Mehâimî, *Rütbetü'r-refî'a* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1), 21b, 22b, 46a, 46b, 47a, 48a, 48b, 49a, 51b, 80a.

<sup>96</sup> Hilmi Ziya Ülken, *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş* (İstanbul: Ülken Yayınları, 1995), 139.



genelinde olduğu gibi Ali Mehâimî'nin eserlerinde de İbnü'l-Arabî'nin kullandığı istilahlara tüm canlılığıyla görülmektedir. Zaten tabii olan da budur. Mehâimî'nin eserlerini okuyanlar, İbnü'l-Arabî'nin eserlerindeki tadı bulmaktadır. Bunun sebeplerinden birisi, Mehâimî'den yaklaşık iki asır sonra yine Hindistan'da yaşayan Ahmed Sirhindî'nin açıklamalarında görülmektedir. İmam-ı Rabbânî, irfan istilahlarını kurup şerh eden ve yaygınlaşmasını sağlayan İbnü'l-Arabî'nin dışında tasavvufi konularda kaynak olabilecek yeterlilikte bu meydana başka kimsenin bulunmadığını, bazen onu eleştirirler de ondan kendisi de dahil sonraki sûflerin hepsinin feyiz alıp bereketlendiğini yazmaktadır.<sup>97</sup>

Ali Mehâimî, vahdet-i vücûd öğretisini savunmak amacıyla *Risâle fi'r-red* ve *İmhâdu'n-nasîha* gibi eserler yazmakla beraber *Ecilletü't-te'yîd* adlı eserinin başlangıcında Kur'an ve sünnette vahdet-i vücûd öğretisine naklî delilleri sunar. Ona göre bunlar tevhid inancının delilleridir. Bu naklî delillerin bazıları şunlardır: "Maşrik da mağrib de Allah'ındır. Hangi yöne yönelirseniz yönelin Allah'ın vechi oradadır."<sup>98</sup> Ali Mehâimî'ye göre "Allah'ın vechi" ile kastedilen Allah'ın tecellisidir. Allah'ın ayetlerini insana, evrenin uçsuz bucaksız ufuklarında ve kendi nefisleri olan öz benliklerinde zamanı gelince göstereceğini beyanla, bu ayetlerin insana gösterilmesinin sebebinin onun bir hak olarak ortaya çıkması olduğu açıklanır.<sup>99</sup> Ali Mehâimî'ye göre nefislerde ve ufuklarda zuhur eden Hak'tır. Zatın mahiyetleri değildir. Çünkü varlıkların var olmalarının öncesi ve sonrası ademdir yani yokluktur. Onların zuhuru ancak el-Vücûd'un zuhuru vasıtasıyla olur. Mehâimî'ye göre bu konu "burhan-ı ennî"ye işaret etmektedir. Çünkü nefislerin ve ufukların el-Vücûd olan Hakk'ın kendi üzerine delaleti burhanın kendisinde addedilir. Rablerine kavuşma konusunda şüphe edenler var, ancak Hakk'ın evrendeki her şeyi kuşatması onların şüphelerini giderici delildir.<sup>100</sup> Mehâimî, cumhur ulemanın ise ayette geçen "kuşatan" ifadesiyle ilgili yorumunun "ilim" olduğunu belirtir.<sup>101</sup> Ali Mehâimî'ye göre Onun, ilk ve son, zâhir ve bâtın olmasının yanı sıra her şeyi hakkıyla bilen olması da<sup>102</sup> vahdet-i vücûdun sıhhatine dair delillerdendir. Ali Mehâimî'ye göre evvel, âhir, zâhir, bâtın, kendinde eşya münhasır olan bu dört ilahi isim, Hakk'ın zatında mukayyettir. O, başlangıç olarak el-Küll'e istinat eden el-Evvel'dir. O, son olarak el-Küll'e dönen el-Âhir'dir. O, şekilleri ve renkleri bakımından aynalarda el-Vâhid'in yüzü zuhur eden el-Küll'deki zâhirdir. O, eşyada bâtındır. Çünkü eşyada zâhir olan şeyin Hak'tan olduğuna ve mazharlarda mukayyet olduğuna şüphe yoktur. Zira eşyadan herhangi bir şeyde Hakk'ın mutlaklığı itibarıyla Hak zuhur etmez.

<sup>97</sup> Ahmed b. Abdilehad el-Ömeriyyî'l-Fârûkî es-Sirhindî, *el-Mektûbât: Ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefise fi ta'rîbi'l-Mektûbâti's-şerife*, çev. Muhammed Murad b. Abdillâh el-Kazânî el-Menzilevî el-Mekkî (İstanbul: Enver Baytan Kitabevi, t.y.), 3/114.

<sup>98</sup> el-Bakara 2/115.

<sup>99</sup> el-Fussilet 41/53. (سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَّبِعُونَ لَّهُمْ اللَّهُ الْحَقُّ أَوْ يَكْفُ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ)

(Kur'an'ın biricik hak ve hakikat olduğu kendileri için apaçık belli oluncaya kadar çevrelerindeki evrende ve kendilerindeki iç âlemlerinde bulunan delillerimizi onlara hep göstereceğiz. Rabbinin şahit olarak her şeydeki tanıklığı yeterli değil midir?)

<sup>100</sup> el-Fussilet 41/54. (أَلَا إِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ)

<sup>101</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 4-5.

<sup>102</sup> el-Hadîd 57/3. (هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)

Mehâimî, cumhur ulemanın ise ayette geçen “zuhur” ifadesiyle ilgili yorumunun “delillerin çokluğu” olduğunu nakleder.<sup>103</sup> Ali Mehâimî'ye göre el-Vücûd'un “kül” yani her şey olduğuna ise Kur'an'dan delil şudur: “O, her şeyi (küllü) bilendir” (وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)<sup>104</sup> Hakk'ın ilmi vahiddir. O ancak emr-i vâhid ile ilgilidir. Kül ile alakalıdır. Küllün vahdet yönü gerekir. Bu ise eşya üzerinde maşrıkn varlığının bir olduğudur. İlim, zat iledir. İlim eğer tam olursa zatın hâllerini gerektirir.

Vahdet-i vücûd öğretisinin Kur'an'da varlığına diğer naklî delil “Biz insana şah damarından daha yakınız” (وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) ayetidir. Ali Mehâimî'ye göre bu ayet, manevi hâllerden “huzur” hâlinde bulunana Hakk'ın tecellisinin daha yakın olduğunu anlatmaktadır. Çünkü manevi âlemde huzur hâlini tecrübe edinen sûfînin manevi perdelerinin bir kısmı kaldırıldığı için keşif esnasında bu yakınlığa muttali olması mümkündür. Tasavvuftaki kurbet hâli, sûfilerden huzuru tecrübe edinene mahsustur. Bu kurbet hali bir sûfî için hasıl olsa, velâkin perdelilerden olduğu için görüntüsü olmasa perdeli olan zamandan, mekândan münasebetler münezzeh olmakla beraber kâinatı kuşatan zatın kurbeti olmaksızın zaman, mekân, münasebet kurbeti yine idrak olunur. Mehâimî'ye göre bahse konu ayette kastedilen Hakk'a yakınlık, zaman, mekân, mertebe, rütbe yakınlığı değil, hulûl, ittihad (birleşme) ve ihtilat (birbirine karışma) olmaksızın zatın tecelli yakınlığıdır. Ayrıca Mehâimî buradaki “kurb ve maiyet”ten muradın “ilim” olduğunu söyler.<sup>105</sup>

Yüce Allah'ın insanı yarattığını, kendi nefsinin insana verdiği vesveseyi Allah'ın bildiğini, Allah'ın insana şah damarından daha da yakın olduğunu buyurduğu ayet<sup>106</sup> Ali Mehâimî'ye göre vahdet-i vücûd öğretisine Kur'an-ı Kerim'den diğer delildir. İnsanın ilmi, kendisine vesvese veren şeyle ilişkili olduğu zaman ilim, zattan başkası değildir. İnsandaki zuhuru, o kurbetle insanın ilmmini kapsar.

Vahdet-i vücûd öğretisine Kur'an-ı Kerim'den diğer delil şudur: “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.”<sup>107</sup> (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) Mehâimî'ye göre buradaki anlam Hakk'ın nurunun size doğmasıyla (işrakiyle), infisal, ittisal olmadan Hakk'ın zuhurunun sizi kuşatmasıyla nerede olursanız olun Hak, sizinle beraberdir şeklindedir.<sup>108</sup>

Kul attığı zaman aslında atanın, kulun değil Allah'ın olduğunu buyuran ayet<sup>109</sup> vahdet-i vücûd öğretisine Kur'an-ı Kerim'den diğer delildir. Bu konu celâ ve isticlân'ın insan-ı kâmilde kemali konusuyla ilişkilidir. Ali Mehâimî'ye göre burada zâhirde atma fiili, insana nisbet edilirken hakikatte fiil, insandan nefyolunup Allah'a mensubiyetine işaret

<sup>103</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 5.

<sup>104</sup> el-Bakara 2/29; el-En'am 6/101; el-Hadîd 57/3.

<sup>105</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 5.

<sup>106</sup> el-Kâf 50/16.

<sup>107</sup> el-Hadîd 57/4.

<sup>108</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 5.

<sup>109</sup> el-Enfâl 8/17. (وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَىٰ)

edilir. Çünkü mazharda zuhur edenin fiili, zuhur olunanın haricindedir. Zira zuhur olunanın kendi nefsinde vücudu da fiili de yoktur. Şüphe yok ki zuhur olunandaki fiil, Allah'ın kudretiyle alakalıdır. Hakk'ın kudreti de zatından başka değildir. Mehâimî, cumhur ulemanın ise ayette geçen "atma" ifadesiyle ilgili yorumunun "onun üzerine olan kudretler" olduğunu bildirir.<sup>110</sup>

Allah'ın vechinden başka var olan her şeyin zamanı geldiğinde helak olacağını buyuran ayet<sup>111</sup> Ali Mehâimî'ye göre vahdet-i vücûd öğretisine Kur'an-ı Kerim'den diğer delildir. Ayetteki helak olucu anlamındaki "hâlik" ism-i fâili şimdiki zamanda hakikati, gelecek ve geçmiş zamanda mecazî anlamı ifade eder. Mevcut olan her şeydeki Hak boyutuna veya Hakk'ın varlık nuruyla nurlandığı için Hakk'a yönelen eşya boyutuna delil vardır. Birinci boyutta ayette geçen "onun vechi" anlamındaki "vechehu" kelimesinin sonundaki "onun" manasına gelen "hu" zamiri Allah'a rücu` eder. İkisi de birdir. Hakk'ın varlık nuruyla nurlanmayan her şey yok olacaktır.

Vahdet-i vücûd öğretisine Kur'an-ı Kerim'den diğer delil şudur: "Onun üzerindeki her şey yok olacaktır."<sup>112</sup> (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ) ayetinde geçen "onun üzerindeki" ifadesi "arz üzerindeki" demektir. Çünkü arz, kevn ve fesâd (oluş-bozuluş) âlemi olmaya tahsis edilmiştir. Arzdaki fenânın zuhuru, arzda olan şeylerin vücuduna yani varlığına delildir. Varlığının devamını tevehhüm eden şeyin aksine zâhirî bir gösterge olarak Hakk'ın zatı için değildir. Çünkü O, tevehhüm edilen şeyde zâhir olmaz. Allah'ın azamet ve ikram sahibi olduğu, Rabbin vechinin bâkî kalacağını buyuran ayet<sup>113</sup> (وَيَنْبَغِي وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) vahdet-i vücudun sıhhatine dair delillerden birisidir. Ali Mehâimî'ye göre ayetteki "Rabbinin vechi" ifadesi, dayanağı Allah olan her şey, Allah'ın vechinde ona yönelen zâhirdir. "Celâl ve ikram sahibi" ifadesinde sübutî-cemâlî sıfatlarla muttasıf ve hâdislere (sonradan olanlara) taalluk etmekten münezze olan selbî-celâlî sıfatlarla Hakk'ın zuhuru esnasında verilen ikramlara işaret vardır. Hak ancak bu cihetten zuhur eder. Zira Hak, hâdislerde mahalli olmayan, hâl dışında kadîm sıfatlarla muttasıf ezeli kemaliyle bâkîdir.<sup>114</sup>

Vahdet-i vücûd öğretisine hadis-i şeriflerden olan delillerin birincisi; "İşin aslı ve hikmeti şu ki: Arap şairi Lebid'in (ö. 40/660)<sup>115</sup> "Allah'ın dışındaki her şey bâtıldır" sözü en doğru sözdür."<sup>116</sup> Ali Mehâimî, bu hadis-i şerifi yorumlarken İbnü'l-Arabî'nin şu sözünü

<sup>110</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 6.

<sup>111</sup> el-Kasas 28/88. (كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ)

<sup>112</sup> er-Rahmân 55/26.

<sup>113</sup> er-Rahmân 55/27.

<sup>114</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 7.

<sup>115</sup> Ebu Akîl Lebid b. Rebia el-Âmiri el-Caferi, İslam'dan önceki dönemde muallaka yani yedi önemli kasideleriyle meşhur olan (muhadram) İslam şairidir. (Bk. Süleyman Tülüci, "Lebid b. Rebia", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/121.)

<sup>116</sup> Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *Sahihu'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî vd. (Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905), Menâkıbü'l-Ensâr, 26, No. 3841; Edeb, 90, No. 6147; Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî, *Sahihu Müslim*, thk. Muhammed Fuad Abdülbakî (Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1955), Şiir, 2256; Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Dimeşk: Dârü'r-Risâletü'l-Âlemiyye, 2009), Edeb, 41, No. 3757; Ahmed b. Hanbel,

nakleder: "Bâtıl ademdir yani yokluktur, Hak ise vücûd yani varlıktır." Varlık anlayışını özetleyen İbnü'l-Arabî'nin bahse konu sözünün, bu hadis-i şerifle örtüştüğü görülmektedir. Öyleyse Şeyh-i Ekber'in vahdet-i vücûd öğretisinin İslâmî kaynaklardan doğduğu görülmektedir. Eğer Allah'tan başka bütün varlıkların var olabilmeleri, varlığı zorunlu olan Allah'a bağlı ise ve mevcutlar kendi kendilerine var olamıyorlarsa bütün varlıklar bu bakımdan ademdir yani kendi kendilerine var olmaları yok hükmündedir ve kendi kendine var olma anlamında varlıkları bâtıldır. Hak ise bu bakımdan vücuddur, varlığın gerçek sahibidir. Zaten Sevgili Peygamberimiz de bu hadis-i şerifinde İbnü'l-Arabî'nin değindiği aynı konuyu anlatmaktadır.<sup>117</sup>

Kulun Allah'a zorunlu ibadetlerden olmayan nafîle ibadetlerle yaklaşabileceğini, böylece bu kulun Allah'ın sevgisini kazanacağını, Allah'ın da o kulu seveceğini, bu sevgi sayesinde Allah'ın o kulun göz, kulak, el gibi duyu organlarının gücünü artıracığını belirten hadis-i kudsî,<sup>118</sup> vahdet-i vücudun sıhhatine diğer bir delildir. Ali Mehâimî'ye göre bu kudsî hadiste Yüce Allah'ın şühûd tecellisiyle arifin iç âleminde ve duyu dünyasında ehadiyet-i cem ve'l-fark tasavvufi tecrübeyi yaşayacağına işaret etmektedir. Yoksa hulûl ve ittihad ile Allah'ın zatının kulun göz, kulak ve el gibi duyu organlarının içine gireceği yanılışı kastedilmemektedir. Mehâimî'ye göre kudsî hadiste geçen "Allah'ın o kulun dış duyu organlarının işlevini güçlendiren olması" ifadesinden murat, kulun gözü ve kulağı Hakk'ın nurunun tecellisinin zuhur yeri olarak gözün nuru ve kulağın nurunun zuhurudur. Kulun gözünün ve kulağının nuru Hakk'ın göz ve kulak için olan nurundan feyiz alır. Hadiste geçen beden diğer organları için de Hakk'ın manevi kuvvetleri böyledir.<sup>119</sup>

Ali Mehâimî'nin vahdet-i vücûd öğretisinin sıhhatine örnek verdiği hadis-i şeriflerden diğer bir delil "...ipi gökten yeryüzüne sarkıtsanız o ip Allah'ın üzerine iner" hadis-i şerifidir.<sup>120</sup> Ali Mehâimî'ye göre vahdet-i vücûd öğretisine işaret eden bu hadis-i şerifte anlatılmak istenen şudur: Burada Allah'ın mutlak zatı üzerine ipin düşmesi, kadîm (öncesiz) olan Allah'ın zatının hâdis (başlangıcı) olan varlıklarla hulûl ve ittihadı anlamına gelir ki hadis-i şerifte böyle bir yanılışı kastedilmiyor. Eğer bu anlamın kastedildiği varsayılrsa Mehâimî sonrasındaki yıllarda yeni ismi panteizm olan hulûl ve ittihad yanılışına düşülür. Böylece Kur'an ve sünnetin tevhid inancıyla çelişik durumda olunur. O hâlde gökten yeryüzüne bir ip sarkıtıldığı varsayılrsa, yukarıdan sarkıtılan ip, Mehâimî'ye göre Allah'ın varlık nurunun yani varlık tecellisinin doğduğu (işrak ettiği) mahallin üzerine düşer anlamı tevhid inancına daha uygun olmaktadır. Hadis-i şerifte geçen "gökten uzatılan ipin yeryüzünde Allah'ın üzerine düşmesi" ifadesinden murat, Hakk'ın ceberût âlemindeki

*Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 16/98, No. 10074.

<sup>117</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 8.

<sup>118</sup> Buhârî, *Sahîh*, Rikak, 38, No. 6502; İbn Mâce, *Sünen*, Fiten, 16, No. 3989.

<sup>119</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 8.

<sup>120</sup> وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ، لَوْ أَنَّكُمْ دَلَيْتُمْ أَحَدَكُمْ بِخَيْلٍ إِلَى الْأَرْضِ السَّابِعَةِ هَبَطَ عَلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ "ثُمَّ قَرَأَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالطَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ"

Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşar Avvad Maruf (Beyrut: Dârü'l-Gurabî'l-İslâmî, 1998), 5/257, Tefsir, 57, No. 3298; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, 14/423, No. 8828.

zati ilmiyle yeryüzündeki varlıkların ilişkili olduğudur.<sup>121</sup> Bir başka yerde Ali Mehâimî bu hadis-i şerifin tasavvuf terminolojisinde “fark ba'de'l-cem”e benzeyen güzel bir örnek olduğunu söyler. Çünkü manevi hâllerden “fark” hâli öncesinde yaşanan “cem” hâli vardır. Cem hâli bitse de etkisi hâlâ devam ederken “Hakk'ın zâhir, halkın bâtın” olduğunun etkisi sonucu arifin hissettikleri ile bu hadis-i şerifteki anlamın birbiriyle çok güzel örtüştüğünü, bu manevi hâli bilmeyen âlimlerin hadis-i şerifin tevhid inancına uymadığını belirterek hadisi inkara kalkışabileceklerini, hâlbuki işin aslının öyle olmadığına bu hadisin en güzel delillerden birisi olduğunu belirtir. Bu hadis-i şerifteki “hubut mahalli”, üzerine tecelli edilen mahal, tecellinin zuhurunun gerçekleştiği mazharlar, yüzeylerdir. Tecelli Allah'a izafe edildiğinde mecaz anlamıyla “Allah'ın üzerine” ifadesi ile Allah'ın mutlak zatı değil, Allah'ın nurunun tecelli mahalli kastedilmektedir. İşin aslının böyle olduğunu anlamak da kavrayışta nimet cümlesindedir. Maneviyatı yaşayamayan bir zâhir âlimi için maneviyatta ayağın kayma mahalli ve imtihan vesilesi olan bu durum, Allah'a yönelme makamında olan bir arife göre ise Allah'ın nimeti ve ikramıdır. Allah'ın marifetine rücu etmeyip marifet okyanusunda boğulanlarda bu anlayışın olamayacağına dikkat çekilir.<sup>122</sup>

Ali Mehâimî, yukarıda zikretmiş olduğumuz vahdet-i vücûda Kur'ân ayetleri ve hadislerden delillere benzer ayet ve hadisleri bularak örneklerin çoğaltılabileceğini belirtir. İlmin anahtarını vererek örnekleri çoğaltmaya teşvik eder. Vahdet-i vücûd'un Mehâimî'ye göre, ittihad ve hulûl şüphesinden veya bunlardan başka diğer şüphelerden kaçınarak delil olma yönünün bekasıyla beraber Hakk'ın ayetleri zâhirin hilafına gizli kalmaz. Vahdet-i vücûdun yukarıdaki delillere benzer delillerin ispatlarıyla o şüpheleri kaldırabileceğimizi söyleyerek bizleri doğruya yönlendirir. Yoruma muhtaç olan şüphe, şüpheden sayılmaz. Ancak başka şüphelerle çelişebilir. Bize düşen vazife bu çelişkileri bulup teker teker ortadan kaldırarak bulanık zihinleri durultmaktır.<sup>123</sup> Ali Mehâimî'nin yukardaki ifadelerinden onun vahdet-i vücûdun doğruluğuna son derece inandığını, bu nedenle vahdet-i vücûdla ilgili yanılgıları düzeltmek için ne kadar azimli ve gayretli olduğunu anlayabiliriz.

## 2. 7. Ali Mehâimî'ye Göre Tasavvufî Tecrübeyi İfadede Aklın İşlevi

Eserlerinden anlaşıldığına göre Ali Mehâimî, aklın işlev alanı ve sūfînin tasavvufî tecrübe ile edindiği manevi bilgiyi aklın üretmemesini birbirinden ayırmaya özen göstermektedir. Aslında kaynaklarda var olup şimdiye kadar ortaya konulmayan sağlam tasavvufî verilerle günümüz insanına Ali Mehâimî'nin seyr ü sülûk anlayışı doğrultusunda manevi hâl ve makamlardan cem mertebeleriyle, kurbet (kurbiyet) hâlini ilişkilendirerek kurb-i nevâfil ve kurb-i ferâiz kavramlarına göre farklı bir bakış açısı getirmesi önemlidir. Sūfîlerin edindikleri marifet, hakikat ve ürünü hikmet olan manevi bilgiyi Mehâimî'nin eserlerinde değerlendirme metotlarının ele alınma ve konuya yaklaşım şekli de önem arz

<sup>121</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 8.

<sup>122</sup> Mehâimî, *Risâletü'r-red* (İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281), 15b-16a.

<sup>123</sup> Mehâimî, *Ecilletü't-te'yîd*, 4-8.

etmektedir. Ali Mehâimî Kur'an ve hadis kaynaklı hikmet kavramını merkeze alarak konuya yaklaşımını belirlemektedir.<sup>124</sup>

Bu bağlamda kimi sûfilerce marifet ve hakikate ulaşmada aklın fonksiyonunun olmadığı gerçeği savunulurken, aklın işlevselliğinin nerede ve ne zaman gerektiği konusu karıştırılıp bazen akli tamamen reddetme yanılığı yaşanılmaktadır. İşte bu yanılığarı giderecek şekilde araştırmada konunun manevi bilgi edinme esnasında akla dayanan bilgi ile manevi veri üretmenin bir kıymetinin olmadığı, akıl ötesi edinilen veriler bir başka ifadeyle metafizik keşif ve ilhama dayalı veriler daha sonradan başkalarıyla paylaşılırken aklın etkin kullanılmasını gerekli kılan yön ele alınmaktadır. Aklın işlevselliği ile üretilen mantık kavramlarının ve sembolik dilin kullanılması, bazen duygusal şok ve hayretle yaşanan sûfi tecrübeler, aklın etkin kullanımının devreden çıkarılmasıyla oluşan ve işin aslını bilemeyen kimilerince şizofrenik meczub saçması olarak nitelendirilebilmektedir. Bir başka ifadeyle edinilen manevi bilginin sunumu için metot üretmemeye sonucu gerçekleşen şatihyelerin (şatahâtın) hangi duygusal ortamda oluştuğunun bir nebze de olsa anlaşılmasını, Mehâimî'nin bu yaklaşım tarzı kolaylaştırmaktadır.

Sûfiler, nefsin ve şeytanın müdahalesinden arınmış olarak keşif ve ilham yoluyla edindikleri marifetin, Hakk'ın tecellisinin hak ve gerçek olduğu konusunda bireysel kabulde genelde çelişki yaşamazlar. Ancak tasavvufî tecrübe ile edindikleri verileri toplumun çeşitli kesimleriyle paylaşırken sûfiler, toplumdaki yerleşik kanaatlere genelde ters düşmemeye özen gösterirler. Bu nedenle onlar edindikleri manevi bilgi denilen marifet ve hakikati, aklın işlevselliğiyle ortaya konulan sembolik dile ve mantık kavramlarına dönüştürme gibi çeşitli metotlar kullanarak çevreleriyle paylaşımaya hazır hâle getirirler. Sufilere göre akıl, maddi konularda olmazsa olmaz cevherdir. Ancak çeşitli sûfi tecrübelerle edinilen manevi bilgiyi alma esnasında vehbî bilginin gereği olarak kulun iradesi cezb edildiği esnada manevi konularda akıl söz sahibi olamamaktadır. İkinci aşamada yani aklın ürünü olmaksızın edinilen vehbî bilginin kaleme alınması veya irşad amacıyla sözlü olarak arifin çevresiyle bu bilgiyi paylaşması, bu alanda kendilerini geliştirmek isteyenleri yetiştirme veya motive etmeye yönelik sunum yapması durumunda ise akıl cevherini kullanma zorunlu ve kaçınılmazdır. Bu bağlamda şunu ifade etmekte fayda var: Genel tasavvufî kitaplardaki veriler ile kıyaslanan araştırmanın sonucuna göre sûfiler, tasavvufî tecrübeleriyle edindikleri keşif-ilhâmî bilgi ile marifet, hakikat ve hikmetten oluşan verileri, yukarıda değinilen nedenlerle çevreleriyle paylaşmadan önce bir değerlendirmeye tabi tutmaktadırlar. Bu amaçla sûfilerin aklın işlevselliği, mantık kavramları ve sembolik dille değerlendirme metotlarını geliştirdikleri düşünülmektedir. Tasavvufî tecrübe esnasında sûfinin ruhunun bazen müşahedeye takılı kalmasıyla oluşan hayret ve şaşkınlık sonucu, beşerî takati aşan durumlarda sûfi, belli bir metot üretmeyip taşkınlık sanılan şatihye hâlini yaşadığı ön görülmektedir. Her insan iyi ile kötüyü, faydalı ile zararlıyı ayırt edebilme, doğru karar verebilme, yaşanan kötülüklerden ve olumsuz durumlardan etkilenmeme,

<sup>124</sup> Mehâimî, *Husûsu'n-ni'am*, 62, 64.

çevresinde ve iç âleminde olup bitenler üzerinde düşünme, kavrama, anlama, keşfetme, araştırıp inceleyerek yenilikler üretme, yaratılışındaki yetkinliğini koruma gibi işlevler için selim akla muhtaçtır.

## 2. 8. Ali Mehâimî'de Sembolik Dil

Genel olarak İslam tasavvuf tarihinin çoğu döneminde olduğu gibi Ekberî gelenek temsilcilerinin de kullandığı sembolik dil ile beraber İslam'ın ana kaynaklarının etkisi Ali Mehâimî'nin eserlerinde de gözlemlenmektedir. Yani diğer mutasavvıflar gibi Ali Mehâimî de, yazdığı eserlerinde bazen sembolik dili kullanmıştır. Bu yönüyle Ekberî geleneğin hem metafizik hem sembolik dilini kullanan Ali Mehâimî'nin, yaşadığı dönem Hindistan'ında Ekberîyye'nin önemli bir şârihi ve temsilcisi olduğu belirlenmiştir. Mehâimî'nin eserlerinde kullandığı sembolik dil çeşitlerinden bazıları şunlardır: Dünyada olan olayları gösteren küre câm-ı cihannümâ ve daire, ayna, ışık, değerli taş ve renk, kuş, semavi ana baba ve semavi nikah, gölge ve gölge sahibi, çekirdek ve ağaç sembolizmidir.

Dünyayı gösteren küre veya daireyi arifin kalbiyle sembolize eden Ali Mehâimî, “sen, ben yokuz, hep O var” duygu algısına, varlığın her bir atom çekirdeğini, varlıklar dünyasının sahibine işaret edici olarak değerlendirmektedir.<sup>125</sup> Mehâimî'ye göre Allah'ın mutlak zati ilahi isimlerinden farklı değildir. Zati isimleri içermesi cihetinden ilahi ilim, zat aynasıdır.<sup>126</sup> Ayna-yansıma sembolizminde insanların doğrudan doğruya göremedikleri bazı şeyleri, teşbih ve temsil yoluyla bir vasıta ile görmelerinin mümkün olduğu anlatılmaktadır. Ali Mehâimî'de ışık sembolizmi ise aslında evreni kaplayan nur sembolizmidir. Bu bağlamda Mehâimî, “zatin nuru Hakk'ın mevcududur” ifadesini kullanır.<sup>127</sup> O, taayyün-i evveldeki tümleşik (vâhid) hâlde bulunan ilk isimler olan “ilim”, “nur”, “şühûd” ve “vücûd” ile bu mecaz ifadeyi ilişkilendirerek açıklar.<sup>128</sup> Ekberî gelenekte yüzük taşı ve insan-ı kâmil sembolizmi, varlık hazinelerine vurduğu Allah'ın mührü, nişanı olarak adlandırılır.<sup>129</sup> Mücevherattan beyaz inci, yeşil zümrüt gibi değerli taşların da sembolik anlamları vardır. Ali Mehâimî, İbnü'l-Arabî gibi mücevherlerden olan değerli taş renkleriyle taayyün mertebeleri arasında ilişki kurarak anlatım zenginliği için renk simgelerinden de faydalanmıştır.<sup>130</sup> Ali Mehâimî, Ankâ'nın küll için hatm-i velayet olduğunu yazar.<sup>131</sup> Mehâimî, Anka özel isminden *Lemahât* adlı eserinde bahsetmektedir.<sup>132</sup> Ekberî anlayışa uygun olarak Mehâimî'ye göre “anne”, “a`yân-ı sâbite”dir. Çünkü a`yân-ı sâbitenin dış âlemdeki nesnel varlıkların mukaddes feyiz kaynağı olduğu gibi anne de babanın feyiz mahalli olarak bilinir. Semâvî anne baba ve nikah sembolizmiyle vücûd-ı izâfî olan enâniyyet, inniyyet ve hüviyyetin sırasıyla konuşma

<sup>125</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 60a.

<sup>126</sup> Mehâimî, *Meşra`u'l-husûs*, 170.

<sup>127</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 31a.

<sup>128</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 32b.

<sup>129</sup> Açıklama ve ayrıntı için bk. Mehâimî, *Husûsu'n-ni'am*, 75-78.

<sup>130</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 7a.

<sup>131</sup> Mehâimî, *Husûsu'n-ni'am*, 124.

<sup>132</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 27a, 27b, 28a.

(tekellüm), hitap ve gaybiyet ile zuhur etmesi belirtilmektedir.<sup>133</sup> Yine Ali Mehâimî'ye göre bu âlem ikinci gölgedir (zillü's-sânî). Çünkü âlem mümkünâtın suretleriyle zuhur eden varlıktır.<sup>134</sup> Nazarî-irfânî tasavvufta Yüce Allah dışındaki her şey gölgedir. Bu anlayışın sebebi varlıkların kendi zatıyla kendi kendine var olabilme imkânına sahip olamamasıdır. Ayrıca gölge ışık vasıtasıyla ortaya çıkar. Varlıklar da ancak Yüce Allah'ın isimlerinin nurunun tecellisi vasıtasıyla ortaya çıkabilen birer gölgelerdir.<sup>135</sup> Yine Ali Mehâimî, bir ağacın çekirdeğinde potansiyel olarak bulunan çiçek, meyve, yaprak, dal ve gövdesini, ehadiyyet mertebesindeki eşyanın hakikatlerine benzetmektedir.<sup>136</sup>

### Değerlendirme ve Sonuç

Yapılan araştırma ve incelemeler neticesinde yukarıda paylaşılan bulgular ve tartışmalara göre Hindistan'da 1374-1432 yılları arasında yaşayıp orada vefat eden, Ekberî eserler şârihi mutasavvıf, müfessir ve İslam hukukçusu Ali b. Ahmed Mehâimî'nin tasavvufî eserlerinden ve diğer çeşitli kaynaklardan hareketle ilmî-tasavvufî şahsiyeti, görüşleri, Ekberî gelenekteki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Ali Mehâimî'nin baba tarafından soyu Arabistan'dan Hindistan'a gelen Kureyş kabilesine mensup nevâit soyuna dayanan Arap kökenli ve anne tarafından Hint asıllı olduğu, İslami ilimlerde çok iyi eğitim aldığı, Farsçayı ve Urduçayı ileri düzeyde bilmesine rağmen kitaplarını Arapça olarak yazdığı bilgisine ulaşılmıştır. Ali Mehâimî, Hindistan alt kıtasında Mumbai şehrinin Konkan sahilinde tarihi adı Mehâim, güncel adı Mahim olan körfez semtte yaşamıştır. Günümüzde Mumbai'deki çok kültürlülüğün bir yönünü de Konkan ve Mahim merkezli Nâit soyuna mensup Arap kökenli Ali Mehâimî takipçileri oluşturmaktadır.

Ali Mehâimî, erken dönemde tasavvufî eser telif eden sûfî yazarlara ait klasik tasavvufî eserlerden yazdığı kitaplarda yararlanmıştı. Bu eserlerin yanı sıra daha çok İbnü'l-Arabî, Sadreddîn-i Konevî, Ebu Hamid Muhammed el-Gazzâlî, Fahreddîn-i Irâkî, Şirin-i Mağribî, İbnü'l-Fârîd ve Şehâbeddin Ömer es-Sühreverdi'den etkilendiği bilgisine ulaşılmıştır. Onun eserlerinde açık veya kapalı kaynak olarak Hint mistik felsefî eserlerinden herhangi bir alıntıya rastlanılmamıştır. Bu husus, Hindistan'da yaşamış bir mutasavvıf olan Ali Mehâimî özelinde on dört ve on beşinci yüz yılda İslam tasavvufunun Hint mistisizmi gibi yabancı bir kaynaktan etkilenmediğine örnek oluşturması açısından önemlidir. Ayrıca Ali Mehâimî'nin eserleri gibi nazarî-irfânî tasavvuf anlayışıyla yazılan diğer kitapları doğru bir şekilde analiz edebilmek ve değerlendirebilmek için tasavvuf edebiyatı, tasavvufî kavramlar ve tasavvuf tarihi bilgilerinin yanı sıra mantık, İslam felsefesi ve kelam felsefesi alanlarında da tartışılan temel meselelere üst düzeyde vâkıf olmanın gerekliliği görülmüştür.

<sup>133</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 68a.

<sup>134</sup> Mehâimî, *Lemahât* (Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621), 10a.

<sup>135</sup> Kemâleddin Abdürrezzâk b Ahmed el-Kâşânî, *Latâifü'l-i'lâm fi işârâti ehli'l-ilhâm*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih (Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005), 2/486,488.

<sup>136</sup> Mehâimî, *Meşra'u'l-husûs*, 61-62.



Eserlerinden anlaşıldığına göre Ali Mehâimî, aklın işlev alanını ve sûfînin tasavvufî tecrübe ile edindiği manevi bilgiyi aklın üretmemesini birbirinden ayırmaya özen göstermektedir. Yine Ekberî ekolde kullanılan sembolik dilin Ali Mehâimî'nin eserlerinde de yer aldığı görülmektedir. Sûfîlerce tasavvufî tecrübeyle edinilen marifeti başkalarına sunmada sembolik dilin zorunluluğu ve aklın işlevselliği konusundaki Mehâimî'nin görüşleri önemlidir. Bu bağlamda edinilen manevi bilginin sunumu için metot üretmemesi şeklinde var olan sûfî şathiyeleri eleştirilmemelidir. Yine Mehâimî'nin manevi hâl ve makamlardan cem mertebeleriyle, kurbet (kurbiyet) hâlini ilişkilendirerek kurb-i nevâfil ve kurb-i ferâiz kavramlarına göre farklı bir bakış açısı getirmiş olması önemlidir. Ayrıca Ekberî anlayışta Allah'ın ilmiyle ilişkilendirilen varlıklar âlemine Mehâimî'nin "üçüncü taayyün" adını vermesi alışılmıştan dışında ve önemli olarak değerlendirilmektedir.

Ali Mehâimî'nin incelediğimiz kitaplarında savunduğu vahdet-i vücûd görüşüne göre Yüce Allah mutlak zatıyla evrenden aşkındır (mütealdir). Ama evreni kuşatan ilahi ilmiyle de evrende içkindir (mündemiçtir). Dış alemdeki varlıkların nispet ve izafet yoluyla Allah ile bağlantıları olmazsa, mevcudatın var olmaları ve varlıklarını sürdürmeleri mümkün değildir. O hâlde bir başkasına muhtaç olmaksızın mevcut olan hakiki varlık birdir. O da Hakk'ın varlığıdır. Yani mutlak vücudu oluşturan el-ilim, en-nur, eş-şühûd ile el-vücûd, Hak ismiyle nitelenmektedir.

Evrendeki nesnel varlıkların mevcudiyeti bir sebebe bağlıdır. Allah'ın varlığı ise bir sebeple ilişkilendirilmeden varlığı zorunlu olandır. Bu yönüyle Hak'tır. Zira vahdet-i vücûd anlayışı, tümel varlıkların hepsini özellikle Allah, melek gibi manevi değerleri sadece zihne hapseden anlayışa karşı çıkmaktadır. Vahdet-i vücûd öğretisi, zihni varlıklar (ma`kûlât) olan tümellerin (küllîlerin) dış alemde gerçekliklerinin (tahakkukunun) bulunup bulunmadığı konusuna bir cevap olarak tasavvufî vücûd anlayışını ortaya koymuştur. Vahdet-i vücûd yani varlığın birliği görüşü, varlık konusunu kendi anlayışına göre açıklarken de farklı disiplinlerin verilerinden kendine uygun olanları iktibas etmektedir. Bu hâliyle vahdet-i vücûd öğretisinin, hulûl ve ittihad denilen ve dış alemdeki varlıkları Allah ile aynı sayan panteist anlayıştan ayrıldığı, Ali Mehâimî'nin bazı ayetleri ve hadisleri yorumladığı görüşleriyle ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırma ile elde edilen bir diğer sonuç; Ali Mehâimî'ye aidiyeti daha önce tespit edilemeyip bilinmeyen *Şerhü seyyidi'l-istiğfâr*, *Ġâyetü'l-cûd*, *el-'Urfü'l-hâtır*, *el-Hucetü'l-bâliġa* gibi tasavvuf konulu eserlerine ulaşılmış olunmasıdır. Buralardan edinilen tarihi veriler, ilk defa günümüz insanıyla paylaşılmaktadır.

Yapılan incelemeler ile yeni bazı verilere ulaşılmıştır. Örneğin Ali Mehâimî'nin Hz. Hızır ile manevi bağını, tarikatlardaki maddi bağlarıyla besleme konusuna kendi eserlerinden ve Hindistan'daki *Gülzâr-ı Ebrâr* gibi Mehâimî'nin yaşadığı döneme yakın kaynaktan incelenmektedir. Elde edilen bu bilgiler Harîrîzâde ve Zebîdî'nin eserleri başta olmak üzere Ayderûsiyye tarikatı erken dönem kaynaklarıyla, Hindistan içinde ve dışında

olup da Hindistan'ın tasavvuf tarihini inceleyen bazı araştırmacıların da eserleriyle desteklenmiştir. Mehâimî'nin Cebertiyye ve Ayderûsiyye tarikatları üzerinden Ekberiyye, Medyeniyye, Kadiriyye-i Esediyye, İshâkiyye (Kâzerûniyye), Rifâiyye, Kuşeyriyye, Şâzeliyye, Sühreverdiyye, Ehdeliyye ve Yeseviyye tarikatları ile bağına ulaşılmıştır. Ali Mehâimî'nin Sünnî Aleviyye tarikatı pîri Fakîh-i Mukaddem üzerinden Hz. Hızır bağı belirlenmiştir. Mehâimî'nin tasavvufi yönünün Yemen Terim (Hadramut) merkezli Aleviye-i Ayderûsiyye tarikatı üzerinden Medyeniyye tarikatı ile de bağının bulunduğu ve yine Yemen Zebid merkezli Cebertiyye tarikatı şeyhi Muhammed el-Mizcâci vasıtasıyla Üveysiye-i Hıziriyye ile bağının olduğu, Şeyh Mizcâcî'nin İbnü'l-Arabî'ye ve Türkistan piri Hoca Ahmed Yesevî'ye kadar uzanan silsile bilgisi, kaynak eserleriyle beraber paylaşıldığı üzere Hz. Hızır hırkası giydiği tespit edilmiştir. Araştırma ile gün yüzüne çıkarılan tarihi belge ve bilgilerle ve nakledilen senetlerle dokuz farklı tarikatla ilişkili olduğu ve bu nedenle "câmi-i turuk" yani pek çok tarikatın bağına kendinde toplayan ismin unvan olarak Cebertiyye tarikatına verildiği belirlenmiştir. Cebertiyye tarikatının piri İsmail b. İbrahim el-Cebertî'nin dokuz tarikatın ashabına bağı olduğu, Ali Mehâimî'nin eserlerinde İsmail el-Cebertî'den de saygıyla bahsettiği tespit edilmiştir. Ali Mehâimî'nin mürsidi Muhammed el-Mizcâcî'nin ise, tarikat pirinin vefatından sonra bir süre tarikatı yönettiği öğrenilmiştir. Elde edilen bulgularla Ali Mehâimî'nin tasavvufî meşrebinin Üveysî-Ekberî ekol olduğu teyit edilmiştir. Daha önce değinilen menkıbeye göre Mehâimî henüz dokuz yaşındayken Hz. Hızır'dan maddi-manevi bilgi almaya başlayarak tasavvufî hayata erken dönemde girmiştir. Bahse konu üveysî meşrepliği onun gençlik döneminde ve sonrasında Yemen Cebertiyye ve Ayderûsiyye tarikatları üzerinden devam etmiştir. Seyr ü sülûkunu manevi terbiye yoluyla tamamlamıştır. Mehâimî'nin seyr ü sülûk anlayışı daha çok Sühreverdiyye, Cebertiyye ve Ayderûsiyye tarikatlarına dayanmaktadır. Ali Mehâimî'nin geniş vizyona sahip olduğu dini ilimlerini ilk hocası babasından ve Hz. Hızır'ın manevi desteğinden başka hangi hocalardan öğrendiği konusunda kaynaklarda somut ve net bir veriye ulaşılamamıştır.

### Kaynakça

- Afgânî, Şemseddin es-Selefi el-. *Cühûdü Ulemâi'l-Hanefiyye fî İbtâli Akâidi'l-Kubûriyye*. Riyad: Dâru's-Samî'î, 1996.
- Ahmad, Sayyid Maqbul. "Bombay". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 280-281. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Ahmed b. Hanbel. *Müsnedü'l-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Askalânî, Ebü'l-Fadıl Ahmed b. Ali İbnü Hacer el-. *ez-Zehrû'n-nadır fî hâli'l-Hızır*. thk. Selahaddin Makbul Ahmed. Kuveyt: Mektebe Ehli'l-Eser, 2004.
- Bağdâdî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kâri' el-. "ed-Dürrü's-semîn fî menâkıbî's-Şeyh Muhyiddin". *Husûsu'n-ni'am fî şerhi Fusûsi'l-hikem*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 3 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1987.
- Bilgrâmi, Gulam Ali Âzâd el-Hüseynî el-Vâsîtî el-. *Sibhatü'l-mercân fî âsâri Hindistân*. thk. Muhammed Said et-Tarîhî. Beyrut: Dârü'r-Râfideyn, 2015.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail el-. *Sahihu'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuad Abdülbakî vd. Bulak: el-Matbaatü'l-Kübrâ el-Emîriyye, 1905.
- Cotton, J. S. "Bombay". *Millî Eğitim Bakanlığı İslam Ansiklopedisi*. 710. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1979.
- Dalvi, Abdulsattar. "Hazrat Makhdum Ali Mehâimî (1374-1432)". ed. Siraj Mohammed Bijle. *Kokan News The e-Newsletter of The Kokani Diaspora Community* 4/4 (Aralık 2012).
- Dehlvi, Sadia. *Sufism: Hearth of Islam*. Yeni Delhi: Harper Collins Publishers, 2012.
- Demirli, Ekrem. "Varlık Olmak Bakımından Varlık İfadesinin Sufilerce Yeniden Yorumlanması ve Bu Yorumun Metafizik Sonuçları". *İslam Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 27-47.
- Ebu İsa Muhammed b. İsa et-Tirmizî. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşar Avvad Maruf. Beyrut: Dârü'l-Gurabi'l-İslâmî, 1998.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccac el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuad Abdülbaki. Kahire: Dârü İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1955.
- Edwardes, S. M. *The Rise of Bombay A Retrospect*. Bombay: The Times of India Press, 1902.
- Habeşî, Es-Seyyid el-Habîb Ayderûs b. Ömer el-. *Ikdü'l-yevâkîti'l-cevheriyye ve simtu'l-'ayni'z-zehebiyye bi-zikri tarîki'l-Aleviyye*. thk. Muhammed Ebubekir Abdullah Bâzîb. Terim-Hadramut: Dârü'l-İlim ve'd-Da`vet, 2009.
- Harîrîzâde Kemaleddin. *Tibyânü vesâ'ili'l-hakâik fî beyâni selâsili't-tarâik*. İstanbul Süleymaniye Kütüphanesi, İbrahim Efendi, 432, 3 Cilt.
- Hasenî, Abdülhay b. Fahreddîn el-. *el-İ'lâm bi'men fî târihi'l-Hind mine'l-a'lâm el-müsemmâ bi'Nüzheti'l-havâtir*. 8 Cilt. Haydarâbâd (Dekken): Matba`atü Meclisi Dâireti'l-Ma`ârifî'l-Osmâniyye, 1962.
- Haseni, Abdülhay b. Fahreddîn el-. *es-Sekâfetü'l-İslâmiyye fî'l-Hind*. Dimeşk: Matbuâtü Mecma'l-Lügati'l-Arabiyye, 1984.
- İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Dimeşk: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Kâşânî, Kemâleddin Abdürrezzâk b Ahmed el-. *Latâifü'l-i'lâm fî işârâti ehli'l-ilhâm*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâyih. Kahire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2005.
- Kazvini, Celaledin Muhammed. *Telhis (Meani-Beyan-Bedî) Kur'an Edebiyatı*. çev. Mehmed Fahreddin Dinçkol. İstanbul: Ebrar Yayınları, 1990.

- Kazvini, Muhammed b. Abdurrahman el-Hatib el-. *El-îzâh fî ulûmi'l-belâgati el-Meani ve'l-beyân ve'l-bedi'*. thk. İbrahim Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Medenî, Es-Seyyid İbrahim b. Es-seyyid Muhammed el-Kâdiri el-Hüseyni el-. *Risale damîri'l-insan li-izdiyadi iştiyakı'l-muhibbîne ilâ zikri'r-rahmân*. thk. Muhammed Ismet b. Abdülkadir Bûbirî Kalyani. Kalyan-Bombay: İmam Şafi Foundation, 2003.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed. *Risâletü'r-red alâ ba'zı men enkere alâ ehli't-tarîk*. İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, 281.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Ecilletü't-te'yîd fî şerhi Edilleti't-tevhîd*. Yeni Delhi: y.y., 1917.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *el-Urfü'l-hâtır fî ma'rifeti'l-havâtır*. Mısır: Dimyat Vakıflar Kütüphanesi, 2742.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *er-Rütbetü'r-refî'a fî'l-cem'i ve't-tevfîkî beyne esrâri'l-hakîkati ve envâri's-şerî'ati*. Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 32-1.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Husûsu'n-ni'am fî şerhi Fusûsi'l-hikem*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *İmhâdu'n-nasîha*. Külliyye Kâdiriyye, 86.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Lemahât*. Pir Muhammed Şah Dergâhı Kütüphanesi, 12/4-621.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Meşra'u'l-husûs ilâ me'âni'n-nusûs*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyedi. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2008.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Tebşîru'r-Rahmân ve teysîrü'l-Mennân bi ba'zı mâ yüşîru ilâ i'câzi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Ferid el-Mizyedî. 1-3 Cilt. Beyrut: Books-Publisher, 2011.
- Mehâimî, Ali b. Ahmed el-. *Zevârifü'l-latâif fî şerhi Avârifi'l-ma'ârif*. New Jersey Princeton, 2929Yq.
- Misbâhî, Faruk Han Mehâimî. *Sevânih-i Mahdûm Ali Mehâimi*. Bombay: M.S.O., 2014.
- Nedvi, İzzeddin en-. "Üsretü'n-Nevâit ve Hıdamâtuhâ li'l-Edebi'l-Arabi". *el-Mecelletü Kalikoot* 3 (2013).
- Paro, Mohammad Abdullah Mama. *The Life History Of Hazrat Shaikh Makhdum Ali Paro Qutbu'l-Aqtâb Qutb-e Kokan Al-Mahaimi of Mumbai*. Mumbai: Ghazali Tapestters & Printers, 2000.
- Sirhindî, Ahmed b. Abdilehad el-Ömeriyyi'l-Fârûkî es-. *el-Mektûbât: Ed-Dürerü'l-meknûnâtü'n-nefise fî ta'rîbi'l-Mektûbâti's-şerîfe*. çev. Muhammed Murad b. Abdillâh el-Kazânî el-Menzilevî el-Mekkî. 3 Cilt. İstanbul: Enver Baytan Kitabevi, t.y.
- Tülücü, Süleyman. "Lebid b. Rebia". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 27. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Ülken, Hilmi Ziya. *İslam Düşüncesi: Türk Düşüncesi Tarihi Araştırmalarına Giriş*. İstanbul: Ülken Yayınları, 1995.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed ez-. *Ikdü'l-cevheri's-semîn*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Zebîdî, Ebü'l-Feyz Murtaza Muhammed b Muhammed ez-. *İthâfü'l-asfiyâ*. TDV İslâm Araştırmaları Merkezi.

Zirikli, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsü terâcimi eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-Arab ve'l-müstağribîn ve'l-müsteşrikîn*. Beyrut: Dârü'l-İlmi'l-Melâyin, 2002.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Vomume:5, Sayı/Issue:1, Eylül/September, 2021



**Tarih Araştırmalarında Destanların Kaynaklık Değeri**  
The Value of Use of The Epic in History Research

**Elif HALİLOĞLU YILDIRIM**

**Hefiad Bursiyeri, Araştırma Görevlisi Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi, İslam Tarihi ve  
Sanatları Bölümü,**  
**Siyer-i Nebi ve İslam Tarihi Anabilim Dalı, Kırşehir/Türkiye**  
Hefiad Scholarship, Research Assistant Kırşehir Ahi Evran University, Divinity Faculty, Department  
of Basic Islamic Sciences, Department Of Islamic History, Kırşehir/Turkey

[elifhaliloglu34@gmail.com](mailto:elifhaliloglu34@gmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0001-5201-6213](https://orcid.org/0000-0001-5201-6213)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 29 Temmuz 2021 / **Date Received:** 29 July 2021  
**Kabul Tarihi:** 15 Eylül 2021 / **Date Accepted:** 15 September 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:**114-129/ **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 114-129

**Atıf / Citation:** Yıldırım Haliloğlu, Elif. "Tarih Araştırmalarında Destanların Kaynaklık Değeri [The Value of Use of The Epic in History Research]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 114-129.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Öz

Bu çalışma ile tarihin sözlü kaynakları arasında yer alan destanların Türk tarih araştırmaları açısından kaynaklığı, kullanım değeri ve ilmî güvenilirliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Yönetici ve halk arasındaki ilişkilere, toplumsal hayata, bilimsel ve teknik gelişmelere, toplumsal cinsiyet rollerindeki değişimlere, geleneklere, örf, âdet ve inanışlara yer veren destanların, tarih ilminin kaynakları arasında gösterilmesi geçmişte kabul edilemez bir durumken zamanla bu anlayış değişime uğramıştır. Destanların bir kısmı tarihî gerçeklere dayanır gibi görünmekle birlikte hayal ürünüdür. Bunlar bizim araştırma konumuzun dışında olup bizim ilgi alanımız olan destanlar gerçek vakıalarla, tarihî şahsiyetlere dayanarak, toplumun ortak şuurunu ve kimliğini yansıtan tarihî destanlardır. Binlerce yıl öncesinde sözlü gelenekle oluşturulup nesiller boyu aktarılarak günümüze ulaşan destanlar yazılı kaynaklarda bulamayacağımız tarihin satır arası bilgilerini ve millet olma psikolojisini yansıtır. Metot ve üslup açısından deneyimli tarihçilerin elinde, ihtiyatlı bir iç tenkit çalışmasının ardından, muhteviyatı tarihî vakia ile uyum gösteren destanlar, en az yazılı kaynaklar kadar güvenilir bir kaynak olarak tarihe malzeme sunabilir.

**Anahtar Kelimeler:** Tarih, Destan, Tarihî Kaynak, Sözlü Kaynak, Sözlü Kültür.

## The Value of Use of The Epic in History Research

### Abstract

With this study, the source, use value and scientific reliability of the epics, which are among the oral sources of history, in terms of Turkish historical research were tried to be determined. While the historical origin of the epics, which include relations between the ruler and the public, social life, scientific and technical developments, changes in gender roles, traditions, customs and beliefs among the sources of history, were not accepted in the past, this perception has started to change gradually today. Although some of the epics seem to be based on historical facts, they are fictitious. These epics, which are beyond our research subject, are the historical epics that reflect the common consciousness and identity of the society, based on real facts and historical figures. The epics that have been created with oral tradition thousands of years ago and passed down to the present day reflect the interlinear knowledge of history and the psychology of being a nation that we cannot find in written sources. Experienced historians who know method and style, carefully criticized the epics and whose contents are in accordance with the historical fact, are at least as reliable historical material as written sources.

**Keywords:** History, Epic, Historical Source, Oral Source, Oral Culture.

## Giriş

Ahmed Bir tarihçi için tarihî kaynakları çok iyi bilmek ne kadar önemliyse, bu kaynakların doğru tespiti ve elde edilen malzemenin objektif bir şekilde, bilimsel metotlarla değerlendirilmesi de o kadar önemlidir.<sup>1</sup> Tarihin sözlü kaynakları içerisinde destanların yerini kavrayabilmek adına tarihî kaynaklara kısaca değinmemiz gerekmektedir. Tarihî bilgi veren malzemeye kaynak denir. İnsanın yazdığı, söylediği, ürettiği her şey insanın bir parçasıdır; fakat bunların hepsi kaynak değildir. Tarih araştırmaları için bir malzeme, ancak meydana geldiği devirde oluşturulmuş veya meydana geldiği devre yakın bir zamanda o devrin kaynaklarından faydalanılarak yazılmışsa kaynak olarak kabul edilebilir.<sup>2</sup>

Tarihin kaynakları zaman içerisinde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Mübahat Kütükoğlu tarihin kaynaklarını sözlü kaynak, yazılı kaynak ve müzelik malzemeler<sup>3</sup> şeklinde tasnif ederken Zeki Velidi Togan şifahi haber, yazılı haber, resimli haber, haritalar<sup>4</sup> şeklinde gruplandırmıştır. Tarihî kaynaklar denilince genellikle kitabelerden başlayarak, şecereler, vekayinâmeler, hal tercümeleleri, otobiyografiler, hatıralar, seyâhatnâmelerden günümüz tarihçilerinin eserlerine kadar kaleme alınan tüm yazılı kaynaklar aklmaktadır. Fakat bunlar sadece yazılı tarihi teşkil ederler. Bunun yanında bir de yakın zamana kadar önemsenmeyen, içinde toplumsal yaşama dair pek çok satır arası bilgi bulunan tarihin sözlü kaynakları vardır.<sup>5</sup> “Menşe’i belli olsun ya da olmasın ağızdan ağza aktararak bugünlere ulaşan haber değeri taşıyan tüm şifahi malzemeye” sözlü kaynak denilmektedir.<sup>6</sup> Bizim araştırma konumuz olan destanlar da; tarihî şiirler, hikâyeler, efsaneler, mitler, menkıbeler, fıkra ve atasözleri gibi birer sözlü kaynak malzemesidir. Bazıları daha sonra kaleme alınan bu malzemeler, yazılı kaynaklar kadar güvenilir kabul edilmemiş ve tarih araştırmalarında hepsinin doğruluğuna ihtiyatla yaklaşmıştır.<sup>7</sup> Fakat bugün bu kabul büyük oranda değişmiş ve zaman içerisinde sözlü kaynakların kullanım oranı artmıştır. Zira Fuat Köprülü, özellikle Anadolu Selçuklu tarihinin yerli kaynaklarından bahsederken, dikkatleri sözlü kaynaklara çekmekte; “*tarihî olayların iç yüzünü ve onları meydana getiren asıl sebepleri, yazılı kaynaklardan daha az önemli olmayan bir yığın yeni malzeme verebilecek, destanî epik mahiyetteki halk romanları ile diğer sözlü edebî kaynaklarda bulabileceğimizi*” belirtmektedir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Ali Çelik, “Tarih Araştırmalarında Sözlü Kaynakların Önemi Ve Fıkralardan Tarihi Öğrenmek”, *Milli Folklor Dergisi* 52 (Kış 1992), 79.

<sup>2</sup> Mübahat Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 2020), 17.

<sup>3</sup> Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, 19-28.

<sup>4</sup> Zeki Velidi Togan, *Tarihte Usul* (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2019), 38-72.

<sup>5</sup> Çelik, “Tarih Araştırmalarında Sözlü Kaynakların Önemi Ve Fıkralardan Tarihi Öğrenmek”, 79.

<sup>6</sup> Kütükoğlu, *Tarih Araştırmalarında Usul*, 18-19.

<sup>7</sup> M. Fuad Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, *Bellekten* 7/27 (Temmuz 1943), 387.

<sup>8</sup> Köprülü, “Anadolu Selçuklu Tarihinin Yerli Kaynakları”, 387.



Bu çalışma tarihin sözlü kaynakları içerisinde destanların tarihî kaynaklığını, kullanım değerini ve güvenilirliğini tartışmayı amaçlamaktadır.

### 1. Destanların Genel Özellikleri

Şifahi olarak kulaktan kulağa yayılan, başta kim tarafından söylendiği belli olmayıp çoğunlukla toplumun umumi malı ve hatırası olan, araya şiiriyet karışmış söz ya da haberlere destan denir<sup>9</sup>. Destanlar, toplum bilincinin ve vicdanının müşterek sesi olduklarından, millî bilinç ve şuuru kuvvetlendiren ve millî dayanışmayı sağlayan önemli eserlerdir. Toplumsal şuurla meydana gelen ülkü veya gelenekler, destanın ana kahramanı tarafından ön plana çıkartılır. Dolayısıyla destanlar, toplumların nesep özellikleri, ülküleri, âdetleri, gelenekleri, görenekleri ve sosyal yapıları ile ilgili millî birikimler hakkında yapılacak çalışmalar için temel kaynağı teşkil ederler.<sup>10</sup>

Destanlar, ulusların yazı öncesi dönemlerinde oluşturulmuş ve geliştirilmiş yapıtlardır. Yapılan çalışmalarla Türk destanı tarihi M.Ö. XII. asra kadar dayandırılmaktadır.<sup>11</sup> Destanların teşekkülü için savaş, göç, din değiştirme, kuraklık gibi büyük bir hadisenin millet vicdanında birtakım sarsıntılara sebep olması gerekmektedir.<sup>12</sup> Destanlar bireylerin veya sınıfların çıkar ilişkilerini değil, topluma liderlik eden önder kişilerin dış güçlerle ve bazen de olağanüstü yaratıklarla olan savaşlarını anlatır.<sup>13</sup> Destanlar tam estetik bir kimlik kazanmamış eserler olan mitlerden sonra ortaya çıkan en eski ikinci türdür. Destanda içerik olarak bulunması gereken ana unsurlar, kahramanlıklarla bezenmiş fakat aynı zamanda gerçeğe benzeyen harikalarla dolu tek bir olay ile toplumun dikkatini çeken kahraman bir şahıstır. Öne çıkan şahsın yanı sıra ikinci derecedeki şahısların da dikkat çekmesi, metnin kesinlikle şiirsel bir anlatımının olması ve ana temanın işlendiği bölümlerin yanı sıra farklı konuların da işlendiği bölümlerle birlikte bir bitiş kısmının da olması gerekmektedir. Tüm bunlara ek olarak dil, nazım ve muhayyile kuvvetli, duygular yüksek, hayaller canlı ve belli bir nizam içinde olmalı, samimi bir dille toplumun ruhu aksettirilmelidir.<sup>14</sup>

Destanların bir kısmı tarihî olaylara dayanır gibi görünmekle birlikte hayalî hadise ve şahsiyetlere dayanmaktadır. Bu şekilde hayale dayanan türlere Yunan edebiyatında rastladığımız “mythos”ları veya Arap kültüründeki “esatir”i örnek verebiliriz.<sup>15</sup> Bu tür destansı hikâyelerde bazen tarihî bir şahsiyet gerçekten var olmasına rağmen toplumun ona yüklediği uluhiyet özellikleri sebebiyle veya efsaneleştirilen yanlarıyla bu tarihî gerçekliğin üzeri zamanla örtülmüştür. Bazı destanlar da tamamen ilahlaşmış kral hikâyeleri üzerine

<sup>9</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 38.

<sup>10</sup> Kazım Yetiş, “Destan”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/202.

<sup>11</sup> Dursun Yıldırım, *Türk Bitiği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 149.

<sup>12</sup> Yakup Karasoy, “Destan Kavramı”, *Milli Folklor Dergisi* 10 (Bahar 1991), 38-41.

<sup>13</sup> Pertev Naili Boratav, *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı* (İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 1969), 37-38.

<sup>14</sup> Yetiş, “Destan”, 202.

<sup>15</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 39.

inşa edilmiştir. Türk destanları içerisinde Altay Türklerinin şaman destanları bu neviden ilahlaştırılmış tarihî şahsiyetler destanına örnektir.<sup>16</sup> Fakat içerisinde tarihî şahsiyeti konu almayan, kayalar, duvarlar, mağaralar hakkında uydurulmuş destanlar da vardır ki bunların tarihî kaynaklık teşkil etmediği açıktır.

Bir milletten diğerine geçerek umumileşen, vakıaları ve şahsiyetleri birbirine karıştırarak tamamen hayal ürünü hâline gelen “Seyyar destanlar” dediğimiz türe karşı da tarih araştırmaları bakımından oldukça dikkatli olmak gerekmektedir. Hindistan’dan, İran’a geçen oradan da Arapçaya tercüme edilen “Bin bir gece masalları” bu türden seyyar destanlara örnektir.<sup>17</sup> Aynı şekilde Cengiz Han’ın köpek başlı şimal kavimlerine karşı yaptığı sefer hakkında anlatılan masalımsı destan Süryanice kaynaklarda, Çin ve Yunan edebiyatında da bulunan başka destanların karışımıdır. Burada örnekleri verildiği üzere masal formatında, toplama hikâyelerle seyyar destanlar şekilde meydana getirilen, hiçbir tarihî gerçekliğe dayanmayan destanlara tarihî kaynak gözüyle bakılamayacağı gibi bunları hakiki tarih içerisinde de ayıklamak gerekmektedir.<sup>18</sup>

Bizim konumuzu ilgilendiren ve tarihe kaynaklık eden destanlar, tarihî vakıalara ve tarihî şahsiyetlere dayanan halk şairleri tarafından halk arasında yaygınlaştırılmış olan rivayetlerdir. Bunlar öncelikle bir veya birkaç halk ozanı tarafından söylenip halk arasında yaygınlaştıktan sonra şairler tarafından toplanıp tasnif edilerek muntazam bir tarihî rivayet şeklini alır. Türk tarihi içerisindeki Oğuz destanları, Cengiz Han destanları, Timur destanları, Toktamış Han destanları, Ebu Müslim Horasânî destanları tarihî destan örneklerindedir.<sup>19</sup> Tarihî destanlarda gerçekliğe yakınlık kavimler arasında büyük farklılık arz etmektedir. Türk destanlarının Orhun yazıtlarından beri gerçeğe yakın olduğu müşahede edilen bir durumdur. Türk tarihinin en eski dönemlerine ait rivayetler doğrudan destan olarak yazılmışlardır. Türklerde Orhun yazıtlarından Osmanlı rivayetlerine kadar vakıalar, vesika veya yazıtlar “müçel” denilen 12 hayvanlı Türk takvimine göre bir tarih düşülerek kaydedilmiştir. Bu tür kaynaklar da yarı destan nevinden olup üç dört batın öncesi hadiselerle dair gayet muciz, kısa ve gerçeğe uygun bilgiler ihtiva etmektedir. “Şu destanı” ve “Oğuz destanı” bunun en önemli örneklerindedir ve bu rivayetlerin tarihî vakıalarla uyduğu bilinmektedir.<sup>20</sup>

Destanlar genellikle üç dönemde meydana gelmiştir. Birinci aşama “doğuş aşaması”dır. Toplumun müşterek benliğinde ve hayal gücünde iz bırakan kimi tarihî ve toplumsal gelişmeler meydana gelir, zamanla burada rol alan kimi kahramanlar yüceltilerek ön plana çıkartılır. İkinci aşamada destan “yayılış” sürecine girer. Destana süreç içerisinde yeni olay ve kahramanlar eklenerek bölgeden bölgeye ve kuşaktan kuşağa aktarılmaya

<sup>16</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 39-40.

<sup>17</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 40.

<sup>18</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 41.

<sup>19</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 43.

<sup>20</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 44.

başlanır. Üçüncü ve son aşamada ise destan “yazıya geçiriliş” aşamasına girer. Bu süreçte şifahi geleneğe hâkim güçlü bir halk şairi ortaya çıkar ve destanı şiirsel bir bütünlük içerisinde nazma çeker. Bazen de halkın belleğinde dağınık olarak bulunan destan malzemesi ilmî metotlarla bir araya getirilir. Örneğin Elias Lönnrot tarafından, Finliler’e ait olan Kalevala da bu şekilde ortaya çıkartılmıştır. Ancak bugün dünya edebiyatındaki destanların pek çoğunun şairi, nazma çeken veya düzenleyicisi bilinmemektedir.<sup>21</sup>

## 2. Destan Türleri

Destanlar farklı kültürlerde ve farklı zamanlarda çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Biz burada temel konumuzun dışına çıkmamak adına destanın dört farklı şekilde ele alınışına örnek vermekle yetineceğiz. Buna göre meydana gelme zamanı, içerdiği konular, oluşum biçimleri ve ait oldukları milletlere nispetleri bakımından destanlar dört farklı grupta ele alınmıştır. Dolayısıyla bir destanın aynı anda birden fazla türün altında yer alması gayet doğaldır.

Türk destanları, İslamiyet’ten önce ve İslamiyet’ten sonra ortaya çıkmalarına göre tarihsel olarak ikiye ayrılırlar. İslamiyet’ten önce ortaya çıkan destanlar: Yaratılış, Alp Er Tonga, Şu-Saka, Oğuz Kağan, Kurttan Türeyiş, Ergenekon, Türeyiş ve Göç, Manas ve Cengiznâme Destanlarıdır. İslami dönem Türk Destanları ise: Satuk Buğra Han, Battal Gazi, Dânişmendnâme, Saltuknâme ve Köroğlu Destanlarıdır.<sup>22</sup>

İşledikleri konulara göre Türk kültüründeki destanlar şu şekilde gruplandırılabilir: İlki, Millî Destanlar: Türk milletinin tarih öncesi çağlarda yaşadığı din, kahramanlık ve fazilet hikâyeleri etrafında şekillenen destanlardır. Kırgızların Manas destanı bu türdendir.

Dinî Destanlar: Türk kültür ve edebiyatında genelde Türklerin Müslüman olmasından sonra ortaya çıkan destanlardır. İslamiyet’in kabul edilmesinden sonra eski Türk destanlarında daha önce efsaneleştirilen alpların yerini gaziler almıştır. Özellikle Anadolu’da teşekkül eden yeni destanlarda gazilerin oldukça ön planda olduğu görülür. Ayrıca sınır muhafızları, dârülcihâd şeklinde isimlendirilen sınır boylarında yaşamakta olup o dönemin Müslüman Türk prototipini yansıtmaktadır. “İlâ-yi kelimetullah” amacı için cihat eden bu askerlerin yüzyıllarca devam eden çabaları sonucunda onlar ve çevresindekiler ile ilgili yeni destanlar ortaya çıkmıştır. Bunların en meşhurları: Battal Gazi, Satuk Buğra Han ve Dânişmend Gazi destanlarıdır.

Kahramanlık Destanları: Türklerin İslamiyet’i kabul etmeden önce de sonra da örnekleri bulunan bir türdür. Bu türdeki destanlar, topluma liderlik edip onlara kol kanat geren, onların haklarını savunan, gerekirse onlar için bir başına mücadele eden kahramanların efsaneleştirilmesiyle meydana gelmiştir. İslamiyet’ten önce var olan Alp Er

<sup>21</sup> Yetiş, “Destan”, 9/202.

<sup>22</sup> Yetiş, “Destan”, 9/203-204.

Tonga destanı ile Oğuz Kağan destanı ve İslamiyet'ten sonra meydana getirilen Köroğlu destanı bu türe birer örnektir.

Halk Destanları: Bir toplumu oldukça derinden sarsan olayları; savaş, salgın, yangın, hastalık, deprem, gibi afetleri; eşkıyaların ve büyük şahsiyetlerin hayat maceralarını; mizahi konuları, toplumsal yergileri, atasözlerini, öğütleri, hayvanları ve yaş (ömür) hikâyelerini halkın düşünce ve duygularını halk nazarından anlatan destanlara denir.<sup>23</sup>

Destanların oluşum biçimlerine baktığımız zaman çoğunlukla sözlü olarak meydana getirilmiş olduklarını görürüz. Sözlü olarak bugüne ulaşan bazı destan örnekleri; Manas, Alpamış ve Köroğlu'dur. Bugün Orta Asya'da pek çok destan, hâlâ sözlü olarak devam etmekte veya yakın bir zamanda yazıya geçirilmiş bulunmaktadır. Kimi destanları yazıya geçirme çalışmaları da bugün hâlâ devam etmektedir.<sup>24</sup> Ait olduğu millete ve coğrafyaya nispetle isimlendirilen destanların ise Saka Türklerine Ait Destanlar, Oğuz Türklerine Ait Destanlar, Göktürk Destanları, Uygur Destanları, Kırgız Destanları, Anadolu Destanları şeklinde isimlendirildiğini görürüz. Oluş biçimlerine göre sözlü destanların dışında sözlü formlarını bilmediğimiz yalnızca yazılı hâlde elimizde bulunan Yazılı Destanlar da vardır.

Daha çok Batılı araştırmacılar tarafından kullanılan hâliyle destanların oluşum şekillerine göre alt grupları ise şöyledir: Sözlü gelenekte oluşturulan ve metnin en eski ilke şekline gönderme yapan destanlara "Temel-Asıl Destanlar" denir Temel veya asıl destan metninden esinlenilerek meydana getirildiği düşünülen destanlara "İkincil Destanlar" denilmektedir. Destan yaratımı için ihtiyaç duyulan sözlü gelenek ortamına sahip bir dönemde olaylar canlı iken yaratılmış destanlar ise "Doğal Destanlar"dır. Yerleşik yaşamla birlikte endüstri toplumu hâline gelmiş bir toplumda, bazen yazılı bazen de sözlü olarak oluşturulan, şekil ve içerik bakımından eski destan metinlerine benzetilerek üretilen destanlara "Yapay (Suni) Destanlar" denilmektedir. Bir milletin değil de halklar birliğinin ürünü olan daha çok Sovyet halklarının birlik ve bütünlüğünü sağlama endişesiyle Sovyetler Birliği döneminde üretilen destanlar da "Halk Destanları" şeklinde adlandırılmaktadır.

Tüm bu ayrımların dışında belli bir millete ait olan destanlar "Millî Destan" olarak adlandırılmaktadır. Daha çok Orta Asya'daki Türk boylarının destanları için kullanılan, bir toplumun geçmişinde tarihi tespit edilebilen önemli bir tarihî vakıya dayanarak bunları konu edinen destanlara da "Tarihî Destanlar" denilmektedir. Belli bir tarihî devre bağlanamayan veya gerçeklikle ilişkisi bulunmayan, anlattıkları tarihî verilerdeki bilgilerle uyuşmayan destanlara ise "Arkaik/Mitik Destanlar" adı verilmektedir.<sup>25</sup>

### 3. Tarihe Veri Sunan Destan Konuları

<sup>23</sup> Yetiş, "Destan", 9/203.

<sup>24</sup> Metin Ekici, "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -I", *Milli Folklor Dergisi* 51 (Bahar 2002), 29.

<sup>25</sup> Ekici, "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -I, 30-33.

Daha önce de bahsedildiği gibi destanlar pek çok farklı gruba ayrılır. İçlerinde tamamen hayal ürünü olanlar olduğu gibi tarihî şahsiyet ve olaylardan bahsettiği için tarih araştırmalarında kaynaklık değeri taşıyan destanlar da mevcuttur. Tarihe kaynaklık eden destanlar çeşitli tarihî konular ihtiva eder. Aşağıda genel anlamda destanların ihtiva ettiği tarihî konu başlıklarından tespit edebildiğimiz ölçüde bahsetmiş bulunuyoruz.

Kendi hikâyemiz olan destanlar bizi diğerlerinden ve ötekinden ayırarak çizgimizi belirleyen kimliklerimizdir. Destanlar aracılığıyla sınıf kimliğine de sahip olan bireyler böylelikle toplumun temel değerlerini içselleştirmiş olur. Dolayısıyla destanlar toplumsal ve bölgesel kimliği nesilden nesle aktaran taşıyıcılardır. Aynı zamanda destanlar etnografyanın ve sosyal antropolojinin yakından ilgilendiği sosyal sınıflar arası ilişkileri, kökenleri hatta çatışmaları da ihtiva eder.<sup>26</sup> Destanlar, tarihî bilgiler içerdiklerinde “millî hatırat” özelliği de gösterirler. Battal Gazi'nin, Danişment Gazi'nin, Umur Gazi'nin, Sarı Saltuk'un hatırat şeklinde hayatlarını anlatan destanlar, bu toprakların millî bir kimliğe bürünebilmesi için millî hedeflerin izlerini taşıyan millî hatıratlardır.<sup>27</sup> Tüm bunlar, tarih kitaplarında bu kadar canlısına ender rastlanan hakiki yaşam öyküleridir. Fakat tarih araştırmalarında destanların çok fayda sağlayıp, ilgi çekecek bu yönünden faydalanabilmek için sağlıklı bir tenkit süzgecinden geçirilmesi ve destanın oluşum sürecine başka toplumların da katkı sağlamadığından destanın tek bir toplumun ürünü olduğundan emin olunması gerekmektedir.<sup>28</sup> Destan, tarihin bir derlemesi değil; halkın gelecekte beklediği isteklerinin ve ideallerinin bir görünüşüdür. Destanda asıl anlatılmak istenen tarihî olaylar değil; halkın asırlar boyu yaşamayı arzuladığı tarihî atmosferdir. Bu bağlamda destanların salt tarih olmadıkları fakat tarihin aydınlatılmasında başvurulabilecek yardımcı kaynaklar olduğu unutulmamalıdır.<sup>29</sup> Burada zikredildiği gibi tarihin herhangi bir devrinde yaşamış bir toplumun kendini kimliklendirme, ötekiyle farkını ortaya koyan millî bilinci ortaya koyma aşamaları destanlar aracılığıyla keşfedilebilmektedir. Toplumları tek bir ruh yapan bu kuvvet, savaşlardan göçlere, örf ve âdetlerin şekillenmesine kadar pek çok hususta belirleyici olmuştur. Kültürel kodları ve kimlik inşalarını yadsıyarak muhkem bir tarih araştırması ortaya koymak mümkün değildir. Bu konuda kaynaklık değeri taşıyan bir destan kadar bize yol gösterecek başka bir tarihî malzeme bulmak zordur.

Destanlar aracılığıyla farklı devir ve toplumlarda kadınlara yüklenen temel cinsiyet rollerinin tespiti de mümkündür. Batı'da ataerkil dönemden önce anaerkil bir dönemin yaşandığı ve insanlık tarihinin belirli bir döneminde ekonomik, siyasi, dinî ve sosyal açıdan anaerkilliğin ön planda olduğu fikri ile ilgili çeşitli araştırmalar yapılırken, Türk kültür ve

<sup>26</sup> Çetin Kolkaya, “Ulusal, Bölgesel ve Bireysel Anlamda Destan ve Kimlik”, *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 4 (2009), 107.

<sup>27</sup> Mehmet Surur Çelepi, “Millî Hatırat Türü Olarak İslami Dönem Türk Destanları”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 61 (2018), 76.

<sup>28</sup> Kolkaya, “Ulusal, Bölgesel ve Bireysel Anlamda Destan ve Kimlik”, 105-106.

<sup>29</sup> Çelepi, “Millî Hatırat Türü Olarak İslami Dönem Türk Destanları”, 78-79.

medeniyetine dair benzer görüşler yeni yeni gündeme gelmeye başlamıştır.<sup>30</sup> Anaerkil dönemden ataerkil döneme geçiş aşamasında erkeğin görevlerinin ön plana çıkmasıyla birlikte yeni kabuller ve buna bağlı olarak sözlü bir edebî geleneğin geliştiği söylenebilir. Dönemlerin toplumsal normlarını ve genel kabullerini ortaya koymasından destanlar önemli birer materyaldir.<sup>31</sup> Fakat burada söz konusu tespitlerin dönemden döneme, toplumlara, inanışlara göre farklılık gösterdiğini de ifade etmemizde fayda var. Kadının Türk kültüründeki yerini anlamamızı sağlayan en iyi örneklerden biri “Yaradılış Destanı”dır. Bu destan ataerkil bir döneme ait olmasına rağmen kadının toplumda sosyal ve kültürel açıdan oldukça önemli bir konuma sahip olduğunu görmemizi sağlar. Destanda Tanrı Ülgen’e, âlemi yaratma ilhamını veren Ak Ana, kadın bir tanrıçadır. Aynı şekilde Oğuz Kağan Destanı’nda da kadının tanrıçılığına, gökselliğine ve kutsallığına atıflar vardır.<sup>32</sup> Günümüze daha yakın bir tarihte meydana getirilen Dede Korkut Destanı’nda ise kadının rolünde belirgin bir değişikliğin olduğu göze çarpar. Bu destanda konargöçer yaşamdan yerleşik yaşama geçişin izleriyle “hanımlık” sıfatını yeni yeni almaya başlayan kadınlarla, savaşçılık ruhlarını henüz tamamen kaybetmeyen kadınların ikiliği görülmektedir. Kadının sezgi ve zekâsının ön plana çıkartıldığı Türk destanlarında, kadının aynı zamanda eşinin en önemli yardımcısı olduğu üzerinde de durulmaktadır. Ayrıca kadınlara, halkı düşmanlardan korumak adına pek çok zorluğa katlanma ve nihayetinde gerekirse bu yolda hayatını kaybetme gibi misyonların da yüklendiği ve o dönem kadın rolünün bugünkünden çok farklı olduğu görülmektedir.<sup>33</sup> Bunun dışında kadının bir eş olarak ruh güzelliğiyle birleşmiş zerâfet ve letafetinden de bahsedilmiştir.<sup>34</sup> Türk destanlarında anlatılan kadınlar neredeyse erkeklerle aynı kriterler içinde idealize edilmiştir. Kadınların, toplumsal cinsiyet bakımından erkeklerle neredeyse aynı rollere sahip olup aralarındaki yegâne farkın çocuk yetiştirme noktasında ortaya çıktığı görülmektedir. Burada kadın erkeğe nazaran çok ön plandadır.<sup>35</sup> Bu tür bilgilerin özellikle sosyal tarih araştırmalarında can alıcı bir öneme sahip olduğu kesindir. Destanlardaki muhteva iyi bir kritik sürecinden sonra kaynak olarak kabul edilirse yukarıda zikredilen toplumsal cinsiyet rolleri ve kadına dair örneklerin, tarih araştırmalarında oldukça yol gösterici olacağı kanaatindeyiz.

Toplumların dini yaşayış ve kavrayış biçimlerini görmek bakımından destanlar, bizlere yüzeysel olmakla birlikte dinî hayata dair çeşitli örnekler de sunmaktadır. Türk destanlarının temel hedefi din anlatımı değildir. Hatta çıkış noktası din dışı bir yöne sahiptir. Buna rağmen destanların birçoğu dinî etki altında gelişerek İslamî bir ruha bürünmüştür.<sup>36</sup>

<sup>30</sup> Ülkü Kara, “Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/22 (Haziran 2020), 363.

<sup>31</sup> Kara, Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, 364-365.

<sup>32</sup> Kara, “Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, 365-367.

<sup>33</sup> Kara, “Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, 367.

<sup>34</sup> Kara, “Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, 368.

<sup>35</sup> Kara, “Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Roller”, 369.

<sup>36</sup> Karl Reichl, “Türk Sözlü Destanlarında İslamî Esintiler”, trc. Nabi Kobotarian (Azeroğlu), *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/1 (2019), 43.

Dinî ilhamlar özellikle Orta Asya'da ünlü destan ve hikâye anlatımlarına maneviyat kaynağı olmuş, ermişlere olan hürmet ve saygı kısmen İslamî kardeşliğin hisleri ile zenginleştirilmiştir.<sup>37</sup> Savaş destanları olarak cengnâmeler, kâfirlere karşı yapılan gazavat ve kutsal savaş sayılan cihat ruhundan ortaya çıkmıştır.<sup>38</sup> Bunun en güzel örneklerinden biri "Yusuf ile Ahmad Destanı"dır. Destana göre bu iki kardeş Güzel Şah denen düşmanla savaşmakta ve bu düşmanlar tapınaklarında Lât ve Menât putlarına tapmaktadırlar. Destanın devamında İslam savaşçılarına Kızılbaşlar denildiği Ebu Hanife'den ve Hz. Ali'den hürmet ve saygıyla bahsedildiği görülmüştür. Bir diğer örnek olan "Manas Destanı"nda ise kahraman çoğu kez ismini evliyadan veya Hızır İlyas'tan almakta ve bu destanda da diğer dinlerle ilişkilere değinilerek Budistler'den 'kâfir' olarak bahsedilmektedir. "Özbek Alpamış Destanı"nda ise kahramanın gördüğü rüya ile arkadaşından da etkilenip Müslüman oluşu ve o dönemde gayrimüslimlerin fiziken ve moral olarak düşük seviyelerde olmaları anlatılmaktadır.<sup>39</sup> Dinî motifler barındıran destan örneklerini çoğaltmak mümkün olmakla birlikte dönemin din toplum ilişkisini görmek ve dinle etnik kimliklerin birleşip bir üst kimlik oluşturduğunu tespit edebilmek açısından tarih araştırmalarında destanların bu gözle tekrar tekrar incelenmesi gerekmektedir.

Destanlara dikkatle bakıldığı zaman geçmiş dönemlere ait akıl, teknik ve bilim üzerine de bilgiler ihtiva ettiği görülür.<sup>40</sup> Alp Er Tunga gibi, alplığı ile yücelmiş bir kahramandan söz edilirken, "dünyaya hâkim olmasındaki asıl yolun bilgiden geçtiği" vurgulanmaktadır.<sup>41</sup> Kutadgu Bilig'de geçen "Dünyada hâkim olmak ve onu idare etmek için, pek çok fazilet, akıl ve bilgi lazımdır" ifadesiyle çok erken dönemlerde ilme ve akla verilen değer dikkati çekmektedir.<sup>42</sup> Türklerin "Kanglı" boyu, tarih boyunca büyük bir şöhret yapmış ve Türk kavimleri arasında önemli bir yere sahip olmuştur. Oğuz Kağan destanında "kağrı" arabasının icadından söz edilirken Türklerin Kanglı boyu ile bir bağlantı kurulmuştur. Divan-ı Lügati't-Türk'te "Kanglı" kelimesi kağrı anlamında tanımlanmıştır. Buna göre tekerlekli arabanın (kağrı) bulunuşu destanda şu sözlerle ifade edilmektedir<sup>43</sup>:

Oğuz'un bir eri vardı, akıllı, tecrübeli,  
Barmaklığı-Cosun-Billig, yatkındı işe eli  
Bir kağrı arabası yapıp koydu içine  
Oğuz'un bu ustası devam etti işine,  
Kağrıyı çekmek için canlı öne koşuldu

<sup>37</sup> Reichl, "Türk Sözlü Destanlarında İslamî Esintiler", 43.

<sup>38</sup> Reichl, "Türk Sözlü Destanlarında İslamî Esintiler", 44.

<sup>39</sup> Reichl, "Türk Sözlü Destanlarında İslamî Esintiler", 46-47.

<sup>40</sup> Ali Yakıcı, "İslamiyet Öncesi Türk Destanlarının Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler", *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Bahar, 2003), 413.

<sup>41</sup> Yakıcı, "İslamiyet Öncesi Türk Destanlarının Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler", 415.

<sup>42</sup> Reşit Rahmeti Arat, *Kutadgu Bilig I. Metin* (Ankara: 1979, Türk Dil Kurumu Yayınları), 43.

<sup>43</sup> Yakıcı, "İslamiyet Öncesi Türk Destanlarının Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler", 415.

Cansız alıntılarda üzerine konuldu.  
Oğuz'un beyleriyle halkı şaşılar buna,  
Onlar da kağrı yaptı özenmişlerdi ona.  
Kağrılar yürür iken derlerdi: "Kanga! Kanga!"  
Bunun için de dendi bu halka "Kanga"  
Oğuz bunu görünce güldü kahkaha ile  
Dedi: "Cansız çeksin canlılar Kanga ile  
Adınız Kangalug olsun, belgeniz de araba"  
Bıraktı onları gitti başka tarafa.<sup>44</sup>

Oğuz Kağan Destanı'nda bilim adına verilen ikinci önemli örnek, geminin (kayık) icadıdır. Oğuz Han'ın bir bilgini İtil (Volga) nehrini geçmek için asırlık ağaçların içini oyarak "Kıpçak", yani kayık (gemi) yapmış, yaptığı bu su vasıtalarıyla Oğuz Han'ın orduları nehrin karşı tarafına geçerek düşmanı mağlup etmişlerdir. Bunun üzerine Oğuz, bu buluşu gerçekleştiren kişiye "içi oyulmuş ağaç" anlamına gelen Kıpçak adını vermiş, mucit Kıpçak Bey'in nesli de o günden itibaren Kıpçak boyu olarak anılmaya başlanmıştır. Bu bölüm destanda şu şekilde geçmektedir:

"Sonra Oğuz Kağan askerleriyle İtil adındaki ırmağa geldi. İtil büyük bir ırmaktır. Oğuz Kağan onu gördü ve:

"İtil'in suyunu nasıl geçeriz?" dedi.

Askerler arasında iyi bir bey vardı. Onun adı Uluğ Ordu Bey idi. O akıllı bir erdi; gördü ki bu yerde pek çok dal ve pek çok ağaç... O ağaçları kesti ve bu ağaçlara yattı, geçti. Oğuz Kağan sevindi, güldü ve:

"Sen burada bey ol; senin adın Kıpçak bey olsun" dedi.<sup>45</sup>

Bu iki örnekte görüldüğü üzere tarihî kaynaklık özelliği gösteren, tenkit süzgecinden geçirilmiş destanlarda geçmiş dönemlerin bilim, teknik ve sanat hayatına dair gelişmelere rastlamamız mümkündür. Bu gelişmeler dünü bugünden çok daha ilkel kabul eden, ilerlemeci tarih anlayışını benimseyenler için önemli bir karşıt örneklik teşkil etmektedir.

Tarih araştırmalarının destanlar ile aydınlatıldığı bir diğer konu ise dönemler içerisinde tasavvufun toplumsal ve bireysel yansımalarıdır. Özellikle dinî destanlarda Hz. Peygamber ile akrabaları, İslam büyüklerinin biyografileri, ilk iman edenlere dair bilgiler, Hz. Ali ailesi ve Kerbela'ya dair malumat bol miktarda yer almaktadır. Bu anlatılanlarla değişen dönem ve coğrafyalarda toplumun İslam'ı anlama ve yaşama durumları daha

<sup>44</sup> Bahaeddin Ögel, *Türk Mitolojisi I* (İstanbul-Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993), 60-61.

<sup>45</sup> Saim Sakaoğlu-Ali Duymaz, *İslamiyet Öncesi Türk Destanları* (İstanbul: Ötüken Neşriyat,2002), 223.



detaylı görülecek ve destanlara yansıyan ehl-i beyt sevgisi, Hz. Ali taraftarlığı ve Şiiliğe olan yaklaşım tarzı dönemin dinî atmosferini görmek açısından tarih araştırmalarına ışık tutacaktır. Avelbek Konıratbayev'in deyişiyle, "Her olayı o devir çerçevesinde tartışmalı bir biçimde ele almak gerekir; böylece meselenin her iki yönü de izah olunur."<sup>46</sup>

Türk destanlarında Türk devlet yapısı, hükümdar, devlet ve yönetime dair pek çok malumat bulmak da mümkündür. Türkler topluma, dolayısıyla onu bir arada tutan mekanizmaya ve en önemlisi hükümdarlarına kutsal değerler atfederek yüceltmişlerdir. Bu önemin neticesi olarak Türk destanlarında yönetim şekline, devlet işleyişine, hukuka, ceza sistemine, askerî sisteme, hükümdar ve halk arasındaki ilişkilere, hükümdarın kişiliğine kadar pek çok idari bilgi bulunmaktadır. Bunlardan pek çoğuna tarih kitaplarında tesadüf edebilmek mümkünse de halkın hükümdar hakkındaki kanaatlerine, hükümdarın kişiliği gibi önemli ve satır arası bilgilere büyük oranda destan türündeki sözlü kaynaklarda erişebiliriz.

#### 4. Tarih Araştırmalarında Destanların Kullanım Değeri

Tarih biliminin kolektif bilincin ürettiği bilgiye müracaat edip bir tarihî gerçeklik üretmesini disiplinler arası çalışmanın doğal bir sonucu olarak kabul etmek gerekir.<sup>47</sup> Tarih, sözlü ortam içinde başlamış çok sonraları yazıya geçirilmiştir. Dolayısıyla sözlü tarihin çıkış noktasının kolektif bilincin hikâyeleri olduğunu onaylamamız gerekmektedir.<sup>48</sup> Bu bağlamda yazılı kültüre geç dönemlerde geçmiş toplumlarda bir kültürel bellek olma özelliği ile sözlü kültür ürünleri önemli birer bilgi kaynağı olarak değerlendirilmiştir.<sup>49</sup> Fakat bu malumata rağmen sözlü gelenekte millet olma bilincinin en çok işlendiği metinler olan destanların önemi, bilim çevrelerince ancak çok yakın tarihlerde anlaşılabilmiştir.<sup>50</sup>

Türk kahramanlık destan geleneğinde, destanlar; belli bir tarihî dönemi farklı yönleriyle oldukça geniş bir çerçevede ele alır. Fakat genel anlamda tarihi konu almayan destan tarihî mücadelenin ruhunu verir. İbrayev'in deyişiyle: "Destanda tarihin görünüşünü aramak şarttır. Fakat bu tür araştırmalarda yer alan yanlışlıklardan birisi, destanın tarihle uyuşmayan özelliklerini geçiştirmek ya da bunları tarihten saptamak diye kabul etmektir. Bu, araştırmacının destan geleneğine yaptığı bir haksızlıktır."<sup>51</sup> Burada dikkat edilmesi gereken nokta destanların bütünüyle reddinin veya kabulünün mümkün olmadığıdır. Destanlarda iyi bir tenkit sürecinden sonra tarihe konu teşkil eden pek çok malzemenin yanı sıra

<sup>46</sup> Rüstem Aşimov, "Dini Kissa-Destan Türüne Tasavvuf Edebiyatının Din Etkisi", *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5/6 (2008), 219-222.

<sup>47</sup> Nezir Temur, "Sözlü Tarih Ve Destan Bağlamında Macmuatu't-Tavorih", *Türkbilig* 35 (Ocak 2018), 224.

<sup>48</sup> Dursun, Yıldırım, *Tarih Yazımı ve Sözlü Kaynak Ortamı, Türk Bitiği* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 88.

<sup>49</sup> Temur, "Sözlü Tarih Ve Destan Bağlamında Macmuatu't-Tavorih, 224.

<sup>50</sup> Azem Sevindik, "Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış", *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/12 (Nisan 2017), 90.

<sup>51</sup> Şakir İbrayev, *Destanın Yapısı*, (Çev. Ali Abbas Çınar), (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998), 20.

gerçeklikle uyuşmayan tespitlere de rastlanacaktır. Önemli olan bu çelişkileri doğru yöntemlerle değerlendirip ortadan kaldırmaktır.

Müellifi millet olan destanlar, milletlerin insanlık anlayışını, duygu ve hassasiyet motiflerini, müşterek sosyal zevkini, millî hayatın zenginliğini, fazilet ve meziyetlerini, kahramanlık ruhunu aksettirir.<sup>52</sup> Destanlar, içeriğinde müzik, kostüm, halk inançları, dil, mekân, yemek kültürü, gösteri ve teatral unsurlar gibi geniş bir kültürel yelpazeyi barındırır.<sup>53</sup> Dolayısıyla destanlarda, yazılı kaynaklarda bulamayacağımız millet olma psikolojisinin izlerini ve sosyal hayatın satır aralarını okuma imkânını bulabiliriz. Bunun yanı sıra destanlar toplumların felsefe, din, tarih ve evren anlayışlarına da ışık tutar.<sup>54</sup> Doğruluğu ispatlanmış destanlar tarihin boşluklarını doldurarak bizlere kilometre taşı olmuş olayları doğru anlamamızı kolaylaştırmıştır.

Destanlar bir milletin geçmişini tüller arkasından gün ışığına çıkarırken bir nevi ilkel tarih görevini ifa ederler. Teşekküründe tarihî olaylar kadar, psiko-sosyal gelişmeler de yer alır. Bahsi geçen psiko-sosyal yön, hadiseleri yöneten şahsiyetlerin tahlili yoluyla ve kahramanların ait oldukları toplumun örf, âdet, gelenek ve maddi-manevi özellikleriyle aktarılır.<sup>55</sup>

Tarihe konu olabilecek destanları ihtiyatlı olmak ve elde olan vesikalarla gerçekliğini karşılaştırmak şartıyla tarihî meselelerin izahı ve tarihteki boşlukların doldurulmasında kaynak olarak kullanmak mümkündür. Öyle ki; İran tarihçilerinden Schlegel, Geiger, Nöldeke, Marguart ve Chrestensen İran tarihine ait eserlerini yazarken daha çok İran destanlarından faydalanmışlardır. Aynı şekilde meşhur Roma tarihi yazarı Prof. Mommsen de eserini kaleme alırken tarihî boşlukları destanlardan faydalanarak doldurduğunu ifade etmiştir. Yine bizde de tarihî malumatın eksik olduğu Timur, Toktamış gibi tarihî şahsiyetlerin hayatları; Karamanoğulları hakkındaki bilgiler, Osmanlı, Safevi, Kırım münasebetleri gibi konularda detaylar için destanlardan da faydalandığı bilinmektedir. Destanların doğruluğu ve dikkate değer olup olmadığı noktasında belirleyici olan bir husus da, farklı milletlerin destanlarından istifade eden kişilerin beyan ettikleri “müşterek aktarımlardır”.<sup>56</sup>

Yine XX. asrın başlarında ortaya çıkan sosyal tarih anlayışını sistemleştiren Annales Okulu, edebî ve folklorik metinlerin, yazılı belgeler kadar, hatta onlardan da fazla, tarihsel malzeme özelliği taşıdığını savunur.<sup>57</sup> Bizde de Fuat Köprülü; tarihi sadece kronolojiye ve biyografiye indirgeyen yaklaşımların tutarsız ve eski olduğunu belirtir. O, edebiyat

<sup>52</sup>Karasoy, “Destan Kavramı”, 41.

<sup>53</sup> Sevindik, “Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış”, 91.

<sup>54</sup> Ahmet Şimşek, “Tarih Eğitiminde Efsane ve Destanların Rolü”, *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/3 (2001), 13.

<sup>55</sup>Karasoy, “Destan Kavramı”, 41.

<sup>56</sup> Togan, *Tarihte Usul*, 45.

<sup>57</sup> Ruhi, Ersoy, *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2009), 34-35.

eserlerinin zaman zaman aslı kaynakları dahi aşabileceği kanaatindedir. Fakat bu yararlanma esnasında sağlam bir filoloji kültürü ve tenkit yeteneği ile kişinin belgelerin doğruluğunu, kullanım değerini irdelemesi gerektiği vurgulanmıştır.<sup>58</sup> Sözlü tarih kaynakları bizde olduğu gibi Batı'da folklor ile sözlü tarih ilişkisi yönünden sorgulanmış ve neticesinde efsane, gelenek ve genel ifadeyle folklordan uzak durulması konusunda uyarılar yapılmışsa da bugün bu kanaat cılız bir ses olarak kalmıştır.

Bizde kendi destanlarımız üzerine hemen hemen hiçbir çalışma yapılmadığı dönemlerde Batı'da 20. Yüzyılın ilk yarısında Radloff, Schafner, Potanin, Milman Parry ve Albert Lord, N.K. Chadwick, K.N. Veliyev, M. Mowra, Jirmunskiy, A.N. Vasselovskiy gibi araştırmacılar tarafından, Türk destanları ile ilgili çeşitli çalışmalar ortaya konulmuştur.<sup>59</sup> Türkiye'de destan çalışmalarına ancak son dönemlerde kimi dilbilimciler ve halkbilimciler tarafından ilgi gösterilmeye başlandığı söylenebilir. Türk dünyası destanlarına artan bu ilginin en önemli nedenlerinden birinin de 1991 yılında Sovyetler Birliği'nin dağılması olduğu söylenebilir. Türkiye'de, Sovyetler Birliği'nin çökmesi ile Türk coğrafyalarında var olan destan hazinesinin farkına varılmış ve destan araştırmaları hız kazanmıştır. Fakat yine de Sovyetler Birliği dağılmadan evvel destan araştırmalarına dair ülkemizde hiçbir çalışmanın olmadığını söylemek doğru değildir. Türkiye'de Sovyetler dönemi öncesi destanların bazıları adlarıyla ve kısa özetleriyle bilinmekteydi; fakat Sovyetler döneminden sonra Türk dünyasıyla ilişkilerin güçlenmesiyle birlikte hem Türk araştırmacılar hem de Türkiye'deki bazı kurumlar destan araştırmaları üzerine ilgilerini artırmışlardır.<sup>60</sup>

### Sonuç

Tarihî kaynak anlayışı, geçmişe nazaran bugün oldukça değişmiştir. Dün tarihî kaynak sayılmayan pek çok veri bugün meselelerin iç dinamiklerini aydınlatmada temel başvuru kaynağı olarak kullanılmaktadır. Tarihin yalnızca yazılı kaynaklardan ibaret olmadığı, binlerce yıldan beri toplum hafızasında yaşamaya devam eden verilerin destanlarla da nesilden nesle aktarıldığı gerçeği bugün ilmî çevrelerin çoğu tarafından kabul edilmiştir. Öyle ki sözlü tarih ile yazı öncesi toplumlara ait tarihî malumat ilmî mecralarda kullanılabilir. Fakat tarihe kaynaklık eden tüm verilerde olduğu gibi sözlü kaynakların hemen hepsinde yaşanan güvenilirlik problemi destanlar için de geçerlidir. Destanlar, diğer kaynak türleri olan seyahatnameler ve myth'ler gibi doğru ve güvenilir olduğunda tarihe çok kıymetli veriler sunan fakat hayal gücüne dayandığında ise tarihi yanıltabilen, doğruluğuna ihtiyatla yaklaşıp kontrollü kullanılması gereken kaynaklardır. Destanların da tarihî bir kaynak olarak kabul edilmeden evvel iç ve dış tenkide tabi tutulması gerekir. Anonim olup, meydana gelmesinde sayısız kişinin katkısı bulunan ve çok sonraları yazıya geçirilen bu eserleri dış tenkide tabi tutup, şekli bir sorgulama yapmak pek

<sup>58</sup> Ruhi, Ersoy, "Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih Üzerine Bazı Düşünceler", *Millî Folklor* 61 (2004), 104.

<sup>59</sup> Sevindik, "Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış", 96.

<sup>60</sup> Sevindik, "Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış", 97.

mümkün ve mantıklı görünmemektedir. Destanların tarihî kaynaklığını tespit etme aşamasında iç tenkitle birlikte anlatılanların tarihî vakiyaya ne kadar uyduğu, dönemin dil özellikleri, kültürü, destandaki kahramanların aynı devirlerde yaşayıp yaşamadığı, eldeki bilgilerle anlatılanların uyum derecesi, bahsedilen coğrafyanın anlatılanlara müsaitliği tartışılmalı ve kaynaklık değerine bu aşamadan sonra karar verilmelidir. Tarih araştırmalarında kaynak olarak destanlardan faydalanmak yine de oldukça zor bir iştir. Fakat tüm bu sürece malik kuvvetli bir tarihçi süzgecinden başarıyla geçebilen destanlar oldukça kıymetli birer tarihî malzeme olarak tarih araştırmalarındaki yerini alacaktır.

Tarih araştırmalarında destanlardan faydalanmayı tümünden reddetmek, toplumun sosyo-kültürel ortamındaki çok boyutlu iç dinamiklerini görmezden gelerek tarihte ciddi boşluklara sebebiyet vermek anlamına gelecektir. Oysa toplumların kimlik inşalarına, öteki algısına, toplumsal cinsiyet rollerine, dinî yaşantılarına, değişen sosyo-kültürel hayatlarına, bilim ve teknik alanındaki ilerlemelerine kadar pek çok konu destanlarda tarihe ışık tutabilmek için sırasını beklemektedir.

### **Kaynakça**

- Arat, Reşit Rahmeti. *Kutadgu Bilig I. Metin*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 2. Baskı, 1979.
- Aşimov, Rüstem. "Dini Kısas-Destan Türüne Tasavvuf Edebiyatının Din Etkisi". *Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi* 5/6 (2008), 219-222.
- Boratav, Pertev Naili. *100 Soruda Türk Halk Edebiyatı*. İstanbul: Bilgesu Yayıncılık, 1969.
- Çelik, Ali. "Tarih Araştırmalarında Sözlü Kaynakların Önemi Ve Fıkralardan Tarihi Öğrenmek". *Millî Folklor Dergisi* 52 (2001), 79-86.
- Çelepi, Mehmet Surur. "Millî Hatırat Türü Olarak İslami Dönem Türk Destanları". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/61 (2018), 76-82.
- Ekici, Metin. "Destan Araştırma ve İncelemelerinde Kullanılan Bazı Terimler Hakkında -I". *Millî Folklor Dergisi* 53 (2002), 27-33.
- Ersoy, Ruhi. *Sözlü Tarih Folklor İlişkisi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2009.
- Ersoy, Ruhi. "Sözlü Kültür ve Sözlü Tarih Üzerine Bazı Düşünceler". *Millî Folklor* 61 (2004), 102-110.
- İbrayev Şakir, *Destanın Yapısı*, (Çev. Ali Abbas Çınar), Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1998.
- Kara, Ülkü. "Türk Destanlarında Kadına Yönelik Temel Toplumsal Cinsiyet Rollerini". *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 8/22 (Haziran 2020), 362-370.
- Karasoy, Yakup. "Destan Kavramı". *Millî Folklor Dergisi* 10 (1991), 37-41.
- Kolkaya, Çetin. "Ulusal, Bölgesel ve Bireysel Anlamda Destan ve Kimlik", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 4 (2009), 103-115.

- Kütükoğlu, Mübahat. *Tarih Araştırmalarında Usul*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 13. Baskı, 2020.
- Ögel, Bahaeddin. *Türk Mitolojisi I*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1993.
- Reichl, Karl. "Türk Sözlü Destanlarında İslamî Esintiler", çev. Nabi Kobotarian (Azeroğlu). *Batman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Hakemli Dergisi* 3/1 (2019), 43-48.
- Sakaoğlu, Saim - Duymaz, Ali. *İslamiyet Öncesi Türk Destanları*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2002.
- Sevindik, Azem. "Eski ve Yeni Destan Araştırmaları Üzerinden Türk Destan Araştırmalarına Genel Bir Bakış". *Dede Korkut Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Araştırmaları Dergisi* 6/12 (Nisan 2017), 90-99.
- Şimşek, Ahmet. "Tarih Eğitiminde Efsane ve Destanların Rolü". *Gazi Üniversitesi Kırşehir Eğitim Fakültesi Dergisi* 2/3 (2001), 11-20.
- Temur, Nezir. "Sözlü Tarih Ve Destan Bağlamında Macmuatu't-Tavorih". *Türkbilig* 35 (Ocak 2018), 223-232.
- Togan, Zeki Velidi. *Tarihte Usul*. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2. Baskı, 2019.
- Yetiş, Kazım. "Destan", *TDV İslam Ansiklopedisi*. 9/202-205, İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Yakıcı, Ali. "İslamiyet Öncesi Türk Destanlarının Bilim Ve Kültür Hayatına Etkisi Üzerine Bazı Düşünceler". *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 13 (Bahar, 2003), 411-420.
- Yıldırım, Dursun. *Türk Bitiği*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.



**Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi / Journal of  
Divinity Faculty of Kastamonu University**  
e-ISSN 2717-901X  
Cilt/Vomume:5, Sayı/Issue:1, Eylül/September, 2021



**İrade: Din Psikolojisi Perspektifinden Bir İnceleme**  
Willpower: A Study From Perspective of The Psychology of Religion

**Mahir KILIÇOĞLU**

**Doktora Öğrencisi, Ankara Milli Eğitim Müdürlüğü, Okul Müdürü, Ankara/Türkiye**  
Ph.D. Student, Ankara Directorate of National Education, School Principal, Ankara/Turkey

[mahirkilicoglu@gmail.com](mailto:mahirkilicoglu@gmail.com)  
[orcid.org/ 0000-0002-3923-0853](https://orcid.org/0000-0002-3923-0853)

**Makale Bilgisi / Article Information**

**Makale Türü:** Araştırma Makalesi / **Article Type:** Research Article  
**Geliş Tarihi:** 11 Ağustos 2021 / **Date Received:** 11 August 2021  
**Kabul Tarihi:** 16 Eylül 2021 / **Date Accepted:** 16 September 2021  
**Yayın Sezonu:** Eylül 2021 / **Pub Date Season:** September 2021  
**Cilt:** 5, **Sayı:** 1, **Sayfa:** 130-158 / **Volume:** 5, **Issue:** 1, **Pages:** 130-158

**Atıf / Citation:** Kılıçoğlu, Mahir. "İrade: Din Psikolojisi Perspektifinden Bir İnceleme [Willpower: A Study From Perspective of The Psychology of Religion]". *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of Divinity Faculty of Kastamonu University* 5/1 (2021), 130-158..

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımıyla taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism: This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism detected.

**web:** <http://dergipark.gov.tr/kuifd>  
**mailto:** [ilafdergi@kastamonu.edu.tr](mailto:ilafdergi@kastamonu.edu.tr)

Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kastamonu/Türkiye  
Kastamonu University Faculty of Divinity, Kastamonu/Turkey  
Bütün hakları saklıdır. / All right reserved.

## Öz

İrade insanı insan yapan en önemli niteliklerdendir. İrade teolojiden felsefeye, psikolojiden ahlaka, hukuktan siyasete hemen her sosyal bilim alanının ilgi çeken konularındandır. Öte taraftan bu kadar önemine rağmen din ve psikolojinin kavşağında olan din psikolojisi perspektifinden ele alınmadığı görülmüştür. Bu eksiklikten hareketle, bütüncül literatür tarama yöntemiyle araştırmada din psikolojisi perspektifinden irade konusu ele alınmıştır. Bütüncül literatür taramayla elde edilen bilgiler mantıksal biçimde tasnif edilmiş, çözümlenmiş ve değerlendirilmiştir. Buna göre irade, verimli kullanılması gereken, verimli kullanılmadığında durumda azalan ve tükenen bir şeydir. Bunun yanında din insanların iradelerini kullanmada destek olduğu gibi din gerek bireysel olarak gerekse toplumsal yapı ve kurumlarıyla hem irade kullanımını kolaylaştırmakta hem de iradeyi güçlendirmekte olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Psikolojisi, İrade, Özdenetim, Öz-düzenleme, Din, İnanç

## Willpower: A Study From Perspective of The Psychology of Religion

### Abstract

Willpower is one of the most important characteristics that makes a human being considered as one. Willpower is one of the subjects of interest in almost every field of social science, from theology to philosophy, from psychology to morality, from law to politics. On the other hand, despite its importance, it is seen that it is not discussed from the perspective of psychology of religion, which is at the crossroads of religion and psychology. Starting from this deficiency, the subject of will has been discussed from the perspective of psychology of religion in the research with a holistic literature review method. The information obtained through a holistic literature review was logically classified, analyzed, and evaluated. According to this, willpower is something that should be used efficiently, and when it is not, it runs out. In addition, it has been concluded that religion not only supports people in using their will, but also facilitates the use of will and strengthens the will, both individually and with its social structure and institutions.

**Keywords:** Psychology of Religion, Willpower, Self-control, Self-regulation, Religion, Faith.

## Giriş

Özgürlük insanın tutkuyla bağlandığı bir histir. İrade, özgürlük hissinin karar almada ve davranışta kendisini göstermesidir. İnsanların iki farklı yoldan birini tercih etmesi, iyiyi veya kötüyü istemesi, yaşamında mikro veya makro anlamda seçimler yapması özgürlük duygusunun sonsuz yaşanmasına neden olur. İradenin kendisi kimi zaman seçme olarak, kimi zaman reddetme olarak, kimi zaman kabul etmek olarak, kimi zaman harekete geçme olarak, kimi zaman sabretme olarak ortaya çıkabilir. İradenin yokluğu insanın özgürlüğünün yokluğu anlamına gelebildiği gibi insanın bir şeye bağlı, bağımlı veya mecbur olması anlamına da gelebilir.

İnsanın iradesi konusunda araştırmalar yeni olmakla birlikte irade tartışması kadim bir tartışmadır. Geçmişte felsefi açıdan ele alınan iradenin insan davranışlarını inceleyen psikoloji bilimi tarafından konu edilmesi tartışmaya yeni boyutlar eklemiş gibi görünüyor. Bu boyutlar iradenin varlığı-yokluğu, tükenmesi-artması, geliştirilmesi-bastırılması gibi konulardır. Özellikle iradenin varlığı-yokluğu konusu daha çok felsefi tartışmalar boyutunda ele alındığı için çalışmamızda bu tartışmalara girilmeyecektir.

İrade konusunda ülkemizde de araştırmalar sınırlıdır. İradenin geliştirilmesi konusunda çeşitli araştırmalarda veya çalışmalarda (tez, makale, kitap) bir isteklilik gözlense de iradeyle ilgili bilimsel çalışmaların sınırlılığı gözlenmiştir. İrade hukuk, ahlak, psikoloji başta olmak üzere sosyal bilimlerin hemen hepsi için ilgi çekici, önemli bir konudur. Bu ihtiyaçtan hareketle din psikolojisi perspektifinden irade konusu çeşitli psikolojik kuramlar, saha araştırmaları ve dinî kaynaklar çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir

## 1. İradenin Tanımı

İrade Kubbealtı sözlüğünde "bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme ve bunu uygulama gücü" olarak tanımlanır (Ayverdi, 2010, 569). Türk Dil Kurumunun online sözlüğünde ise "irade" Arapça kökenli bir sözlük olarak dört farklı anlamda verilmiştir. Temelde "Bir şeyi yapıp yapmamaya karar verme gücü, istenç" olarak anlamlandırılan irade ayrıca istenç, buyruk ve istek, dilek anlamlarıyla da verilmektedir. İslam Ansiklopedisinde irade "Bir davranışı tercih edip gerçekleştirme gücü" olarak tanımlanır. İslam Ansiklopedisinde ise "'istemek, dilemek" anlamına gelen irade terim olarak "nefsin yapılması gerektiğine hükmettiği bir işi, bir amacı gerçekleştirmeyi istemesi, ona yönelmesi" veya "canlıyı, kendisinden değişik mahiyetteki fiillerin doğmasını sağlayacak bir duruma getiren nitelik" yahut "bir fayda elde etme inancının ardından doğan eğilim" gibi değişik şekillerde tanımlanmıştır (Çağrıncı-Hökelekli, 2000, 380).

Cevizci (1999 akt. Kartal, 2019, 97) iradeyi daha geniş şekilde tanımlamaktadır. Cevizciye göre "irade, eylemlerimizi arzu, niyet ve amaçlarımıza göre, kontrol altında tutabilme ve belirleme gücü; kişinin belli eylem ya da eylemleri gerçekleştirmede sergilediği



kararlılık; belli bir durum karşısında, gerçekleştirilecek olan eylemi, herhangi bir dış zorlama, ya da zorunluluk olmaksızın, kararlaştırma ve uygulama gücü; eyleme neden olan, eylemi başlatabilen yeti" şeklindedir. Cevizci'nin tanımında irade, bireyin kendini kontrol etmesi, eylemlerinde kararlılık ve eylemi uygulama gücü, eyleme neden olan ve başlatabilen yeti olarak ifade edilmektedir. Onun tanımında iradenin karar verme ve harekete geçme yönlerinin ön plana çıktığını söyleyebilir. Topçu (1998, 17, 23) iradeyi, bireyin doğadan ve toplumdan aldığı tesirleri kendisinde kuvvet yaparak dış dünyaya karşı koymak şeklinde tanımlamaktadır. Topçu'ya göre irade benliğin dış etkileri karşılama yetisi ve karşılığ halidir. İnsanın iradesiyle değer kazandığını belirten Topçu, iradenin ayrıca insanın içinden dışa yönelen itici kuvvetlerle, frenleyici kuvvetleri bilinçli bir şekilde dengelemesi olduğunu belirtmektedir. İrade gücü zihinsel enerjinin bilinçli bir farkındalıkla belirli bir konu üzerine yoğunlaştırılmasıdır diyen Kardaş'a göre (2021, 147) insan beyninin planlama, dikkat, odaklanma, hatırlama gibi yürütücü işlevleri irade gücünün temel kaynaklarıdır. Alper (2019, 149) insanı konu edinmesi sebebiyle iradenin detaylı tahlili psikolojinin ilgi alanı içinde yer aldığı halde modern psikolojide bu kavram hakkında zengin açıklamaları bulmanın mümkün olmadığını belirtmektedir.

İradenin temel noktalarından biri de özgürlük hissidir. İnsanın özgürlüğü iradenin varlığı için temel unsur olarak görülmektedir (Alper, 2019, 152-156). Bu nedenle iradenin tanımında özgürlük kavramı olarak yer almalıdır. Buna göre irade, özgürlük hissiyle seçme, karar verme ve bu doğrultuda davranışta bulunma olarak tanımlanmaktadır. Özgür irade, eylemin farklı olası fraksiyonları arasından seçim yapabilme ve bunu sürdürebilme yeteneğidir. Başka bir tanıma göre ise dışarıdan herhangi bir sınırlandırma ve engellenme olmaksızın yapmayı tercih ettiğimiz eylemleri gerçekleştiriyor olmaktır (Kankoç 2019, 154-155).

İradenin bu tanımlamalarından başka irade, özdenetim, özgürlük ve öz düzenleme gibi pek çok kavramla ilişkili ve zaman zaman bunlar irade kavramı yerine de kullanılmaktadır. Özgür irade, öz kontrol, otokontrol gibi kavramlar da zaman zaman irade anlamında kullanılmaktadır. İrade tanımlarından anlaşılan şey irade konusunda uzmanların her birinin iradeyi bir ya da birkaç yönüyle değerlendirdiğidir. Yapılan araştırmalarla iradenin tanımlanan yönleri olarak şunlar belirlenmiştir;

- Seçim yapma, karar verme
- Reddetme
- Kabul etme, onaylama
- Harekete geçme
- Haz kontrolü, sabretme, erteleme
- İş, oluşu, hareketi sürdürme ve tamamlama

Temel olarak bu altı yönüyle kendini belli eden irade insanın hayatını yönetmesinde ve düzenlemesinde önemli rol oynamaktadır. Dolayısıyla irade insanın karar verme süreçlerini kullanarak seçimler yapması, çeşitli durumlara karşı olumlu ya da olumsuz ahlaki tutumlar ortaya koyması, amaçları, hedefleri ve sorumlulukları doğrultusunda harekete geçmesi, işi, oluşu, hareketi sürdürme ve tamamlamada kararlılık göstermesi veya ödünler verebilmesi, duygu ve düşünceleriyle işe, oluşa veya sorumluluklarına odaklanması ve kendini ve çevresini bu doğrultuda düzenlemesi şeklindeki yönleriyle nitelendirilmektedir. Pek çok çalışmada irade bir ya da birden fazla yönüyle ele alınmaktadır. Aşağıda bu yönler bir bütün olarak sunulmaya çalışılmıştır.

### 1.1. Seçim Yapma ve Karar Verme

Seçim yapma veya karar verme çeşitli durumlarda insanların sürekli olarak karşı karşıya kaldığı bir süreçtir. İnsanlar hayatlarını yaptıkları seçimlerle veya aldıkları kararlarla şekillendirir. Bu şekillendirme son derece basit süreçler şeklinde gerçekleştiği gibi aynı zamanda son derece karmaşık süreçlerle de olabilir. Kararlar alan, tercihte bulunan, seçme iradesini kullanan insandır. Onur (2012,14) insanların bu kararlar ve seçimlerle hayatlarının rotasını belirlediklerine dair güçlü hisleri olduğunu belirtir.

Maslow (2001, 60-61), hazların irade tarafından baskılandığını, düzenlendiğini, kontrol edildiğini ve denetlendiğini belirtmektedir. Bireyin kendine ait olanlar veya başkalarına ait olanlar arasında seçim yapmak durumunda kaldığında güvenli olanı tercih edeceğini söyleyen Maslow, bu seçimlerin her durumda bilgelik olacağını belirtmektedir. O, bilgelik olarak nitelediği seçimleri üçe ayırmaktadır. Bunlar;

- i. Savunma bilgeliği; kişinin acı veren, stres doğuran durum yerine güvenliği seçmesi, güvenliğe yönelmesi.
- ii. Gelişim bilgeliği; kişinin ilerlemeye ve gelişmeye yönelik seçimler yapması
- iii. Sağlıklı gerileme; kişinin hayatta kalma, barış, dinginlik, dengeyi kurma, gerçeklikten kurtulma, güvenlik, düş gücüne çekilme hatta ölümü isteme gibi seçimlere yönelmesi

Öner'e (1995 akt. Çuhadar, 2019, 188) göre insan seçmeden bir fiilde bulunursa, o, ya tayin edilmiştir veya bilinçsiz olarak onu yapmış demektir. Her iki halde de hürriyetten bahsedilmeyecektir. Çünkü hürriyet, irade ile ilgilidir. Asıl hürriyet mevcut seçenekler karşısındaki seçmedir. Öner'e göre seçme tamamen zihin içinde geçmekte ve zihnin seçme için yaptığı akıl yürütmeler zihnin tabii seyri içerisinde cereyan etmektedir. Zihin tabii seyrinde hiçbir engelle karşılaşmadığı zaman hür olmanın bilincinde olamamaktadır.

### 1.2. Reddetme ve Kabul Etme, Onaylama

Reddetmek, genellikle 'hayır' kelimesiyle özdeşleşen iradi bir tavır olarak anlaşılabilir. Hayır, Kişinin kendisine sunulan bir şeyi istemediğini, kabul etmediğini,

istenilen bir şeyi yapmayacağını, kendisine yapılan bir davranışı onaylamadığını ifade eder. İçerdiği ret anlamı ile bir tercih-seçim-tavır taşır. Kişinin kimliğini-sınırlarını yansıtır. 'Ben' duygusunu besler. Bireysel farklılıkları ortaya çıkardığı gibi bireyin kim olduğunu da vurgular (Çakar, 2018).

Reddediş doğrudan hayır demekle kendini gösterdiği gibi görünürde kabulleniş olan ancak içten içe isyan, karşıt tavır, onaylamama, küçümseme veya suskunluk şeklinde görülen tutumlarla da kendini gösterebilir. Frankl'ın Nazi esir kampında gösterdiği tavırla, pasif direnişin sembolü Mahatma Gandhi'nin tavrı aynıdır ve iradenin birer reddediş halidir.

Reddediş bazen kişinin kendi istek ve arzularına engel olma şeklinde de kendini gösterebilir. Bu durum toplumsal fayda ve ortak menfaat gereği davranmak veya kendi çıkarları ve istekleri doğrultusunda davranmak arasında kişi kaldığında ortaya çıkar. Böylelikle kişi kendi isteğine ve çıkarlarına hayır diyerek toplumsal faydayı seçer. Bu durum aynı zamanda erdemli bir davranış olarak nitelenir (Geyer - Baumeister, 2013, 246).

Hayır diyebilmek, başkalarının varlığında gruba uymayan tavır ve tutum belirlemek, uyumsuz görünmenin rahatsız edici durumuna katlanmak güçlü bir irade göstergesidir. Özellikle gelişim çağındaki ergenlerde ve gençlerde sonu bağımlılığa kadar giden gruba uyma davranışına direnme güçlü bir irade göstergesidir (Baumeister ve Tierney, 2011, 20).

İnsanın reddedişleri olduğu gibi kabulleri, onayları da vardır. Şüphesiz insan özgürlüğünün en belirgin göstergelerinden biri de hiçbir dış ve iç etkiye bağı olmaksızın veya bunlara rağmen verdiği onaylar ve kabullerdir. İnsanlara verilen olumlu yanıtlar, isteklerin doğru şekilde karşılanması, ihtiyaçların meşru yollardan giderilmesi sağlıklı bir insanın irade ortaya koymasıyla mümkündür.

İradenin reddetme boyutu kadar kabul etmek, onaylama boyutu da önemlidir. Çünkü insanlar öznel durumlarına ters veya sosyal çevre tarafından kabul edilmez seçenekleri kabul veya onaylama iradesini gösterebilmektedir. Tarhan (2020, 174) bunu aklın bir meseleyi analiz edip bütün yönleriyle ortaya koyması sonucunda iradenin kabul veya ret kararını vermesi şeklinde açıklamaktadır. Akli uygulamaya geçirenin irade olduğunu belirten Tarhan, olumlu veya olumsuz kararı veren melekenin irade olduğunu belirtmektedir.

Her reddediş bir irade olmadığı gibi her onay ve kabulleniş de bir irade olmayabilir. Kabul etmenin ve onaylamanın kişinin özgür bir seçimi olması, seçimin sonuçlarını ve getirdiklerini kabulleniş içermesiyle mümkündür. Kişi olumsuz sonuçları olan durumları da seçebilir. Zorluğu, çaba sarf etmeyi gerektiren durumları kabulleniş bir irade göstergesidir. İnsanlar başkalarının fikrini, görüşünü, düşüncesini, tekliflerini kabul edebilir, onaylayabilir. Bütün bunlar iradi seçimlerdir ve bu iradi seçimler her gün gerçekleşen sıradan olaylardır.

### 1.3. Harekete Geçme

Ivan Gançarov'un Oblomov romanında tasvir edilen kişi, iradesizliğin belirgin örnekliğini oluşturuyor. şimdiye kadar karar vermek, seçmek olarak nitelendirilen iradenin, kişide harekete geçme davranışı görünmedikçe bir anlam taşıdığı söylenemez. İşte Oblomov karakteri buna en açık örnektir.

Kardaş'ın (2021, 38-44) özetlediği bu hacimli kitaptaki Oblomov karakteri bir mirasyedi olarak anlatılmaktadır. Oblomov, düşünce gayreti olmayan, yüzündeki kayıtsızlığı rahatça okunabilen, sürekli hayaller kuran, projeler üreten ama hiçbirini hayata geçirmeyen biridir. Okumak için açtığı kitap günlerce öyle bekler ve tozlanır ama hiç okumaya başlamaz, çiftliğin mali durumuyla ilgili kararlar almış ama hiçbirini uygulamamıştır. Hatta evlenme girişimi bile iradesizliği nedeniyle sonuçsuz kalmıştır.

Sürekli düşünen ancak bir türlü harekete/eyleme geçemeyen Hamlet gibidir Oblomov; her daim yeni projeler üretir ama gelin görün ki bunları bir türlü hayata geçiremez. İleri mi atılmalı yoksa olduğu yerde mi kalmalı; bu konuda kafası sürekli karışık ve kararsızdır. Sınırsız hayal gücü, kurulu bir saat gibi işler ama hayaller hiçbir zaman gerçeğe dönüşmez; bir hayal denizinde boğulur Oblomov. Sürekli bir düşünme ve plan yapma döngüsü içerisindedir (Çağlar, 2016).

Alper (2019, 151-152) Armand Ribot'un irade kavramı içinde uygulamanın şart olmadığını düşündüğünü, bunun yanında iradenin varlığı için onu uygulamaya yönelik bir çabanın olması gerektiğini savunduğunu aktarmaktadır. Ribot'a göre kişi, karar verme aşamasından sonra eyleme geçerken dış şartlardan dolayı kararını gerçekleştirmede başarısız olabilir. İnsanın kararı kesinleştiğinde uygulamada eksiklik olsa burada irade vardır demektedir.

İradi kararlar ve seçimler neticesinde harekete geçme ister. Sınavlara hazırlanan bir öğrencinin ders programı yapması, saatlerini ayarlaması, odasını düzenlemesi iyi bir karardır ancak ders çalışmaya başlama davranışı gerçekleşmezse burada iradenin varlığından söz etmek doğru olmayacaktır.

### 1.4. Haz Kontrolü, Haz Erteleme ve Sabretme

İrade konusunda yapılan deneylerin ve araştırmaların temel sonuçlarından biri iradenin haz kontrolü, sabretme ve erteleme ile ilişkisidir. Kaynaklarda özellikle haz kontrolü sıklıkla yer almaktadır. Walter Mischel'in marşmalov deneyi haz erteleme deneylerinin en meşhurudur.

Kardaş (2021, 49) iradenin ilk boyutu olarak doyumunu erteleyebilme becerisini göstermektedir. Ona göre doyumunu erteleme, kişinin daha gerçek, uzun vadeli ve sürdürülebilir sonuçlara gitmesine engel olan anlık, geçici, yanıltıcı hazları ertelemesidir.

Frankl (2009, 150-160) anlđk haz arayışının olduğu yerde neşenin ve anlamın olmayacağını belirtmektedir. İnsanın acıdan ve trajediden bile anlam çıkarabileceğini belirten Frankl bunun bir anlam arayışı çabasıyla gerçekleşebileceğini belirtmektedir. İnsanın acıdan kaçınması gerektiğini, aksi durumda bunun mazozist bir tutum olacağını belirten Frankl insanın başına gelen felaketlerden kaçamayabileceğini ancak felaket karşısında tutumunu kendisinin belirleyebileceğini belirtmektedir.

Haz erteleme ile erteleme davranışı karıştırılmamalıdır. Haz ertelemede, belirlenen bir davranışı belirli bir hedefe varana kadar sürdürme ve haz veren davranışı bu hedef sonrasında bırakma olarak tanımlanabilir. Ertelemede ise haz veren davranış yapılması gereken iş, görev ve sorumlulukların önüne alınmaktadır (Ekşi vd 2019, 719). Buradan da görüleceği gibi iradeli olan davranış hazzı erteleyebilmek ve işin, oluşun sonuna kadar sabredebilmektir. Marşmalov deneyinde ikinci şekerleme için beklemeyi seçen çocuklar bu duruma örnektir.

### **1.5. İş, Oluşu, Hareketi Sürdürme ve Tamamlama**

İradenin seçme, karar verme ve harekete geçmeden daha çok işi, oluşu, hareketi sürdürme ve tamamlama noktasında bireylere avantaj sağladığı görülmektedir. Özellikle ileri yaşlarda iş, aile kurma ve sosyal ilişkilerinde irade veya özdenetim yönünde yüksek puanlı bireylerin çok başarılı oldukları, irade veya özdenetim eksikliği veya yetersizliği olanlarınsa başarısız oldukları Baumeister ve arkadaşlarının çalışmalarında görülmektedir (Bkz. Baumeister-Tierney, 2011, 18-33).

İnsanların genel irade sorununun, karar vermek, seçim yapmak veya başlamak olmadığının bir diğer göstergesi de APA'nın stres nedenleri araştırmasıdır. APA'nın üç yıl boyunca stres nedenlerini araştırdığı çalışmada stres kaynaklarının birinci sırasında irade eksikliği yer almaktadır. Kilo ile mücadeleden, düzenli egzersizlere; zamanında uyanabilmekten, tasarruf yapabilmeye kadar birçok problemin temelinde irade sorunu yatmaktadır. Bu durum iradenin insanlar için ne denli önemli olduğunun göstergesidir (Okan, 2019, 1). Özellikle bireylerin hayatında stres kaynaklarıyla (kilo, bağımlılıklar vb) sürdürülebilir şekilde mücadele etmede gösterilen irade eksikliği yapılan araştırmaların ortak noktası olarak gözlenmektedir.

Motivasyon tükenmişlik durumlarında bile iradenin kullanımında devamlılık sağlamaktadır. Ancak bu durum bir yüzücünün veya koşucunun motivasyonla uzun süre koşmaya ve yüzmeye devam edebileceği anlamına gelmez. Aynı şekilde iradenin harcanması eninde sonunda aşılması güç durumlarla karşı karşıya gelmeye neden olacaktır. Geçmişte inanıldığı gibi sınırsız iradeye inanmanın, sınırsız iradenin oluşmasına neden olması şüphelidir (Baumeister vd. 2012, 946).

Baumeister ve Tierney (2012, 57, 88-89) insanların sınırlı iradeye sahip olduğunu ve her iş için aynı irade kaynağının kullanıldığını belirtmektedirler. Bu nedenle iradenin

kullanımında insanın kontrollü olması, iradeyi fizyolojik ve psikolojik olarak desteklemesi gerekmektedir.

Genellikle iradeyi, maratonun sonunda sürati artırmak, doğum sancularına ve yara sızularına dayanmak, krizlerle başa çıkmak, dayanılmaz gibi görünen bir cazibe karşısında dirençli olmak, imkânsız gibi görünen bir sürede işleri yetiştirmek gibi sanki hayatın önemli bir safhasında tek hareketmiş gibi tanımlanır. Halbuki irade, işleri planlayarak, zamanından ve istenen şekilde, olması gereken şekilde yapmak, bir sonraki iş için de iradeyi saklayabilmektedir (Baumeister-Tierney, 2012, 218).

Bütün bunlar iradenin sürdürülebilir şekilde kullanılması için bir kontrol ve öz düzenleme sisteminin geliştirilmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. İradenin azalan, tükenen ve tekrar dolan ve güçlenen bir yapıda olması onun kullanımında sözü edilen kontrol mekanizmasının gerekliliğini ortaya koymaktadır. İşlerin planlanması, sıraya konması bu tür bir kontrol mekanizması olarak düşünülebilir.

## **2. İrade Kullanım Kategorileri**

İnsanların iradelerini kullanmaları birden fazla kategoride gerçekleşmektedir. Baumeister (2012, 58) irade kullanımını dört kategoride ele almaktadır. Bu çalışmada iradenin kullanım kategorileri Baumeister'in tasnifi doğrultusunda incelenmektedir. Bunlar;

### **2.1. Düşünce Kontrolü**

Özgür irade düşünsel ve davranışsal aktiviteleri içermektedir. Nöro-fiziksel olaylar davranışsal ve düşünsel aktivitelerin kaynağıdır. Fiziksel varlıklar fizik kurallarının dışında düşünülemezler. Diğer bir deyişle akıl ve beyin birbiriyle yakından ilişkilidir. Davranışsal ve zihinsel bir etkinlik olarak özgür irade hem zihinsel durumların nedenselliğinin hem de zihinsel durumların daha ileri nedenselliğinin etkisinin sonucudur. Metodolojik argümanın bir sonucu olarak, özgür irade ve belirli durumlarda karar verme yeteneği zihinsel bir güç olarak düşünülmektedir (Zambak, 2018, 173).

İnsanlar bazen de kendileri ve çevreleri üzerinde durup düşünürler ve doğru hareket tarzını seçmek için düşüncelerini dikkatlice tartarlar. Rodin'in ünlü 'Düşünen Adam' heykeli insanların oturup bir konu üzerinde ağır ağır ve dikkatlice düşündükleri kontrollü düşünmeyi sergiler. Bununla birlikte, insan farkında olmasa da bilinçdışı, kasıtsız, istemsiz ve eforsuz otomatik düşünmeyi kullanır (Aranson vd., 2020, 123).

İnsanlar iradelerini eksiksiz veya en doğru cevabı aramak yerine daha ziyade önceden belirlenmiş bir sonuca ulaşmak için muhafaza etmeyi tercih ederler. Buna örnek dindarların inancın tartışılmaz prensipleriyle tutarlı kalmak uğruna kendilerini dünya nimetlerinden soyutlamalarıdır (Baumeister-Tierney, 2011,58).

## 2.2. Duygu Kontrolü

Payot (2020, 60), iradenin güçlü ve sürdürülebilir olması için güçlü duygular tarafından desteklenmesi gerektiğini belirtmektedir. Ona göre duygular düşünceden daha fazla insanı harekete geçirir. Söz gelimi bir işin yapılması gerekliliği düşüncesi insana yataktan kaldırmaya yeterli gelmeyebilirken, işin yapılmadığında duyulacak utanç veya başarısızlık duygusu insanı yataktan fırlatabilir. Çünkü özgürlük insanın benliğinden uzaklaşmasıdır ve önemli olan insanın kendi içindeki korkuları ve kaygıları değildir, bunlara karşı alınan tavidir. (Frankl, 1994, 41). İyimserlik insanın acı, suçluluk ve yetersizlik duyguları karşısından göstereceği bir tavidir. Bu tavır bireyi girişimde bulunmaya iter (Frankl, 2009, 150)

Duygu kontrolü psikologlar tarafından duygulanım yönetimi olarak da adlandırılır. Duygu kontrolü aslında zordur ve birey düşüncelerini ve davranışlarını kontrol edebiliyorken, değiştirebilirken duygularını değiştiremez. Bu durum, acı duyan bir kişinin kendini mutlu hissetmeye zorlaması gibidir. İnsanlar sevmedikleri birilerine kibar ve misafirperver davranabilir ama onlar geldiler diye mutlu olmaları sağlanamaz (Baumeister - Tierney, 2012, 59).

Her duygunun kendine özgü bir değeri ve önemi vardır. Olumlu duygular gibi olumsuz duyguların da insana katkısı vardır; acının yaratıcılığı artırdığı ve ruhu olgunlaştırdığı ileri sürülür. İnsanın tamamen duygusuz olması ne kadar kötüyse, duygularının esiri olması da o kadar kötüdür. Duyguları fazlasıyla bastırmak kişiyi donuk ve insanlardan uzak kılarken, duygular kontrolden çıktığında patolojik bir hale gelir. Aslolan dengedir. Kişinin kendisine sıkıntı veren duyguları kontrol edebilmesi duygusal sağlığın anahtarıdır, aşırı, yoğun ve uzun süreli duygular dengeyi bozar (Goleman, 2011, 77-78)

Duygular, dinamik olarak insanın en derin ihtiyaçları ile ilişkilidirler ve kaçınılmaz bir şekilde belirli duyuların seçimini etkilerler. Bu anlamda görmek istediğini görür, duymak istediğini duyar; bu seçme işi hem duygusal hem de zihinsel olarak sürekli olarak gerçekleşmektedir (Goldman, 2001, 441). Duygular kişilerin nasıl kararlar vereceğine etki edebileceği gibi, duygu kontrolü, irade doğrultusunda davranışları yönetmede etkin olduğu gibi duyularını da yönetmeye dönüştürülebilir.

## 2.3. Dürtü Kontrolü

İnsanın hayatını sürdürmek için yiyecek, içecek, uyku, cinsel bazı temel gereksinimleri vardır. Bu gereksinimler doyurulmazsa kendini gergin hisseder. Gereksinimleri doymak için insanı harekete geçiren dürtülerdir. Eğer karnı acıktıysa, buzdolabını açıp yemek arama davranışına iten şey dürtüdür (Güçlücan, 2011).

Dürtü kontrolü yiyecek, cinsellik ya da yüksek derecede arzulanana diğer kazançlar için içsel veya dışsal olarak harekete geçirilen güçlü bir isteği aktif bir baskılama mekanizması şeklinde tarif edilir. Bu baskılama mekanizması sayesinde hızlı koşullanmış

yanıtlar ve refleksler geçici olarak baskılanır ve böylelikle daha yavaş mekanizmalar davranışı yönlendirebilir (Burhanoğlu, 2019). Kişi dürtülerin kontrolü altına girmeye başladığında rasyonelliğini yitirir, uzun vadede yaşayacağı zararları düşünmekten uzaklaşır ve anlık bir haz için aklına gelebilecek bütün olumsuz sonuçlara razı olur (Kardaş, 2021, 91).

Buameister ve Tierney (2012, 59) dürtülerin gerçekte kontrol edilemeyeceğini belirtmektedirler. Alkol, sigara, tarçınli atıştırma ve baştan çıkarıcı bir bayana karşı direnç gösterme yeteneği olarak açıkladığı dürtü kontrolünün, dürtüleri yok etmede başarısız olacağını açıklamaktadır.

Dürtüler, temel gereksinimler olarak doyurulmak ister. Dürtüleri erteleyebilmek, dürtüleri yönetebilmek bazı kişiler için mümkündür ve bu durum sağlıklı olarak nitelenmektedir. Dolayısıyla dürtüler Baumeister'in dediği gibi yok edilemez belki ama Burhanoğlu'nun belirttiği gibi kontrol edilebilir, ertelenebilir veya uygun şekilde doyumu sağlanabilir.

#### **2.4. Performans Kontrolü**

Performans kontrolü enerjinin belirli bir işe yönlendirilmesi, süratin ve doğruluğun uygun şekilde ayarlanması, zamanın ve işe yönelik duyguların yönetilmesidir. Performans kontrolü odaklanma ve yoğunlaşma ile doğrudan ilişkilidir. Çünkü insanların aynı anda birden fazla durumla ilgili irade göstermeleri iradenin tükenmesine neden olabilir. Söz gelimi aynı anda kişinin hem sigarayı bırakmaya çalışması hem diyet yapması hem de alkolden kurtulmaya çalışması başarısızlığa meyilli bir çabadan başka bir şey değildir (Baumeister-Tierney, 2011, 60).

İnsan beyninin planlama, dikkat, odaklanma, hatırlama gibi yürütücü işlevleri irade gücünün temel kaynaklarını oluşturur. İrade gücü hayatın her anına teması olan bir konudur. Yeme-içme, uyku, cinsellik, çalışma, kişilerarası ilişkiler, evlilik, okul hayatı, iş hayatı, kariyer gelişimi irade gücünün eğitim alanları gibidir. Bu gücün dengeli kullanılması, bir tarafa yoğunlaşırken başka ihtiyaçların ihmal edilmemesi önemlidir. Bir öğrencinin yoğun ders çalışma temposuna girip uykusunu ihmal etmesi, aşırı spor yapıp kaslara birden yüklenilmesi gibi örnekler iradenin yanlış kullanımını gösterir. İrade gücü planlı, dengeli ve sağlıklı kullanılmalıdır (Kardaş, 2021, 75).

### **3. İradeyle İlişkili Kuramsal Yaklaşımlar**

#### **3.1. Özdenetim**

Özdenetim genellikle iradeyle ilişkilendirilir ve çoğu yerde irade yerine de kullanılır. Bunun yanında özdenetim iradenin alt boyutlarından biri olarak da görülmektedir. Özdenetim kaynaklarda irade yerine kullanıldığı gibi oto kontrol, öz düzenleme, benlik düzenlemesi olarak da isimlendirilmektedir.



Türk Dil Kurumu özdenetimi “Daha önemli bir amaca ulaşabilmek için kişinin tepkilerini, davranışlarını veya başka amaca yönelme eğilimini denetleyip kısıtlaması, otokontrol” olarak tanımlamaktadır.

Özdenetim, diğer insanlar ile uyumlu ilişkiler sağlamak için, kendisine ait duygu, düşünce ve davranışlarını kontrol edebilmesi olarak tanımlanmıştır (Yetkin, 2020, 1258).

Rosenbaum (1980 akt. Yetkin, 2020, 1259) Özdenetimi kişinin kendisini kontrol edebilmesi, yönetebilmesi, duygu, düşünce davranışları ile diğer insanlarla uyumlu ilişkiler sağlayabilmesi, negatif duyguları kontrol edebilmesi ve bu türden davranışları engelleyebilmesi olarak açıklamıştır.

Özdenetim kişinin içsel tepkilerini değiştirebilme ve bastırma yeteneği, aynı zamanda istenmeyen davranışsal eğilimlerin önüne geçebilme ve istenmeyen davranışlardan kendini alıkoyma kapasitesidir (Tangney vd., 2004 akt. Kara, 2016, 4).

Özdenetim, kişinin kendisinde meydana gelen değişimlere yine kendisinin vermiş olduğu cevaplarla ilgili süreçtir. Bu süreçte kişi, başlangıç aşamasında olan tepkisinden vaz geçer ve onun yerine alternatif bir tepki ortaya koyar (Geyer-Baumeister, 2013, 243).

Baumeister ve Tierney (2011, 19) yapılan çalışmaların özdenetimin, açık bir şekilde avantaj olan zekadan daha önemli olduğunu gösterdiğini belirtmektedirler. Özdenetimi güçlü olan bireyler televizyon izleme gibi etkinliklere daha az, ders çalışmak gibi etkinliklere daha çok vakit harcadıkları belirtilmektedir. Bunun yanında yine onların aktardığı bilgilere göre özdenetimden yüksek puan alan yöneticilerin işyerlerinde hem astları hem de akranları tarafından daha olumlu değerlendirilmektedir.

Bu deneyi aktaran Baumeister ve Tierney’e (2011, 20) göre özdenetimi iyi olan insanlar, güveni kurmada ve sürdürmede, diğer insanlarla tatmin edici bağlantılarda sıra dışı şekilde yeterli görünüyordular. Başkalarıyla empati kurmada daha iyi oldukları, başkalarının perspektiflerini dikkate aldıkları görüldü. Duygusal olarak daha istikrarlı, anksiyete, depresyon, paranoya ve obsesif kompulsif davranışlar, yeme bozuklukları, içki ve diğer hastalıklara karşı daha az eğilimlidirler. Onlara göre özdenetimi yüksek kişiler daha az öfkelenmeye eğilimlidirler ve öfkelendiklerinde sözel ve fiziksel şiddete daha az başvurlar.

### **3.2. Benlik Düzenlemesi**

Benlik düzenlemesi tanımı olarak; “değişen zamanın ve koşulların beraberinde bireye hedeflerine ulaşmakta yol gösterici olan; belirli mekanizmalar ve destekleyici becerilerin otomatik veya planlı kullanımı ile duygu, düşünce, davranış ve dikkatin düzenlenmesini gerektiren bir dizi işlemsel süreç” tanımı verilmektedir. (Karoly, 1993 akt. Göğer-Arslantürk, 2021, 376).

Göğer ve Arslantürk'e (2021, 377) göre benlik düzenlemesi ayrıca, bireyin karşılaştığı belirli durumların sosyal ya da bilişsel gereksinimlerine uyum sağlayabilmek ya da amaçlanan bir işi başarmak gibi hedefleri için duygu, düşünce ve davranışlarını oluşturabilmesi, izleyebilmesi, değiştirebilmesini kapsayacak şekilde düzenlemesini, yani duygu ve davranışlarını planlı bir şekilde yönetebilmesini ifade etmektedir. Onlara göre alan yazında benlik düzenleme ve öz denetim kavramı bir arada kullanılmakla birlikte bazen birbirlerinin yerine de kullanılmaktadır. Bununla birlikte bazı araştırmacıların benlik düzenleme ve öz denetimin anlamlarının yakın olsa da aslında aralarında farklılıklar olduğu görüşünde olduğunu belirtmektedirler.

Benlik düzenlemesi anlamlı değişim diye tanımlanabilir. Benlik düzenlemesi, otoyoldaki araç için hız sınırı veya imara göre binanın kat sayısı gibi belirli bir hedefe veya standarda doğru bireyi yönlendirir. Hedefler ve diğer standartlar olmadan özdenetim, hangi yiyeceklerin şişmanlattığı hakkında hiçbir fikri olmayan kişinin diyet yapması gibi amaçsız değişim çabasından başka bir şey olmayacaktır (Baumeister-Tierney, 2011, 60).

Benlik düzenlemesi, diğer bir ifadeyle öz düzenleme pek çok kaynaktan çeşitli şekillerde ifade edilmektedir. Sosyal öğrenme kuramı öz düzenlemeyi; dış faktörleri gözlemleyerek amaçlı davranış için bir temel oluşturmalarını ve insanların kendi düşünceleri, duyguları, motivasyonları ve hareketleri üzerinde kontrol sahibi olabilmelerini sağlayan mekanizma olarak tanımlanmaktadır (Brown, 1999 akt. Bayrakçı, 2007, 206).

Bandura'ya göre insanlar yalnızca çevresel uyarıcılara basit biçimde tepki veren varlıklar değildir, kendi davranışlarını kontrol etme yetkisine sahip aktif failerdir . Sosyal bilişsel kurama göre insanlar, davranışlarını kontrol etme özelliğine sahiptir. Sosyal bilişsel kurama göre insan yargıları öz-düzenleme mekanizmasıyla davranışa dönüşmektedir (Bandura 1990 akt. Gülmez, 2014, 94). Olaylara, durumlara, kişinin kendisine yönelik yargıları öz yeterlilik ile yakından ilişkilidir. Bandura'ya göre (1991, akt. Bayrakçı, 2007, 206) öz yeterlik; bireyin, yaşamını etkileyen olaylar ve kendi yaptığı işler üzerindeki kontrolüne ilişkin inanış düzeyidir; bireyin karşılaşmış olduğu güçlüklerde nasıl başarılı olabileceğine ilişkin kendisi hakkındaki inancıdır.

Davranışın etkili öz düzenlenmesi, öz düzenleme yeteneklerinin yanı sıra, kişisel kontrol sağlayabilmek için bireyin kendi kabiliyetlerine ilişkin öz yeterliliğe sahip olmasına bağlıdır. Öz-yeterlilik inancı bireyin nasıl hissedeceğini, düşüneceğini, kendini nasıl motive edeceğini ve nasıl davranacağını etkilemektedir (Bandura, 1994 akt. Gülmez, 2014, 94)

Buradan da görüleceği gibi öz düzenleme bireyin davranışları, duyguları ve hareketleri üzerindeki kontrolü ifade etmektedir. Öz yeterlilik de özetle bireyin kendine olan inancıdır denilebilir. Görüldüğü gibi Bandura'nın öz düzenleme tanımı irade kavramıyla örtüşmektedir.

#### 4. İradenin Önemi

İnsandaki irade gücü önüne gelen seçeneklerden birini tercih etmede değil, aynı zamanda kendi kişiliğini şekillendirmede de etkili görülmektedir (Alper, 2019, 155). Çünkü özgürlük insanın benliğinden uzaklaşmasıdır ve önemli olan insanın kendi içindeki korkuları ve kaygıları değildir, bunlara karşı alınan tavidir. Bu tavır özgür olarak seçilir (Frankl, 1994, 41).

Frankl (1994, 9), kurucu olduğu logoterapiyi üç temel ilkeye dayandırır. Yunanca 'logos' kelimesinden gelen logo, 'anlam' demektir ve logoterapinin ilkelerine baktığımızda iradeyle ilişkisi görülmektedir. Logoterapinin ilkeleri; anlam istemi (iradesi), yaşamın anlamı ve irade özgürlüğüdür.

İnsanı anlam arayan bir varlık olarak niteleyen Frankl (1994, 14), insanın aradığı anlamı bulduğunda acı çekmeye, özveride bulunmaya hatta gerekirse bu anlam uğruna hayatından vaz geçmeye hazır varlık olduğunu belirtmektedir. Ona göre anlamın iyileştirici, huzur verici gücü vardır ve anlam arayışı diğer fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlardan farklıdır. Anlam istemi insanın insanlığının dışı vurumu ve ruh sağlığının da güvenilir bir ölçütüdür. Frank'a göre insanın anlam arayışı iradi bir davranıştır, kişi buna özgür olarak yönelmelidir ve insan anlamı bulduğunda yaşamdan zevk alır.

Özgür irade James'e (2003, 60-64) göre aranan, istenen, talep edilen bir şeydir. Özgür irade bugünün sorunlarına karşı ortaya konulan çözüme yönelim eylem biçimidir. Ona göre özgür irade insanın kendini güvende hissetmediği zaman peşinden koştuğu bir tür öğretilerdir. Özgür irade aynı zamanda akılcı ilkenin vurguladığı esaslardan biridir.

İnsanların kalıtsal olarak getirdikleri bazı özellikleri onların kişiliğine ve davranışlarına yön verebilir. Ancak bireyin meşru veya meşru olmayan şeylere yönelmesi bu genetik özelliklerle veya başka şeylerle açıklanamaz. Frankl (1994, 42) bunu şöyle örnekler. "Kalıtım bağlamında, tek yumurta ikizleriyle ilgili bir olayı rapor eden, ikizlerden birisi kurnaz bir suçlu olur. Diğeri ise kurnaz bir suç bilimci (kriminolog). Kurnaz olmak, bir kalıtım sorunu pekâlâ olabilir. Ama bir suçlu veya suçbilimci olmak, bir tutum sorunudur. Kalıtım, insanın kendini yarattığı malzemedan başka bir şey değildir. Kalıtım, duvarcı tarafından kullanılan veya atılan taşlardan öte bir şey değildir. Ama duvarcının kendisi taştan yapılmamıştır."

Bireyin seçimleri, onun özgür iradesiyle belirlediği yol, kalıtım veya çevre etkisinin ötesinde birey üzerinde etkili olmaktadır. Bu durum aynı zamanda ahlaki sorumluluk konusunda bireye yapılan yüklemenin temel dayanak noktası olarak görülmektedir.

Maslow'a (2001, 59) göre irade haz erteleme ve yönetme için kullanılan bir araçtır. İnsanın kendi isteklerini yapması durumunda başkalarını kaybetmeyle karşı karşıya kalması gibi seçenek oluşursa kendi isteklerinden vaz geçmeyi tercih edeceğini söyleyen Maslow bunun nedeninin güvenliğin bağımsızlık ve kendini gerçekleştirmeden önce

gelmesi olarak açıklamaktadır. Maslow, çocukluk döneminde güvenliği tercih eden bireyin yetişkinlikte değişebileceğini, bir yetişkinin başkalarının ne diyeceğini önemsemeyeceğini belirtmektedir. Dolayısıyla bireyin kendi iradesini yetişkinlikte daha bağımsız olarak kullanacağı söylenebilir.

### 5. İrade Konulu Önemli Araştırmalar ve Sonuçları

Mischel ve arkadaşları bir çocuğun anlık tatminlerine direnmeyi nasıl öğrendiğini inceleyecek bir deney tasarlayarak bir çığır açtılar. Mischel ve arkadaşları (2016, 12-13) çalışmasında dört yaşındaki çocukları gözlemler. Çocukları tek tek bir odaya getirip önlerine bir marşmalov koydular ve bir teklifte bulundular. Odada belirli bir süre bekleyeceklerdi ve bu sürede isterlerse önlerine konan marşmalovu yiyebileceklerdi. Eğer süre sonuna kadar (bakıcının veya görevlinin geleceği ana kadar bu da yaklaşık 15 dk. ediyor) beklerlerse çocuklara fazladan bir marşmalov daha verilecekti. O zaman her iki marşmalovu da yiyebileceklerdi.

Bazı çocuklar deney sırasında hemen marşmalovu yuttu; bazıları bir süre direndi ama dayanamayıp marşmalovu yedi. Bazı çocuklar da 15 dakika boyunca bekleyerek ikinci marşmalovu kazandı. 1960'lı yıllarda yapılan deneyin esas sonuçları yıllar sonra ortaya çıktı. Mischel, ikinci marşmalovu beklemede başarısız olan çocukların hem okul içinde hem okul dışında diğerlerinden daha fazla başlarını belaya soktuğunu fark etti. Dört yaşındayken yüksek irade gösteren çocukların daha sonra da çok iyi okul derecesi ve test sonuçları elde ettikleri görüldü. Bütün 15 dakika boyunca beklemeyi başaran çocuklar ilk yarım dakikada pes eden çocuklara göre oldukça başarılı olmuşlar ve SAT sınavında daha yüksek puanlar almışlardı. Marşmalov deneyinde iradeli olan çocuklar büyürlerken akranları ve öğretmenlerinin gözünde daha popüler oldukları, daha yüksek maaşlı işlere girdikleri görüldü. Hatta öyle ki iradeli çocukların daha düşük vücut kitle indeksi olduğu görüldü. Bu da onların diğer çocuklardan daha az kilo alma eğilimde olduğunu gösterdi. Ayrıca iradeli çocukların uyuşturucu bağımlısı olduklarına dair raporlar oldukça azdı (Mischel,13).

Bir başka önemli araştırma da Yeni Zelanda'da yapıldı. Yeni Zelanda'da yapılan bir araştırmada doğumundan otuz iki yaşına kadar bin çocuk özenli ve uzun süreli bir çalışmayla takip edilerek daha önce yapılmış herhangi bir araştırmadan daha geniş ve daha doğrudan şekilde çocukların özdenetim becerileri incelenmiştir. Bu çalışmada her çocuğun özdenetim becerisi çeşitli şekilde derecelendirildi (araştırmacılar tarafından doğrudan gözlem kadar ebeveynlerden, öğretmenlerden ve çocukların kendilerinden alınan raporlarla). Böylece çocukların özdenetimleriyle ilgili özellikle güvenilir bir ölçek ürettirler ve araştırmacılar, olağanüstü geniş bir diziye karşı ergenlik ve yetişkinlik dönemindeki sonuçları kontrol edebildiler. Bu çalışmada yer alan ve yüksek özdenetimli olarak belirlenen çocukların ergenlik dönemlerini daha sağlıklı, daha düşük obezite oranı, oldukça düşük cinsel yolla bulaşan hastalıklar ve hatta daha sağlıklı dişlerle geçirdiler (Baumeister ve Tierney, 2011, 20).

Yeni Zelanda araştırmasına göre özdenetim, yetişkin depresyonuyla ilişkisiz ancak özdenetim azlığı alkol ve uyuşturucu sorunlarına yatkınlığı etkilemiştir. Özdenetim yoksunluğu olan çocuklar finansal olarak da fakirleşme eğilimindeydi. Bunlar nispeten düşük ücretli işlerde çalıştı, bankada çok az paraları vardı ve kendi evlerine veya emeklilik için birikime sahip olma olasılıkları düşüktü. Onlar ayrıca daha fazla çocuğun olduğu tek ebeveynli evlerde yetiştirildiler ve genellikle onlar uzun vadeli ilişkilerin gerektirdiği disipline uyum sağlamakta zorlanırlar (Baumeister ve Tierney, 2011, 20).

Yeni Zelanda araştırmasına katılan ve özdenetimi iyi olan çocukların çok daha istikrarlı evlilik kurmaları ve iki ebeveynli evde çocuk büyüttükleri tespit edildi. Son olarak düşük özdenetim sahibi çocuklar çok daha olası olarak hapse düşme eğilimindeydi. Özdenetimi düşük olanların arasında %40 oranından bir değerle otuz iki yaşına kadar cezai mahkûmiyet alırken, gençliklerinde özdenetimi yüksek olanlarda bu oran sadece %12' idi (Baumeister-Tierney, 2011, 20).

Yeni Zelanda araştırmasının bir diğer sonucu da aşırı harcamalar ve borçlanmalar, dürtüsel şiddet, okulda başarısızlık, iş erteleme, alkol ve uyuşturucuyu kötüye kullanma, sağlıksız beslenme, hareketsizlik, kronik anksiyete ve öfke patlamaları gibi kişisel ve toplumsal çoğu büyük problemin özdenetim başarısızlığı merkezli olduğunun fark edilmesidir. Ayrıca arkadaşlarını kaybetme, boşanma, işten atılma, hapishaneyi düşme gibi her bir bireysel travma düşük özdenetimle ilişkilidir (Baumeister-Tierney, 2011, 20).

Takip eden çalışmada aynı araştırmacılar çocukların benzer ailelerde büyüdükleri erkek ve kız kardeşleri de karşılaştırma yapabilmek için incelediler. Özdenetimi düşük çocukların kardeşlerinin de yetişkinlikte kötüye gittikleri tekrar tekrar, defalarca görüldü. Sonuçta daha fakirleştiler, daha çok hasta oldular ve hapiste daha fazla zaman geçirdiler. Araştırma sonuçları daha net olamazdı; özdenetim hayati bir güçtür ve hayatta başarının anahtarıdır (Baumeister ve Tierney, 2011, 21).

Marşmalov deneyi ve Yeni Zelanda araştırmasının sonuçları özdenetimin veya iradenin insan hayatındaki önemini ortaya koymaktadır. Özdenetimi yüksek bireylerin hayat başarıları yüksek, sosyal ilişkileri kuvvetli, aile ilişkileri sağlam, gelir düzeyleri ve sağlık durumları özdenetimi düşük kişilere göre oldukça iyi olduğu bu deneylerde görülmüştür. Dolayısıyla özdenetim veya irade Baumeister ve Tierney'in yazdığı gibi gerçek bir güç ve başarının anahtarıdır denilebilir.

## 6. İrade Tükenmesi

İnsan doğasının özelliği hazza ve keyif veren uyarılara yönelmeye meyilli olmasıdır. Özellikle gün içinde çeşitli zor kararlar vermek, beyni karar verme noktasında meşgul tutmak, içten gelen dürtülerle mantığın çatışmasına neden olur. Bu mücadelenin sonunda mantık (düşünen beyin) zayıf düşer ve dürtülere (hisseden beyine) boyun eğer (Baltaş, 2013).

Baumeister ve Tierney (2011, 27-29) kurabiye-turp deneyi sonunda iradenin kaslar gibi kullandıkça yorulabileceğini belirtmektedir. Bu deneyde bir grup öğrenci öğün atlayarak laboratuvara çağrılıyor, burada üç gruba ayrılıyorlar. İki gruba hem kurabiye hem de turp veriliyor. Bir gruba kurabiyelerin tadına bakmaları söyleniyor, diğerine kurabiyelerden kesinlikle yememeleri ama turp yiyebilecekleri söyleniyor. Kontrol gruba ise hiçbir şey verilmiyor. Deneyin sonunda tüm gruplara çözülmesi imkânsız bulmaca veriliyor. Bu deneyde kontrol grubu 20 dk, kurabiye yiyen grup 19 dk ve turp yiyen grup ise 8 dakika bulmacaya yoğunlaşıyor. Deneyin sonunda ise Baumeister “ego tükenmesi” kavramını psikolojiye kazandırıyor.

İnsanlar bazen zihinsel olarak tükenmişlik yaşayabilirler fakat Baumeister (2011, 29) efor sarf ederek irade enerjisini kullananların (ya da bir karar alanların) eninde sonunda tükeneceğini belirtmektedir. Bireylerin irade güçlerini fazlasıyla kullanarak duygularını bastırdıkları durumlarda, kısıtlı bir kaynak olan iradeleri zayıflamakta ve kendilerini başka zamanlarda olduğu gibi kontrol edememektedirler. Örneğin sürekli diyet yapan insanlar, içlerinden gelen ve idden kaynaklı yeme isteklerini irade güçlerini kullanarak sürekli baskı altında tutmaya çalıştıkları için bir süre sonra irade güçleri zayıflayacak ve ego tükenmesi yaşayacaklardır (Gökten, 2017, 903).

Ego tükenmesi, irade gücünün yoğun olarak kullanıldığı durumlarda ortaya çıkmaktadır. Ego tükenmesi çalışanların davranışlarını etkilediği gibi verdikleri kararları ve yargılarını de etkileyebilmektedir. Tükenmişlik sonucunda bireyler hatalı kararlar alabilir ve hatalı yargılarda bulunabilirler. İsraili hakimlerin gün sonunda yaşamış oldukları tükenmişlik neticesinde sanıklara şartlı tahliye vermek yerine, onları tutuklu yargılamayı tercih ettikleri sonucunu ortaya çıkmıştır. Anlaşılabileceği gibi, tükenmişlik kişiye özgü olan ve şartlara göre değişiklik gösterebilen bir unsurdur ve tüm meslek mensuplarını etkileyebilir (Gökten, 2017, 904-905).

Muhasebe denetçileri üzerinde ego tükenmesini inceleyen Gökten (2017, 910) ego tükenmesinin, yoğun irade gücü kullanımı nedeniyle mevcut durumu geçici olarak değiştiren ve bu nedenle denetçi yargısını etkileyerek denetim kalitesi üzerinde negatif etki doğuran bir husus olduğunu belirtmektedir.

İnsanın vermek zorunda olduğu kararlar için epey enerji harcadığı bir gerçektir. Bir kurabiyeyi reddederken ya da elindeki işi bitirmeye çalışırken kullanılan içsel gücün zayıflayan, azalan ve tükenen bir güç olduğunu herkes hissetmiştir. Uzun ve yorucu bir iş gününün sonunda alınan kararlar sağlıklı olmaz ve sonuçta birey kendi fazla yemek yerken veya yapacak işi varken televizyon izlerken bulabilir. Sonuç olarak irade sadece kullanılan bir güç değildir, irade hem kullanılan hem de tüketilen bir güçtür (Eagleman, 2015, 149).

Ego tükenmesiyle ilgili yapılan beyin incelemelerinde, beynin özdenetim için gerekli olan ön singulat korteksinde ego tükenmesinin yavaşlamaya neden olduğu belirtilmektedir. Beyin ego tükenmesiyle yavaşladığı ve hata tespit yeteneği köreldiği için insanların

tepkilerini kontrol etmekte zorlanmaktadır. Normalde çok rahat yapılacak görevler ego tükenmesi durumunda zorluklara neden olmaktadır (Baumeister ve Tierney, 2011, 33).

Baumeister (2012, 52) ego tükenmesinin iki soruna neden olduğunu belirtmektedir, bunlardan birincisi iradenin kaybolması, ikincisi arzuların güçlü hale gelmesidir. Ona göre insanların hayatlarında yapacakları büyük değişiklikler odaklanmayla alakalı olarak başarı veya başarısızlıkla sonuçlanacaktır. Bu değişikliklerin sayısıyla ilişkili bir durumdur. Çünkü insanın kendini geliştirmek için birden fazla hedef belirlemesi bir derece başarı getirirse de sonuçta iradenin tükenmesine neden olacak ve kişinin daha fazla hata yapmasını doğuracaktır. Örnek olarak tek başına sigaraya karşı verilen bir mücadele başarılıyken, aynı anda hem diyet, hem alkol hem de sigara için mücadele verme iradeye aşırı yüklenmeye neden olur. Bu durumda sonuç kaçınılmaz olarak başarısızlıktır.

İrade üzerine yapılan araştırmalarda araştırmacıların glikoz tüketimi ile irade kullanımı arasında bir ilişki olduğu sonucuna vardığı belirtilmektedir. Örneğin Finlandiya'da salıverilmek üzere olan mahkumların glikoz toleransı ile tekrar suç işleme ihtimalleri üzerine yapılan çalışmada, glikozu beynin kullanacağı enerjiye çevirmede problemi olan mahkumların %80 oranında yeniden suçlar işlediği ortaya çıkmış. Baumeister (2012, 71) bu durumu glikoz toleransı (gıdayı enerjiye çevirme) bozukluğunun otokontrol sorunlarına neden olduğu şeklinde açıklamaktadır. Vücuda alınan gıda glikoza dönüşmekte ancak dolaşım sistemi tarafında hiç emilmeden dolaşıp olup durmaktadır. Glikoz beynin ve kasların kullanacağı enerjiye dönüşmediği için kullanılamamaktadır. Bu glikozun belirli bir seviyenin üzerine çıkması durumunda diyabet hastalığı ortaya çıkmaktadır (Baumeister-Tierney, 2012, 71).

Diyabet ve öfke kontrolü ilişkisi üzerine yapılan çalışmalarda diyabetlilerin kendilerine dikkat etmediklerinde normalin üzerinde kontrol zorlukları yaşadıkları belirlenmiştir. Kişilik testleri yapan araştırmacılar diyabet hastalarının daha fevri olduklarını ve yaşıtı olan diğer insanlardan daha sık öfke nöbetleri geçirdiklerini tespit etmişlerdir. Bu durum stresle başa çıkmada önemli olan oto kontrol için beynin ihtiyacı olan yakıtı yeterli miktarda alması gerektiği sonucunu doğurmaktadır (Baumeister-Tierney, 2012, 72).

Bu ve benzeri çalışmalar iradenin ya da oto kontrolün sağlanması için beynin enerjiye ihtiyacı olduğunu gösteriyor. Bu enerji glikozdan sağlanmaktadır. Tatlandırıcı ve şeker kullanılan limonata deneyinde, şekerli limonata içen deneklerde oto kontrol devam ederken, tatlandırıcı kullanılan limonatayı içen deneklerde oto kontrol kaybı gözlenmiştir. Sonuçta glikozun yokluğu iradenin yokluğu anlamına gelmektedir (Baumeister-Tierney 2012, 74-75).

Beynin glikoz ihtiyacı sadece iradenin çalışması açısından önemli değildir. Beynin glikoz ihtiyacı aynı zamanda ego tükenmesi karşısından da etkindir. Beyin glikozdan elde edilen enerjinin az olduğu durumlarda bile çalışmaya devam eder. Ego tükenmesi

durumunda da çalışmaya devam eden beyin bu durumda sadece işleri sıraya koyarak çalışır. Beynin belirli aktivitelerde ivmesi artarken diğerlerinde giderek yavaşlar. Bu durum ego tükenmesi yaşayan kişilerin neden diğerlerinden yoğun duygular yaşadığının da açıklamasıdır (Baumeister-Tierney 2012, 77-78).

Özet olarak araştırmacılar iradenin sınırlı olduğunu ve kullandıkça azaldığını, bunun yanında kapsamı ne olursa olsun her görevde aynı irade kaynağının kullanıldığını bulmuşlardır (Baumeister-Tierney 2012, 78).

Kardaş (2021, 75) psikolojik ihtiyaçların doğru şekilde karşılanmamasının iradeyi zayıflatacağını belirtmektedir. Ona göre iradenin bakıma, doyurulmaya ihtiyacı vardır. Bu ihtiyaçlar fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlardır. Psikolojik ihtiyaçlara William Glaser'in "hayatta kalma", "sevgi ve ait olma", "güç", "eğlence" ve "özgürlük" ihtiyaçlarını örnek göstermektedir. Fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçların ihmal edilmesi iradenin enerjisini azaltır, yakıtını tüketir ve kişiyi yarı yolda bırakır.

Kardaş (2021, 47) iradenin enerjisinin azalacağını, fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçların karşılanmamasıyla birlikte insanı yarı yolda bırakacağını kabul etmekte ancak irade gücünün tükenen bir batarya gibi değil, değişken özelliklere sahip bir duygu gibi olduğunu belirtmektedir. Buna göre insan nasıl bazen mutlu, bazen öfkeli oluyorsa irade gücü de bazen yüksek, bazen düşük olabilmektedir. Kardaş'a göre iradeyi etkileyen temel unsur motivasyondur. Buna kanıt olarak da kişinin en yorgun olduğu anlarında bile isterse ve ilgi duyarsa çalışmayı başarıyla sürdürebilmesini göstermektedir. Yine de Kardaş, iradenin ister tükenen bir batarya ister motivasyonla doğru orantılı bir güç olarak düşünölsün fark etmeyeceğini, her iki durumda da dikkatli ve bilinçli bir şekilde kullanılması gerektiğini belirtmektedir.

İradenin motivasyondan etkilendiğini belirtenlerden biri de Geyer ve Baumeister (2013, 263) ikilisidir. Onlar yüksek motivasyonun özdenetim performansını tükenmişlik durumlarında bile etkilemediğini aktarmaktadırlar. Tükenmişlik söz konusu olsa bile motivasyonu yüksek bireyler benliğin sahip olduğu kaynakları değerlendirmede daha isteklidirler. Güncel bulgular, motivasyonun ve hatta sınırsız iradeye olan inancın, insanları ego tükenmesine karşı bağışık kılmaktadır (Baumesiter vd, 2012, 943).

Öte yandan Baumeister ve arkadaşları (2012, 946) motivasyonun, tükenmişlik durumlarında bile iradenin kullanımında devamlılık sağladığını ifade etmekte ancak bu durumun bir yüzücünün ve koşucunun motivasyonla koşmaya ve yüzmeye devam edebileceği anlamına gelmediğini belirtmektedirler. Onlara göre iradenin harcanması eninde sonunda aşılması güç durumlarla karşı karşıya gelmeye neden olacaktır. Geçmişte inanıldığı gibi sınırsız iradeye inanmak sınırsız iradenin oluşmasına neden olması şüphelidir diyen Baumeister ve arkadaşları, nihayetinde eğer bu tür inançlar bu etkiyi üretebilir olsaydı neredeyse tüm dünya kültürleri, irade gücünün sınırsız olduğu doktrinini şimdiye kadar benimsemiş olurdu, çünkü bu tür inançlar üyelerinin performansını artırırđı demektelerdir.



Onlar devamında bu nedenle sınırsız iradeye olan inanç dünya çapında normatif olurdu ve ego tükenmesinin etkileri çok az olurdu veya hiç olmazdı diyerek motivasyonun veya iradeye olan inancın iradenin tükenmesini engellemeyeceğini belirtmektedir.

Araştırmalardan elde edilen tüm bulgular ve yukarıda yazılanlar göz önüne alındığında çıkan sonuç; bilinçli bir seçim, öz düzenleme ve derin muhakeme gibi irade veya arzu gerektiren tüm eylemler, insan bünyesinde belirli kapasitede yer alan tek bir kaynaktan güç alır. Dolayısıyla özdenetim çabası, kişinin sahip olduğu bu kaynağın zayıflamasına ve benliğin tükenmesine neden olur. Tükenmiş bir benlik aynı zamanda özdenetim becerisini de zayıflatır (Geyer-Baumeister 2013, 252)

### 7. İradeyi Güçlendirmek

Baumeister ve arkadaşları (2011, 28) iradenin tıpkı kaslar gibi yorgun düşebileceğini buldukları gibi ayrıca uzun süreli ve doğru egzersizlerle iradenin güçlendirilebileceğini bulmuşlardır. O ve dünyanın pek çok yerindeki arkadaşları daha iyi bir hayat için iradeyi geliştirmenin en güvenilir yol olduğunu buldular.

Baumeister ve Tierney (2012, 88-89) iradeyi güçlendirmek ve diri tutmak için birtakım önerilerde bulunmaktadır. Bu önerilerin merkezinde beynin glikoz ihtiyacının şekerli gıdalarla karşılanmak yerine daha sağlıklı gıdalar tüketerek karşılamak bulunmaktadır. Onlara göre özdenetim sahibi olmak için düşük glisemik endeksli gıdaları yani sebze, meyve, tahıllar, baklagiller, et ve süt ürünleri, kuruyemişler, doğal doymamış yağlar ve zeytinyağı gibi besinleri doğru ve dengeli tüketmek yeterlidir. Hatta bu konuda ıslahevlerinde kalan binlerce gence şekerli gıdaları ve rafine karbonhidratları meyveler, sebzeler ve tam tahıllı gıdalarla değiştirdikten sonrasında kaçma, şiddet gösterme girişimlerinde ve diğer sorunlarda hızlı düşüş yaşandığı örnek olarak anlatılmaktadır.

İnsanların hasta olduğu zaman kararları ve dikkatleri sarhoşlukla aynı düzeyde olduğunu belirten Baumeister ve Tierney (2012, 88), bunun nedeninin bağışıklık sisteminin hastalıkla mücadele etmek için çok miktarda glikoz kullanıp beynin için glikoz bırakmamasıdır demektedir.

Ayrıca sadece yetersiz ve dengesiz beslenme ve hastalık değil, uykusuzluk ve yorgunluk da insan iradesini, özdenetimini olumsuz etkilemektedir. Bunun nedeni olarak uykusuzluk ve yorgunluk glikozun işlenmesine engel olduğu ve sadece özdenetimin zayıflamasına neden olmadığı bunun yanında uzun vadede diyabet riski taşıdığı belirtilmektedir. Sonuç olarak iradeden mümkün olduğu kadar yararlanmak için dinlenmeye ve uykuya yeterli zaman ayırmak gerekir (Baumeister ve Tierney 2012, 89).

İradeyle ilgili daha çok yeni yayımlanan, yüzlerce gönüllüyü kapsayan bir çalışmada araştırmacıların iradeli birini izlemenin hatta onu düşünmenin bile diğerlerinin irade göstermesini daha olası kıldığını bulduğu bildirilmektedir. Aynı şey iradesiz davranışlar içinde geçerlidir. Özetle insanlar iradeli kişileri gördükçe, tanıdıkça, onları akıllarına

getirdikçe iradeli davranmaları artmakta, iradesiz kişileri gördükçe iradesizlikleri artmaktadır (Karlılar, 2010, 8).

Bu durumun beyindeki ayna nöronlarıyla ilişkili olabileceği ihtimalini akla getiriyor. Beyinde ayna nöronu adı verilen bir takım özel sinir hücreleri bulunmaktadır. Bu nöronlar yalnızca eylem anında değil aynı eylemde bulunan bir başkasını seyrederken de etkinleşirler. Ayna nöronları empati kurmada etkili olduğu gibi başkaları tarafından icra edilen davranışları öğrenmede de etkindir (Ramachandran, 2019, 51-52, 173-175).

İradenin güçlü kalması için bir diğer yolda iyi ve yararlı alışkanlıklar edinmektir. Kontrollü bir şekilde defalarca tekrarlanan hal ve hareketler, eninde sonunda otomatik hal alır. Kişi kendiliğinden hareket özelliği kazanmış alışkanlıklar sayesinde kontrollü hal ve hareketlerde olduğu kadar kişinin irade kaynaklarını azaltmaz (Bargh, 1982 akt., Geyer-Baumeister, 2013, 255).

Bu bilgilerden de anlaşılacağı gibi iradenin güçlendirilmesi veya bireylerin olumlu irade davranışları göstermesi için dengeli ve yeterli beslenme kadar, çevrelerinde bu konuda iyi örneklerin olması ve insanlara iyi örneklerin gösterilmesi gerekmektedir. Ayrıca iyi ve yararlı davranışları alışkanlık hali getirilmesi irade kullanımını kolaylaştırır.

### **8. İrade Tartışmaları**

İrade konusunda hem felsefi hem de psikolojik tartışmalar vardır. Bu daha çok iradenin varlığı konusundadır. Onur (2020,14), özgür irade problemi insanın hayatının kontrolüne sahip olduğu hissine tekabül eden bir realitenin olup olmadığı problemidir demektedir. Bu bakımda bakıldığında insanın kendi bedeninin yöneticisi, eylemlerinin karar vericisi kendisi midir yoksa sadece bunun böyle olduğunu mu hissediyor; dolayısıyla özgür irade bir yanılsama mı sorusu akla geliyor.

Taslaman iradenin varlığı-yokluğu konusunda unutulmuş ve cevap verilemeyen en önemli sorunun “ahlaki sorumluluk” konusu olduğunu belirtmektedir. Ahlaki sorumluluk konusunun irade bağlamında ele alındığında iradenin yokluğu tartışmalarının sona ereceğini ifade etmektedir (Taslaman, 2017, 224-228).

İradenin bir illüzyon olduğunu söyleyenler özgür iradeyi bütün bir boyut olarak ele almamaktadırlar, sadece beyinsel bazı aktivitelerden yola çıkarak bunu iddia etmektedirler. İradenin illüzyon olduğunu söyleyenler niyeti göz ardı ederek yanlı davranmaktadırlar. Bir kazayı gördüğümüz anda yüzlerce seçenek ve ihtimal ortaya çıkmakta bu durumda iradenin sadece nöronlar, kaslar, kol hareketleri veya kavramalar için kullanılması doğru değildir. Bütün bunlar irade sürecinin birer parçacığı olabilir ve iradeyi bunlarla sınırlandırmak açıktır (Gallagher 2005 akt. Okan 2019, 2).

Özgür irade, insanların varlığından şüphe duymadığı bir konudur. Bunun yanında insanın iradesinin belirli koşullar altında yitirilebileceğine dair iddialar da bulunmaktadır.

Eagleman'ın kitabında yer verdiği deneyler irade üzerindeki kontrolün yanılısamadan ibaret olabileceğini iddia etmektedir. Bu deneylerden birinde bilgisayar ekranı üzerinde belirli koşullarda karar verip seçim yapmayı gerektiren durumdaki insanların tam bu seçim sırasında beyinlerine manyetik uyarımlar gönderilir. Deneyde deneklerin beyinlerine gönderilen manyetik uyarımla belirli bir tercihe yönlendirir. Denekler kendilerinden istenen davranışı gösterdikleri halde tercihlerinin kendi iradelerinin sonucu olduğunu belirtirler. Özetle beyinleri belirli bir tercihe yönlendirilen bireyler bu durum altında bile özgür seçim yaptıklarını düşünmektedir (Eagleman, 2015, 113). Eagleman'a göre bu durum özgür irade duygusunun bir yanılısama olup olmayacağını akla getirmektedir. İnsan kararları çeşitli etmenlerden etkilenmektedir ancak bunların iradi olup olmadığı konusu tartışmalıdır. Bu nedenle Eagleman (2015, 114) konunun oldukça karmaşık ve daha fazla araştırmaya konu edilmesini önermektedir.

İrade kendini en çok karar vermede gösterir denilebilir. Karar verirken insanlar değişkenleri değerlendirir ve duruma göre en iyi seşeneği tercih eder. İnsan bazen hatalı kararlar alırken bazen kararları son derece isabetli olur. Karar alma süreçlerine dahil olan şeyler sadece konunun mantıksal yargıları, olumlu-olumsuz yönleri değildir. Karar alırken bireyin o an içinde bulunduğu psiko-sosyal durumdan, biyo-fiziksel ihtiyaçlara kadar pek çok etken de devreye girmektedir. Eagleman (2015, 147) buna cezaevinden şartlı tahliyelere bakanların kararlarını örnek vermektedir. Aynı ya da benzer suçlardan ceza almış, birbirine benzer ya da yakın cezaları olan kişilerle ilgili alınan kararlar, karar alıcıların eşref saatiyle doğrudan ilişkili bulunmuş. Öğle yemeğinden hemen önce gelen mahkûma olumsuz cevap veren kurul, öğle yemeğinden sonra gelen benzer durumdaki mahkûma olumlu cevap verdiği tespit edilmiş. Eagleman'a göre (2015, 147) farklı ihtiyaçlar, farklı durumlarda olsun veya aynı durumda olsun fark etmez önem kazanan ihtiyacın önceliğine göre kararları etkilemektedir. Öncelik değişince koşullar değişir, bunun sonucunda da karar alma için yapılan değerlendirmeler de değişir. Dolayısıyla bir hükümlünün kaderi nöral ağları biyolojik gereksinimine göre şekillenen yargıcın elindedir.

Buradan çıkacak sonuç, iradenin insanın fizyolojik ve psikolojik ihtiyaçlarından etkilenebileceğini göstermektedir. İrade bireyin düşünce, duygu ve dürtülerinden etkilendiği gibi başkalarının varlığı, gruba üye olmak, otoritenin ağırlığı gibi psiko-sosyal unsurların da etkilenmektedir. Tüm bunlar iradenin bireysel ve çevresel durumlardan etkilendiğini gösterdiği gibi iradenin yokluğu sonucuna da yorumlanmaktadır. Öte yandan insanların iradeleri kişisel ve çevresel durumlardan etkilense de bireylerin aynı durumlarda birbirlerinden farklı davranışlar, kararlar ve tavırlar ortaya koyduğu söylenebilir.

## **9. İrade, Din ve İnanç**

### **9.1. Din, Dindarlık ve İrade**

Din tarihsel, sosyolojik ve kültürel bir gerçeklik olarak insanlık tarihi kadar eski ve her zaman ve zeminde gündem olması, insanların hayatlarında öyle ya da böyle var olması

açısından güncel bir olgudur. Dinin bireysel ve toplumsal açıdan insan hayatına etki eder, genellikle kuşatıcıdır. Din insan toplumlarının kültürleriyle binlerce yıl (din ortadan kalksa bile) yaşayabilir. Şamanizm döneminden kalma bazı geleneksel özellikleri (ağaçlara çaput bağlamak, al karısı veya albastı hurafesi) toplumumuz hala yaşatmaktadır (İnan, 1952, 19-30).

Din bireylerin hayatına kültür yoluyla nüfuz eder. Kimi insanlar vardır ki bilinç ve irade düzeyinde dinî bir yöneliş ve bağlanışları yoktur, hatta kendilerini “dinsiz” (ateist) olarak tanımlarlar. Fakat sözlerinde, diğer insanlarla ilişkilerinde, toplumsal adet ve gelenekleri uygulamalarında çoğu zaman kendilerini dinî söylem ve uygulamaların içinde bulurlar. Böylece din, ister bilinçli bir kabul isterse dolaylı bir etkilenme yoluyla olsun bireylerin duygularında, düşünce ve tasavvurlarında, tutum ve davranışlarında, sözlerinde ve ilişkilerinde kendisini ortaya koyan önemli bir psikolojik faktördür (Hökelekli, 2010, 3)

Dinin hem birey hem toplum açısından insan hayatına etki edici, genellikle kuşatıcı bu özelliği din ve dindarlık üzerine bilimsel çalışmalar yapılması sonucunu doğurmuştur. İnsanın ruhi yaşayışları ve davranışları içerisinde dini nitelik taşıyan her belirtiyi inceleme konusu yapan din psikolojisi (Hökelekli, 1998, 7-8) alanı son dönemlerde gelişme göstermiştir. Bu anlamda irade konusunda da çalışmalar yeni olduğu gibi irade-din ilişkisi yönünden çalışmalar yeni olduğu kadar sınırlıdır.

Freud’a göre (2000, 23) dinsel düşünceler, uygarlığın diğer tüm ilerlemeleri gibi, bir tek gereksinimden, insanın kendisini doğanın ezici derecede üstün gücüne karşı savunma gereksiniminden doğmaktadır. Tanrı kavramı da ilk babadan çıkmış, sonraki kuşakların babadan yola çıkarak figürleştirdiği kavramdır. Freud’a göre İnsan iradesinin Tanrıya aktarılması şiddet yoluyla kaldırılan babaya karşı hissedilen pişmanlığın saygı olarak yansıtılmasıdır. Freud’a göre dindarlık insana küçüklüğünden itibaren zorla kabul ettirilmiş bir duygudur. İnsan samimi olarak inanmış bile olsa bu durum uyku hapına alıştırılmış insanın hap olmadan yaşayamamasına benzetilerek kötü bir alışkanlık olarak nitelenmiştir. Freud insanın kendi öz kaynaklarına dayanarak bakışlarını öte dünyadan bu dünyaya getireceğini ve herkes için baskıcı olmayan uygarlığın gerçekleştirilebileceğini iddia eder (Freud, 2000, 23-61). Freud’un id, ego, süperego bağlamında ele aldığı kişilik kuramı çerçevesinde bireyin davranışları şiddet ve cinsellik eğilimleri, bu eğilimlerin kontrol altına alınması vs ile gerçekleşmektedir. Tanrı inancını, küçüklükten babaya duyulan hayranlık ve nefret duygusuna dayandıran Freud’un inançla ilgili konuları takıntı veya yanılısama olarak gördüğünden eleştirilmektedir. Bu bağlamda kişiliğin de cinsellik ve şiddet bağlamında değerlendirilmesi, bilinçaltı unsurların insan davranışlarındaki etkisini abartması onun insan iradesini etkisizleştirdiği sonucu çıkarılmaktadır.

İnsan, özdenetimi kullanarak günaha sokucu ve cezbedici olumsuz durumlara karşı direnç gösterebilir, dikkatini kendi istediği şekilde yönlendirebilir, ruh halini ve duygusal durumunu istediği şekilde düzenleyebilir, yorgunluk ve bitkinlik gibi olumsuz durumların

üstesinden gelebilir, farklı şekillerde insanların hal ve hareketlerine etki edebilir ve onları değiştirebilir (Geyer-Baumeister, 2013, 244).

Gayer ve Baumeister'e (2013, 244) göre insan organizmasından gelen istek ve uyarıları düzenleyici bir sistem olarak özdenetim, insan davranışının çeşitlilik ve biçimlendirilebilirliğine oldukça önemli katkılar sağlar. Onlara göre eğer bir insan, davranışını değiştirebilme ve düzenleyebilme kapasitesine sahip değilse, ahlaki kural ve kaideler kullanışsız, faydasız hale gelir. Bunun sonucunda ahlaki kurallar, sadece kişinin yapmış olduğu yanlış davranışların farkına varmasını sağlar; fakat özdenetim yoksunluğundan dolayı bu kişiler, o yanlış davranışları değiştirici, düzenleyici bir gücü kendilerinde bulamazlar.

Gayer ve Baumeister tarafından ele alınan özdenetim, bir yanıyla iradeyi, diğer yanıyla öz düzenlemeyi kapsamaktadır. Onların özdenetim başlığı altında ele aldığı konu iradeyle ilişkilendirilebilir. Sonuçta özet olarak irade, insanın dini yaşayışını şekillendirdiği gibi onun ahlaki kurallara ve toplumsal normlara uyum sağlamasını da doğrudan etkilemektedir.

Dinin insan hayatına etkisi hem bireysel hem de toplumsal yönler içermektedir. Bireysel olarak din insana bir takım görüş, düşünüş ve davranış şekli kazandırırken, toplumsal olarak bireyi destekler ve aynı zamanda dinin daha kolay pratikler halinde yaşanmasına yardım eder. Baumeister ve arkadaşları (1994 akt. Geyer-Baumeister, 2013, 257) dini kuruluş ve topluluklar, bir dışsal disiplin kaynağı misali insanların kişisel özdenetim çabaları için oldukça yardımcı olabileceğini belirtmektedir.

Geyer ve Baumeister (2013, 258-286) dinin özdenetimin işleyişini kolaylaştırıcı olduğunu ifade ederken bunun birincil yolunun özdenetimle ilgili net ve belirgin ölçütlerin din tarafından ortaya koyması olarak açıklamaktadır. Onlara göre dinin doğruyu ve yanlış açık seçik şekilde ortaya koyması, dini metinlerin, geleneklerin ve göreneklerin hem insanlara ahlaki örneklikler sunarken hem de nasıl davranacağına dair yollar göstererek özdenetimin işleyişini kolaylaştırır. Onlara göre din ayrıca insanların motivasyonlarını artırarak, kendilerini değerlendiren ve uygunsuz istek ve arzularını kontrol altına almasına yardım ederek özdenetimin işleyişini kolaylaştırır.

Rollo May dindarlığı sağlıklı ve sağlıksız olarak ikiye ayırmaktadır. Onun sağlıklı dindarlığın göstergesi olarak ortaya koyduğu en önemli özelliklerden biri de özgür iradedir. May'e göre sağlıklı dindar, dindarlığının özgür iradesini güçlendirdiğinin farkındadır. Özgürlüğün güçlenmesi sağlıklı dindarın hayattan zevk alma düzeyine olumlu yansımaktadır (Çetin, 2019,80, 98).

Rollo May'in sağlıksız dindarların dine ilgi duymalarına rağmen otoriteye boyun eğme, dini özgürce içselleştirememe, kendi bencilliği doğrultusunda araçsallaştırma, anlam arayışını gerçekleştirilememe, sorumluluk bilincinden ve yaratıcılıktan uzak kalma gibi

olumsuz örnekleri taşımaktadır. May'a göre sağlıklı dindarlar özgür karar alamadığı için sorumluluk bilinci yeterince gelişmemiştir. Onlar özgür iradesini kullanmadan içinde yetiştiği dini geleneği olduğu gibi kabullenip kendine özgülüğü kaybetmektedir. Bu nedenle sağlıklı dindarlık, kişilik ve benlik açısından zayıf kişilerde daha yaygın görünmektedir (Çetin, 2019, 80-81)

James'in (2017,47-48) ağırbaşlı, ciddi ve ölçülü olarak nitelediği dinsel tutum, dindarlık iradesi olarak adlandırılabilir. Çünkü James'e göre dinsel tutum sahibi kişi sevinçte ve üzüntüde aşırıya gitmemeli, sözlerine ve davranışlarına dikkat etmelidir. James böyle bir tutumun ayrıca tanrısal bir gerçeklik olduğunu ifade etmektedir.

Hayatı anlama ve bir anlam çerçevesi içerisinde yaşamı sürdürme modeli olarak din, ortaya koyduğu inanç ve değerlerle, bireye gerçek değerini verir. Bu şekilde bireyin hayatına anlam katarak ona umut, teselli ve güven aşılar, ruhsal yapısındaki aşırılıkları dengeler, iradesini güçlendirir, zorluklara karşı dayanma gücünü artırır, kendisi ve etrafındakilerle barış içerisinde, uyumlu bir şekilde yaşamasına yardımcı olur. Bu tür özellikleriyle dinler, insanın kendisini gerçekçi bir şekilde görüp değerlendirmesine ve kabul etmesine imkân hazırlayarak bireye sevgi, saygı ve güven duygusu kazandırmakta; onun bilincini, benlik bütünlüğünü, ruhsal ve fiziksel yapısını geliştirici ve koruyucu bir fonksiyon icra etmektedir (Tokur, 2011, 2).

"Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi" başlıklı yüksek lisans tezinde Sağır (2019, 71), dindarlık ve öz denetim arasında istatistiksel açıdan anlamlı ilişki tespit etmiştir.

Dindar kişiliğin oluşmasında iradi davranışlar etkindir. Birer dindarlık göstergesi olan sabır, tevekkül, şükür, rıza gibi haller güçlü bir irade ortaya konularak gerçekleşir (Armaner, 1980 akt. Alper, 2019, 163). Bu durum irade kaynaklarının verimli kullanılması açısından dindar kişiliği oluşturmada gösterilen iradi davranışların sürekli tekrar edilerek birer meziyet haline gelmesi ve sonuçta irade kaynaklarının kullanımının kolaylaşması açısından da değerlendirilebilir. Özetle dindar kişiliği inşa ederken kazanılan alışkanlıklar aynı zamanda iradenin kullanımında kolaylıklar oluşturmasına da neden olur. Sonuçta din bir bütün olarak hem bireysel hem de toplumsal anlamda müntesiplerine sağladığı pek çok faydanın en önemlisi özdenetimdir. Zira din özdenetimi destekleyen bir çerçeve ortaya koyarak, toplumda ahlaki ve faydalı davranışların artmasını sağlar (Geyer-Baumeister, 2013, 286).

## 9.2. İman ve İrade

Marcel'in irade ve bağlanma kavramlarını ele alındığı bir çalışmada bağlanma, dinamik bir süreç olarak belirtilmekte ve bağlanmanın kendisinin iradi bir hareket olarak fanatik kişilerin adanmışlığından ve bağımlılığından farklı görülmektedir. Bu çalışma açısından ele alınan nokta, bağlanma ve irade arasındaki ilişkinin imana ve Tanrı'ya

vardırılan noktasıdır. Marcel'in bağlanması iradi olduğu gibi bağlanılan şeye karşı mesafeli, eleştirel yaklaşımlı, olumlu ve olumsuz yönleri birlikte değerlendiren bir şekilde gerçekleşmektedir. İşte imanda kişinin özgür bir iradeyle ve tüm samimiyetiyle kendisini Mutlak Varlığa adadığı son derece kişisel bir tecrübe olarak görülmektedir. İman, kişinin, koşulsuz bir varlığa, koşulsuz aşk ve sadakatle tüm benliğiyle bağlanmasıdır. Dolayısıyla mutlak bağlanma ancak Mutlak Varlığa yani Tanrı'yadır (Koç, 2010, 131).

Kartal'a (2019, 100) göre de irade, imanın oluşumunda önem arz eder. Ona göre irade, imanın bir unsuru olarak bireyin hiçbir baskı altında kalmadan gönüllü olarak bu yönelime girmesi anlamına gelir. Zira, insanın psikik yapısında irade gücünün bulunması imanın yapısında da iradenin olmasını gerektirir. Çünkü iman, insandaki zihni ve duygusal unsurların tümünü içerir.

İmanın iradi olduğu gerçeği, onun doğasının sonucudur. Çünkü inanç konusunda irade dışı gerçekleşen bağlanmalar ve inanmalar gerçek anlamda bir inanç olarak nitelenemeyeceği bizzat Kur'an tarafından (Dinde zorlama yoktur ayetiyle, Bakara 2/256) açıkça belirtilmektedir.

Alper (2019, 162), insanın psikolojik bütünlüğü içinde seçme yetisini irade kapsamında değerlendirmektedir. Seçme yetisi aynı zamanda imanın yapısı içinde yer açmak anlamına gelmektedir. Zira bütünsel psikolojik bir hal şeklinde tanımlanan iman, bütünsel bir hal olması dolayısıyla, insanı oluşturan zihni ve duygusal unsurları içermekle kalmamakta, iradeyi de kapsamaktadır. İman halinde insan psikolojisini oluşturan tüm birimler nasıl özel bir şekilde biçimleniyorsa, irade de iman alanının rengine bürünmekte ve yapı kazanmaktadır.

Buradan da anlaşıldığı gibi irade hem iman etmede etkin hem de imanla şekillenen bir yetidir. Alper'in imanın rengine bürünen ve imanla şekillenen irade ifadesinden, bireyin bilinçli ve farkında olarak inanması, inancı doğrultusunda yaşamını düzenlemesi, tutum ve davranışlarını şekillendirmesi ve bunu bütün hayatına yayması anlaşılmaktadır.

İman oluşumundaki rolünün yanı sıra, iradenin imandan aynı zamanda etkilendiği de göz önünde bulundurulduğunda, imanla ilgili bilişsel ve duygusal yapının doğru bilgilerle geliştirilmiş olması önem kazanıyor. Yanlış ve eksik bir iman anlayışı, ne kadar sağlam bir teslimiyet ifade ederse etsin, iradi yapı sahte bir bilinçlenmeden besleneceği için hem inanan birey hem de din adına hiç de hoş olmayan olumsuzlukların yaşanması kaçınılmaz olmaktadır (Tokur, 2018 akt., Kartal, 2019, 98)

Burada şu durum karıştırılmamalıdır, iman hadisesi insanın başka fiiller gibi doğrudan kontrolü altında olan bir hal değildir. İnsanın karar vermesiyle bir anda iman dediğimiz şey gerçekleşmez. Bu durum kişiliğin bir anda değişmemesi, değişmemesi örneğiyle açıklanabilir. O halde insan bütünlüğünün uzun vadeli bir özelliği olarak iman, ani ve iradi bir eylemle oluşmaz. İrade öncelikle imana giden yolda küçük küçük adımlarda

görünmekte, sonra da takip edilen süreçte gelineen nihai noktada mührün basılmasında belirleyici olmaktadır (Alper, 2019, 160).

### Sonuç

İrade, kaynaklarda zaman zaman özdenetim, öz düzenleme, özgür irade vb şeklinde geçen, çoğu zaman iç içe geçmiş anlamlar içermektedir. İrade konusunda Müslümanların ön kabulleri inançlarından etkilenmekte ve sonuçta iradenin varlığı kabul edilmektedir. Batılı ilim adamları ve araştırmacılar iradenin konusunda tartışma yaşarken, bu tartışmaların daha çok felsefi olduğu görülmektedir. Günümüzde batıda yapılmış çalışmalara öncülük eden Baumeister'in ortaya koyduğu çabalar, irade tartışmalarına yeni boyutlar eklemiştir. Bunlar daha çok irade tükenmesi, iradeyi güçlendirme, iradenin verimli kullanılması olarak özetlenebilir.

İrade konusunda yapılan çalışmalarda birbirinden farklı tanımlar ve açıklamalar yer alırken irade seçim yapma ve karar verme olmak üzere irade kaynaklarda reddetme, kabul etme, onaylama, harekete geçme, haz kontrolü, işi, oluşu ve hareketi tamamlama olarak tarif gibi özelliklerle karakterizedir. İrade ve din ilişkisi oldukça önemlidir. İnsanlar iradeleriyle dine yöneldikleri gibi, din insanların hayatlarını çeşitli kurallar, ölçütler ile düzene sokarak iradelerini güçlendirmelerine de yardım etmektedir. Ayrıca iman hadisesinde irade etkin olduğu gibi iman ile irade inancın rengine boyanmaktadır. Dinin kurumsal yapısı ile irade kullanımını kolaylaştırdığı gibi, yine bu kurumsal yapısıyla iradeyi destekleyerek güçlendirmektedir.

### Kaynakça

- Alper, Hülya. *İmanın Psikolojik Yapısı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Aranson, Elliot vd. *Sosyal Psikoloji*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2020.
- Ayten, Ali. *Psikoloji ve Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2017.
- Baltaş, Acar. *Ego Boşalması*. Erişim: 05.08.2021 <https://www.acarbaltas.com/ego-bosalmasi/>
- Baumeister, Roy F.-Tierney, John. *Willpower*. New York: The Penguin Press, 2011.
- Baumeister, Roy F.-Tierney, John. *İrade*. İstanbul: Tual Yayınları, 2012.
- Bayrakçı, Mustafa. "Sosyal Öğrenme Kuramı ve Eğitimde Uygulanması". *SAÜ Eğitim Fakültesi Dergisi* 14 (Ekim 2007), 198-210.
- Burhanoğlu, Sabri. *Dürtüsellik Nedir? Dürtü Kontrolü Nasıl Sağlanır?* <http://meb.ai/v83Umw>
- Çağlar, Sibel. "Oblomovluk Nedir?". Erişim 05.08.2021. <https://dunyalilar.org/oblomovluk-nedir.html/>.
- Çağrııcı, Mustafa-Hökelekli, Hayati. "İrade". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* Erişim 05.08.2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/irade>.



- Çakar, Arzu. "Hayır Diyebilmek". Erişim 05.08.2021 <http://yedikulepsikiyatrimerkezim.com/hayirdiyebilmek.html>.
- Çetin, Özer. *Rollo May Psikolojisinde Din*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Çuhadar, Cengiz. "Prof. Dr. Necati Öner'de Hürriyet Anlayışı". *Felsefe Dünyası Dergisi* 69 (Yaz 2019), 185-214.
- Eagleman, David. *Beyin Senin Hikayen*. İstanbul: Domingo Yayıncılık, 2015.
- Ekşi, Halil vd., "Üniversite Öğrencilerinde Öz Kontrol ve Sosyal Medya Bağımlılığı İlişkisinde Genel Erteleme Davranışlarının Aracı Rolü". *Addicta, The Turkish Journal on Addictions*, 6 (Ocak, 2019), 717-745.
- Frankl, Viktor Emil. *Duyulmayan Anlam Çılgılığı*. Ankara: Öteki Yayınevi, 1994.
- Frankl, Viktor Emil. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okyanus Yayınevi, 2009.
- Freud, Sigmund. *Bir Yanılsamanın Geleceği*. İstanbul: İdea Yayınları, 2000.
- Geyer, Anne L.-Baumeister, Roy F. "Din, Ahlak ve Özdenetim: Değerler Erdemler ve Kötü Alışkanlıklar". çev. Metin Güven. *Din ve Maneviyat Psikolojisi – Yeni Yaklaşımlar ve Uygulama Alanları*. eds. Raymond F. Paloutzian- Crystal L. Park, çev. eds.İhsan Çapçioğlu-Ali Ayten, Ankara: Phoenix Yayınevi, 241-287, 2013.
- Goldman, Ronald. "Düşünme ve Dine Tatbiki". *E.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11 (Ekim, 2001), 419-448.
- Goleman, Daniel. *Duyusal Zekâ*. Ankara: Varlık Yayınları, 1998.
- Göğer, Tuğçe-Arslantürk, Gökhan. "Çocuklarda Benlik Düzenleme ve Benlik Tükenmesi, Benlik Düzenlemenin Gelişimi, Sonuçları ve Sınırlı Kaynak Modeli". *Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2021), 375-400.
- Gökten, Pınar Okan. "Baumeister'ın Ego Tükenmesi Teorisi Çerçevesinde Denetçi Yargısı". *İşletme Araştırmaları Dergisi* 9/4 (2017), 902-9015. DOI: 10.20491/isarder.2017.364.
- Güçlücan, Zeynep. *Dürtü Kontrolü*. Erişim: 05.08.2021 <https://www.e-psikiyatri.com/durtu-kontrolu>.
- Gülmez, Çiğdem. *Kadına Yönelik Aile İçi Şiddet, Ahlaki Çözülme Ve Dindarlık*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, 2010.
- İnan, Abdülkadir. "Müslüman Türklere Şamanizm Kalıntıları" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/4 (1952), 19-30.
- James, William. *Dinsel Deneyimin Çeşitleri*. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2017.
- James, William. *Faydacılık*. Ankara: Yeryüzü Yayınevi, 2003.
- Jung, Carl Gustav. *Analitik Psikoloji*. İstanbul: Payel Yayınları, 2006.

- Kankoç, Rümeyza. "Özgür İradeye Yönelik Genel Yaklaşımlar, Özgür İradenin Nörobilimsel Açıdan İncelenmesi ve Özgür İradenin Varlığı Sorununun Tıp Etiğine Etkileri". *Türkiye Biyoetik Dergisi* 6/4 (2019), 154-164.
- Kara, Ergül. *Üniversite Öğrencilerinin Depresyon Düzeylerinin Bağlanma Stilleri ve Bilinçli Farkındalık İle İlişkisi, Öz Kontrolün Aracılık Rolü*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Karlılar, Gizem. "İradesizlik Bulaşıcıdır". *Bilim ve Teknik Dergisi* 507 (Şubat 2010), 8.
- Kartal, Enes. "İmanın Psikolojik Unsurları". *Jurnal of Analytic Divinity* 3/1 (2019), 94-102.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. *Kur'an Psikolojisi Konuları*. Ankara: Gece Kitaplığı, 2020.
- Koç, Emel. "Gabriel Marcel'e Göre Fanatizm". *Süleyman Demirel Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Aralık 2010), 127-138.
- Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. İstanbul, Kuraldışı Yayıncılık, 2001.
- Mischel, Walter. *Marshmallow Testi*. İstanbul: Pegasus Yayınları, 2016.
- Okan, Nesrullah. *İrade ve Ahlaki Bütünlüğün Olumlu Psikolojik Çıktıları Üzerine Bir Karma Yöntem Araştırması*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Onur, Ferhat. *İrademiz Özgür Değil, Metafizik Bir Problem Olarak Özgür İrade. Metazihin Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 13-40.
- Payot, Jules. *İrade Terbiyesi*. İstanbul: Karbon Kitaplar, 2020.
- Sağır, Rukiye. *Ergenlerde Dindarlık, Öz Denetim Ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi*. İstanbul, Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Tarhan, Nevzat. *İnanç Psikolojisi ve Bilim*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.
- Taslaman, Caner. *Fıtrat Delilleri*. İstanbul: İstanbul Yayınevi, 2017.
- Tokur, Behlül. *Stres ve Dindarlık Üzerine Bir Araştırma*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.
- Topçu, Nurettin. *İradenin Davası*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1998.
- Vohs, Katleen D. vd. "Motivation, Personal Beliefs, and Limited Resources all Contribute to Self-Control". *Journal of Experimental Social Psychology* 48 (2012), 943-947. <https://doi:10.1016/J.JESP.2012.03.002>.
- Yetkin, Muhammed Ali. "Çalışanların Kısa Öz-Kontrol Alguları Üzerine Görgül Bir Araştırma". *Üçüncü Sektör Sosyal Ekonomi Dergisi* 55/2 (2020), 1258-1281.
- Zambak, Aziz Fevzi. "Free Will and Artificial Intelligence". *METAZİHİN Yapay Zekâ ve Zihin Felsefesi Dergisi* 1/2 (Aralık 2018), 167-181.

Service, Robert. *Lenin*, ev. Suat Kaya. Ankara: Abis Yayınları, 2014, 624s.

Değerlendiren/ Reviewed by

Tamer YILDIRIM

Doç. Dr., Sakarya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü,  
Felsefe Tarihi Anabilim Dalı, Sakarya/Türkiye  
Assoc. Prof. Dr, Sakarya Universtiy, Theology Faculty, Programme in Philosophy and Religious  
Studies, Department of History of Philosophy, Sakarya/Turkey  
[tyildirimakademi@hotmail.com](mailto:tyildirimakademi@hotmail.com)  
[orcid.org/0000-0003-0033-0539](https://orcid.org/0000-0003-0033-0539)

z

Vladimir İlyiç Ulyanov daha iyi bilinen adıyla Lenin, 1870’de Rusya İmparatorluğu’nun Simbirsk şehrinde doğmuştur. Sibirsk’teki liseden sonra Kazan niversitesi’nde eğitime başlamıştır. 1887’de hukuk eğitimine başladığında henüz on yedi yaşındaydı. Lenin, Karl Marx’ın düşüncesinden derinden etkilenmiştir. İlaveten Lenin, büyük abisi Aleksander Ulyanov, Nikolay Chernyshevski, Nikolai Fedoseev, Georgi Plekhanov’dan da etkilenmiştir. Ekim devrimi St. Petersburg’da, Ekim 1917’de meydana gelmiştir. Lenin, Ekim ayında ikinci Sovyet Kongresine katıldı ve hkmetin kurulduğunu ilan etti. Lenin 1924’te Sovyetler Birliği, Moskova’da ölmüştür. Lenin duygusal, karamsar ve değişken, başkalarını eleştirmede ölçsüz, bir din muhalifiydi. Robert Service, Lenin’in yönetimini totaliter olarak karakterize etmiştir ve Service göre Lenin bir tek parti diktatrdr. Fakat Lenin’in fikirleri ve projesi bu yüzyılın jeopolitik gerçeklerini yaygın bir biçimde şekillendirmiştir. Onun hem ideolojiye katkısı hem de sosyo-politik-ekonomiye etkisi yirminci yüzyıla birçok yönden egemen olmuştur. Bu kitap Lenin hakkında geniş bir biyografidir.

**Anahtar Kelimeler:** Felsefe Tarihi, Lenin, Marksizm, Kitap Değerlendirmesi.

#### Abstract

Vladimir İlyi Ulyanov, better known by his alias Lenin Lenin was born in Simbirsk, Russian Empire, in 1870. After high school in Simbirsk, Lenin studied at the university of Kazan. He began the study of law in 1887 when he was only seventeen. Lenin was deeply influenced by Karl Marx thought. In addition to Lenin was also influenced by elder brother Aleksander Ulyanov, Nikolay Chernyshevsky, Nikolai Fedoseev, Georgi Plekhanov. February Revolution broke out in St. Petersburg, in February 1917. Lenin attended the Second Congress of Soviets on October, and announced the creation of the government. In 1924, Lenin died in Moscow, Soviet Union. Lenin had been an intensely emotional, moody and volatile, enomous in his critique of others, a critic of religion. Robert Service have characterised Lenin’s administration as totalitarian and in according to Service, Lenin was also a one-party dictatorship. But the ideas and the project of Lenin have had widespread consequences in shaping the geo-political realities of this century. He have both the ideological and the socio-politico-economic influence of his contributions have in many ways dominated the twentieth century. This book is an extensive biography of Lenin.

**Keywords:** History of Philosophy, Lenin, Marxism, Book Review.

Robert Service, Rusya'daki Ekim Devrimi'nden J. Stalin'in ölümüne kadar ki süreçte SSCB'nin tarihini araştıran İngiliz bir tarihçidir. Sayıları yirmiye yaklaşan eserlerinden *Lenin*'in yanında *Troçki* ve *Stalin* ile ilgili yazdığı biyografiler en çok okunanlarıdır. Eserin Türkçe basımını gerçekleştiren yayınevi *Lenin ve Troçki* kitaplarını çevirmiş fakat *Stalin*'i çevirmemiştir. Oldukça tartışmalı bir isim olan Stalin'in arşivlerin açılmasından sonra yazılan biyografisinin çevrilmesi Türkçe okuyucular için bir kazanç olacağı kanaatindeyiz. Elimizdeki eser aslında yazarın *Lenin: A Political Life* adlı üç ciltlik eserinin -ki bu ciltler 1985, 1991 ve 1995 yılında basılmıştır- kısaltılarak 2000 yılında biyografi olarak yayımlanmış halidir. Service'in yazmış olduğu biyografiler özellikle sol düşünceye mensup yazarlarca eleştirilmiştir. Bu eleştirilerin haklı olduğu veya olmadığı unsurlar bulunmaktadır. Eleştirilerin en önemli sebebi eserin Lenin hakkında oluşturulan mükemmel resmi bozmuş olmasıdır. Çünkü Service'in oluşturmuş olduğu biyografide karşımıza bilgi, ahlak ve yetenek konusunda sorunlu bir kişi çıkmaktadır. Fakat eser, SSCB'nin yıkılmasından sonra yasaklı olan Lenin belgelerinin kullanıma açılmasından sonra yeni belgeler kullanılarak oluşturulmuştur. Buradaki temel husus şu: bu konularda verilen bilgiler tarihsel açıdan sorunlu mudur? İngiliz Üniversitelerinin Tarih bölümlerinde görev yapan bir akademisyenin Rusça kaynaklara dayanarak oluşturduğu bilgilerin güvenilirliği konusunda şüphe yok, fakat bu bilgiler üzerine yapılan değerlendirmeler bugüne kadar anlatılan Lenin'e uymamaktadır. Aslında Service, Lenin'i kötülemek veya kötümser bir bakış açısıyla ele almaya çalışmamaktadır; teorik yeteneklerini övdüğü yerler bulunmakla beraber katı ve dogmatik olarak değerlendirmesi de söz konusudur. Dolayısıyla belgeler ve bilgilerden hareketle belirtilen durumlar ifade edilmektedir. Bunun sonucunda işçi dostu, ezilmişlerin kardeşi değil, gaddar bir Lenin portresi ortaya çıkmaktadır. Diğer bir eleştiri noktası da Lenin'in felsefe ile ilgili eserlerinin olması gereken biçimde değerlendirilmemesi konusudur. Rus ve Yunan dili lisans eğitimi almış bir tarihçiden bir biyografi kitabında hayatı incelenen kişinin felsefi eserlerini onları geliştirecek bir şekilde ele alması beklenemez. Dolayısıyla eser Marksist yazarlarca eleştirilse de günümüzde Türkçedeki en güvenilir ve en bütünlüklü Lenin biyografisi olma özelliğini taşımaktadır.

Lenin'in hayatını dönemine ilişkin daha bütüncül bir perspektifle yazabilmek için Rusya'ya gidip Lenin'in kaldığı önemli yerleri ziyaret etmiş, zaman ve mekân duygusunu edinmeye çalışmış olan Service göre, 1990'da Moskova'daki arşivlerin açılmasına kadar bu tür bir biyografi yazılamazdı. Çünkü tarihteki Lenin, Sovyet devleti tarafından diğer insanlardan gizlendi. Çağdaş resmi imaja uymayan belge, anılar gizli tutuldu. Dosyaların gizliliğinin kaldırılması bu eserin sadece bir analiz değil mevcut biyografilerden daha farklı bir niteliğe ulaşmasını sağladı.

Eser, "Giriş", "İsyanın Doğuşu", "Lenin ve Parti", "İktidarın Ele Geçirilmesi", "Devrimin Savunulması", "Lenin: Ölümünden Sonra" bölümlerinden oluşmaktadır. Genel olarak baktığımızda yazara göre Lenin, saatli bomba gibi her zaman patlama olasılığı olan biriydi. Entelektüel etki onu devrime doğru itmiş ve içindeki öfke de güdüsünü tutku haline

getirmişti. Lenin proletarya sevgisinden çok yıkıcılığa tutkun biriydi. Öfke patlamaları o kadar şiddetliydi ki, ruhsal dengesi, hatta sağlığı konusunda bile ciddi sorular ortaya atılmıştı. Lenin'in şiddete gerçek bir düşkünlüğü vardı. Kişi olarak öldürmek, sakatlamak hatta bir kasabı seyretmek gibi eylemleri tavsiye etmekten haz duyardı ve bu haz Rusya'ya dönüşünden önce yoğunlaştı. Lenin'in işçilerle öğrencilerin silahlandırılması ve onlara Rus Sosyal Demokrat İşçi Partisi'ne bağlı olup olmamalarına bakılmaksızın devrimci faaliyetle uğraşmalarına izin verilmesi gerekliliğine inanmaktaydı. Casuslar öldürülmeli, polis karakolları havaya uçurulmalı, bankalar soyularak ayaklanma için ihtiyaç duyulan kaynak sağlanmalıydı (s. 219-20). Önerdiği taktikler sadece ürkütücü değil uygulanması da imkânsızdı. Lenin bunlarla içindeki öfkeyi dile getiriyordu. Bu düşünceler devrimden sonra da devam etti. Lenin, sadece zengin azınlığı değil kır nüfusunu da yıldırım istiyordu. Korkunç olan ibret amaçlı şiddetin istenmesiydi. İdam veya hızlı bir ölüm değil, Lenin, açık infazlar istiyordu. 20. Yüzyıl Avrupa savaşı uygulamalarını Orta Çağlara çevirdi. Hiçbir ahlaki eşiğe takılmadı. Hatta Lenin, bir mektubunda M. Gorki'ye şöyle yazmıştır: "Gerekli olan insanlara ideal olarak baskı uygulanmasına karşı olmamıza rağmen onların başına vurmak, acımadan dövmektir" (s. 332-33). Bu sözler devrimde başarılı olmak için duygularına güvenmesi gerektiğini bilen bir adama aitti. Sadece partinin düşmanlarına karşı değil herhangi bir kişiye karşı da amansız bir şiddet kullanmaya niyetlenen bir adam. Daha güçlü itkilerini bastırmak o kadar da zor olmuyordu. Bunu çok kolay yapıyordu ve meslek hayatı boyunca olandan daha da büyük bir kolaylıkla yapıyordu. Önemli olan acil siyasal görevdi. Normalde Lenin sakin ve deneyimsiz olmasına rağmen askeri kuvvet kullanma emri verme konusunda hiçbir engel tanımazdı ve verdiği emirler sonucu kan dökülmesi de uykularını kaçırmazdı. Lenin'e göre önemli olan çatışmayı kimin kazandığıydı. Sonuçta Lenin komünistler için şiddetin iktidarın elinde kullanıma hazır bir araç olması gerektiğinde ısrar etmişti. Hatta 1920'de Avrupa sosyalist federal rejimi yönetmeyi hayal ediyordu. Yazdığı bir yazıda şöyle der: "Yeşiller kılığında (daha sonra suçu onlara atarız) kulakları, papazları, toprak sahibi soyluları asalım. Asılan her biri için para ödülü". İşte bu, hem sınıf savaşçısı Lenin, hem de heyecanlı politik plancı Lenin'di. Önerdiği türden gizli kapaklı korkunç hareketler pratikte bir fark oluşturmayacaktı. Aksine, papazların asılması pek çok Polonya yurttaşını Kızılların aleyhine çevirirdi (s. 487). Polonya'nın alınması için Lenin'in bunu önermesi de oldukça gaddarca diyebileceğimiz bir niteliği kendinde bulundurmaktadır.

Lenin'in üzerinde etkili olan kişilere baktığımızda, kişiliğinin niçin bu şekilde oluştuğu daha iyi anlaşılır. Lenin'in üzerinde etkisi olan sadece Marksizm değildi. Yaşamının ileriki yıllarında N. Makyavel ve C. Darwin, Ortodoks Papaz Gapon, Harriet Beecher Stowe, N. Çernişevski'nin belirgin bir etkisi oldu. Marksizm, Lenin'in düşüncesinin ana bileşenydi, fakat diğer bileşenlerle birleşerek somutluk kazandı. Lenin'in iki tane de yaşayan idolü vardı: G. Plehanov ve K. Kautsky. Bu iki idolüyle arasının açılacağını hiç düşünmemişti. Fakat ikisiyle de sonradan arası bozulmuştur. Tıpkı Marx gibi Lenin'in de çevresindekilerin çoğu

onu tümüyle reddedemeyecek kadar fazla hayranlık ve saygı duyuyorlardı. Fakat çok az dostu vardı (s. 289). Lenin için Marx, her zaman ayrı bir yere sahip olmuş, haklı da haksız da olsa Marx'a aşırı sadakat göstermişti. *Kapital'e* yönelik en hafif eleştiriyi bile kabul etmeyen, seküler bir mümindir. Lenin, ayrıca Aydınlanma felsefesinin mirası olan insanlığın mükemmelleştirilebileceğine derin bir bağlılığa sahip bir devrimciydi. Zaten 19. yüzyıl büyük sosyal teorisyenlerinin çoğu H. Spencer, A. Comte, J. S. Mill, J. Bentham, Marx, Engels 18. Yüzyıl Aydınlanma düşüncesinin mirasçılarıydı. Lenin, devrim konusunda her zaman Avrupalı bir perspektife sahip olmuş Alman Sosyal Demokrat Partisinin tutumuna rağmen kapitalizmin çöküşünün yakın olduğu inancını kaybetmemiştir. Lenin göre sosyalist partilerin görevi işçi sınıfı içinde devrimci siyasal mücadele için güçleri seferber etmektir. Pek çok ülkede sosyalist liderin şovenizme karşı çıkmaya son vermesinin önemi yoktu (s. 283).

Aile ilişkilerinde de durum çok farklı değildi. Aile içinde Lenin'in düşünsel dönüşümünde abisinin idam edilmesi etkili olmuştur. Bu idam bir gencin düşüncelerinin devrimci bir eylemciye dönüşecek kadar netleşmesine yol açtı. Lenin ailesinin yaşadığı duygusal etkileşimden nasıl yararlanacağını biliyordu. Daha sonra bunu siyasal yaşamında da kullanmıştır. Başkalarının onun isteklerini yerine getirmesi gerektiğini varsayar. Bu sayede doğal lider gibi görünüyordu. Yol açtığı sıkıntılar konusunda farkındalığını da azaltıyordu. Bu alışkanlıktan dolayı engellendiğinde aşırı sinirleniyor, kendisine karşı gelinmesinden nefret ediyordu (s. 110).

Lenin, kapitalizmi yıkmayı savunmasına rağmen kendi mal varlığıyla konforlu bir yaşam sürdüğü için eleştirildi. Hatta Lenin'in eğitim döneminde katıldığı bir grubu vardı. Bu grup, dünyayı alt orta sınıflar lehine değiştirmek istemesine rağmen sanayi işçileri ve köylülerle ilişki kurmak için hiçbir girişimde bulunmadı. Eski okul ve üniversitelerinin müfredatında bulunmayan konuları incelemeye kendilerini adanmış öğrencilerdi. Fakat asıl faaliyet, faaliyetsizlikti; kolektif entelektüel öz hazırlık (s. 104). Zaten Lenin, yaşamını işçi sınıfının davasına ayrılmaz bir biçimde adanmasına rağmen kendisini feda özelliğine sahip değildi. Lenin'in kafasında işçi sınıfının kendi diktatörlüğünü kurma ihtiyacını içeren bir stratejik yönelim vardı. Sorunun kaba hatlarını ortaya koyuyordu. Devrimci insiyatifi teşvik etmek ve birkaç yıl boyunca burjuva ahlakına ilişkin her tür düşüncüyü bir kenara itmek istiyordu. Fakat Ekim Devrimi'nden sonra düşünceleri değişti, seçkin otoriterizm ile kitlesel öz kurtuluş arasındaki her gerilimde Lenin'in önceliği rejimi güvence altına almak oldu ve bunun anlamı da genellikle otoriterizmin artışıydı (s. 419).

Lenin, partisinin iktidarı alacağını başlangıçta Rus veya yabancılar öngörmemişti. 1. Dünya savaşı olmasaydı Ekim Devrimi olmayacaktı. Lenin'e imkân veren savaş dönemindeki ekonomik alt üst oluş, yönetimin çöküntüye uğraması ve siyasal kargaşaydı. Lenin, kendi düşünce ve davranışını öne çıkan fırsatlara uyarlamıştı. Geçici hükümet düşebilecekken Lenin'in kararlılık ve cesareti hükümeti aşırı otoriter bir siyasal düzene

götürdü. Bu da iç savaşı kaçınılmaz hale getirdi. Ve sindirme operasyonu uyguladı. Önemli hatalar yapmasına rağmen siyasete sezgisel yaklaşımı ile çelişen bilimsel tutum sahibi olarak görünmüştü. Marksizm'i kendi istediği devrim tipine doğru çekmişti. Lenin, iktidara geldiğinde iktidarını pekiştirmek için Savnarkom ve Çekya'yı kurdu, Komünist Enternasyonel'i topladı ve Kurucu Meclisi dağıttı. Bu dönemde Lenin'in etik kaygısı ortadan kalktı, diktatörlük ve şiddet meşrulaştırıldı. Lenin, siyasi öncüyü ve sert liderlik ihtiyacını sıkı sıkıya savundu. Lenin, partisini kendi Marksizm'inin saflığına ve tek doğru politikaları içerdiğine ikna etti. Stratejisi, kurumları ve varsayımlarıyla Lenin, ülkesindeki ve dünyadaki aşırı sol sosyalizm üzerinde uzun süreli bir etkiye sahip oldu, tek partili, tek ideolojili devletin kurucusuydu fakat taslakları zorunlu pratik konularda belirsizliklerle dolu olarak kaldı. Liderliği övüyor ve yanılmaz politikalar üretme yeteneğinde olduğunu savunuyordu; aynı zamanda öncü partinin gerekliliğine de inanıyordu. 1919'da parti kongresinde parti lideri olarak kendisini dayattı ve hemen her temel politikada kendi bildiğinde ısrar etti. Fakat 1920'ye kadar Lenin'in aşırı sol gruplar haricinde sevilmemesi söz konusudur. 1921-2 yıllarında tek partili, tek ideolojili devletin kamu kurumlarının üst mevkilerine Bolşevikler getirildi. Muhalifler tutuklandı. Her türlü muhalif ulusal, dini ve kültürel görüşe karşı Marksist öğretiye resmi öncelik verildi. Lenin'in partisinin beklentisi er ya da geç dünyanın komünizme kazandırılmasıydı (s. 522).

Kitapta ele alınan en önemli konulardan birisi de Lenin, Stalin ilişkisidir. Buna göre Lenin, Stalin'i enternasyonelin ilkelerine ihanet etmekle suçlarken önde gelen Alman sosyalistleri Lenin'e aynı eleştiriyi getiriyordu. Hatta son dönemlerinde Lenin, Stalin'i her şeyiyle olumsuz bir karakter olarak tanımlamaya başladı. 1912'de ona "Harika Gürcü" diye hayranlığını ifade etmişti ve Ekim Devrimi'nden sonra devletin amansız bir enerji isteyen işlerini ona vermişti. Fakat Stalin'in diğer özelliklerini önemsememişti. Stalin, Lenin'in kaba ve nahoş bulduğu özelliklere sahipti. Zaten son dönemlerinde Stalin, Lenin'in yoldan çekilmesini isterken Lenin de 1923'te Stalin'i genel sekreterlikten almak istiyordu (s. 557-9). Fakat bunu gerçekleştirilmeden ölmüştür.

Lenin ölünce na'sını bilim insanlarının mumyalanması için gereken deneyler yapılması için bekletildi. Lenin'in na'sının sergilenmesini işçilerin isteği gibi belirttiler fakat bu, Politbüro'nun isteğiydi ve siyasi bir kurgu olarak olay böyle gösterildi. Özellikle Stalin, na'sın SSCB ve dünyanın diğer yerlerinden gelecek olan komünistleri birleştirici bir obje olarak hizmet edeceğine inanmaktaydı. Lenin'in ölümünden sonra Lenin'in yazıları kutsal kitap statüsü kazandı ve basılı her şeyden daha büyük siyasi ve kültürel bir anlam kazandı. Beyin dokusundan kesitler toplanarak dehasını keşfetmek için araştırma başlatılarak onun şerefine bir beyin enstitüsü kuruldu. Bütünsel bir ideoloji ortaya çıkarıldı: Marksizm-Leninizm. Lenin'in Marx-Engels düzeyinde bir düşünür olduğu iddia edildi. Bazı şeyler sansürlenerek Lenin'i bir aziz gibi görmek gerektiği vurgulandı. Devlet propaganda daireleri bu amaca yönelik görevlendirildi. Amaç; Lenin, sadece Bolşevizm ve dünya devriminin tarihinde kahraman bir figür olarak tanımlanmamalı, her şeyi bilen devrimci bir

azizin mistik statüsüne sahip olmalıydı. Teorisyen, propagandacı ya da parti örgütçüsü olarak hiçbir leke sürülmesine izin verilemezdi, Marx ve Engels'in tek büyük halefi olarak kutsanmalıydı, Bolşevik partisinin kurulması, Ekim Devrimi ve iç savaştaki önderliği övülmeli, parti başkanı, savaş planlamacısı ve devlet adamı olarak zekâsı selamlanmalı, yoldaş, eş olarak insani özellikleri yüceltilmeliydi. Yıllar geçtikçe Lenin ile ilgili söylenen her şeyin komünist siyasal liderliğin acil çıkarlarına uygun olması gereği daha fazla öne çıktı. Bu yüzden biraz kusurlu görünen şeyler bile tarih kitaplarından çıkarıldı. Sonuçta büyük ölçüde hayali bir Lenin, sadece iktidarı elinde tutanlarla yakın işbirliği içinde bulunan bir Lenin tasviri oldu. Lenin'e saygı popüler bir duygu haline gelmediği takdirde SSCB, Ekim Devrimi ve Marksizm-Leninizm doğrulanamazdı. Dolayısıyla partinin kurucusunun kültü halefleri için bir seçenek sorunu değildi. Siyasal bir zorunluluktan ve SSCB'nin sonuna dek de öyle kaldı. Stalin, 1928-9 Beş Yıllık Planını başlatarak köylüleri kolektif çiftliklerde topladı, direnişleri bastırды, milliyetçileri, dini liderleri, eleştirel aydınları ve parti içi muhalifleri tutuklayıp hapse attı. 1937-8'de büyük şiddet dalgasını başlattı. Bu dönemde de mevcut duruma uygun bir Lenin yarattı. Stalin'in Lenin'i Stalin'in dostu olmuştur. Buna göre Lenin, Stalin'in tavsiyelerine güvenmiş ve onu en değerli halefi olarak görmüştür. Lenin'in siyasal vasiyetinin içeriği yayınlanmadı ve muhalifler kurşuna dizildi veya Gulag çalışma kamplarına atıldı. Stalin, kendini zamanının Lenin'i olarak lanse etti. Şiddet, hiyerarşi, düzen ve disiplin vurgusu tarih kitaplarında yerini aldı ve Lenin'in Marksizm'inin karmaşıklığı giderildi (s. 574-6).

Marx, Engels ve Lenin, seküler bir Marksizm-Leninizm üçlüsü oluşturuyorsa, o zaman Sovyet propagandacıların en fazla ele aldığı Marx ve Engels değil Lenin'di. Lenin, Marksizm-Leninizm'in yaratıcısı olarak görünüyordu ve giderek Marksizm-Leninizm-Stalinizm propagandası yapıldı. Stalin, Lenin'in dünya üzerindeki temsilcisi olarak tanımlandı. Sovyet rejimi, yurttaşlarına Leninist mirasın asla yok edilemeyeceğini aşmak için her şeyi yaptı. Bu tarihsel Lenin'in bozulmuş haliydi. Kökenindeki Rus olmayan unsurlara yer verilmedi, kıdemli Bolşevikler dışında kimse onun büyük babasının Rus olmadığını bilmiyordu. Soylu ve ailesinin rahat bir yaşam sürdüğüne nadiren işaret edilirdi. Klasik eğitimi, köylü sosyalist terörizme sempatisi, sürgündeyken bile ayrıcalıklı yaşam tarzı kamuoyuna taşınmadı. Lenin'in başka düşünür ve siyasetçilerden düşünceler aldığına değinmek ilkelere ters bulundu. Marx ve Engels'in etkisi bile hafifsendi. Yaşamının mahrem yönleri tamamen gizlendi. Evliliği siyasi partnerlik olarak betimlendi, İnessa Armanad'la gayri meşru ilişkisi yasaklı bir konuydu (s. 576-7).

Leninizm, Ortodoks Hıristiyanlıktaki binyılcılığın (toplumda bin yıllık bir döngüye dayalı olarak her şeyin değişeceği şeklindeki inanç) yanı sıra 16. Yüzyıl Kalvinizm'i ile karşılaştırılır. Fakat sorun şu ki, bu geleneklerin 1900'lerden sonra yeniden doğması kaçınılmaz değildi. Bu, bir Rus Marksist partisini gerektiriyordu. Daha özel olarak da bir Lenin'in varlığını gerektiriyordu ve Lenin tarafından kurulan devlet yetmiş yıldan fazla ayakta kaldı. Olağanüstü bir hızla kuruldu. 1917-19 arasında Lenin'in önderliğinde asli iş



tamamlanmıştı. Siyaset tekelleştirilmiş ve merkezileştirilmişti. Baskı aygıtları tamamen partinin denetimindeydi. Ekonomiye devlet mülkiyeti ve düzenlemesi nüfuz etmişti. Din sistematik olarak baskı altındaydı. Ulusal özelemlere şüphe ile bakılıyor, sanatsal ve entelektüel kültür sistematik baskı altındaydı. Eğitim ve hukuk komünist isterlere göre oluşturuldu. İktidardakiler toplumu düşünce aşılıp seferber edilecek bir kaynak olarak görüyorlardı. Bağımsız ara örgütlenmelere karşı savaş başlatılmıştı. Lenin'in zamanında bu bina yerinde duruyordu fakat Stalin onu köklü bir değişikliğe uğratarak kişisel despotizme dönüştürdü ve partinin Sovyet devleti içindeki otoritesini azalttı. Stalin, sadece sınıfsal, siyasal ve dini düşmanlarına karşı değil kendi devlet ve partisinin kadrolarına karşı bile şiddet kullandı. Batılı komünistler görev duygusuyla Moskova'nın çizdiği portrenin yolundan gittiler kendi Lenin'lerini Stalin'den aldılar ve Stalin'in 1953 yılında ölümünden sonra Stalin'in haleflerinin Lenin ve Stalin'in her konuda aynı fikirde olmadığını açıklaması onlar için şok oldu. N. Kruşçev, Stalin'i yerinden oynatırken Lenin'in statüsünü eskisinden de yukarı çekmek zorunda hissetti. Lenin'in Stalin'in ölümünden sonra yeni resmi biyografisi yayınlandı. Amaç akademisyenleri serbest bırakmak değildi. Lenin'in yaşamına ilişkin Stalin dönemindeki yorumlara büyük ölçüde bağlı kalmaları istenirken, bunun tek istisnası olarak Lenin'le Stalin arasındaki her anlaşmazlığı açığa çıkarma konusunda serbest oldukları belirtildi (s. 578-81). Amaç yaptıklarından dolayı büyük bir nefretin oluşmasına sebep olan Stalin'i öteleyip Lenin'i tek örnek konumuna getirmekti.

Sonuçta Lenin, Rusya'da hala en popüler yöneticilerden biri olarak kabul ediliyor. Ona saygı, yaşarken onun politikasından zarar görenler arasında bile yaygın bir biçimde devam ediyor. Lenin, en azından şimdilik tamamen ölmemiştir. Onu öldürmek için anti Leninistler tek boyutuyla onu ele almıştırlar. Bunda kısmen belge ve bilgilerin eksikliği etkiliydi. Son zamanlara kadar Lenin'in eğitimi, maddi koşulları, fiziksel sağlığı ve ilişkilerine dair belgelere erişilemiyordu. Bunlardan bazıları geleneksel ahlak açısından onu kötü gösterebileceği düşüncesiyle gizli tutuldu. Eşini aldattı, annesini ve kız kardeşini kendisi için kullandı, sağlığına düşküdü, Bolşevikler da dâhil Ruslara dair iyi şeyler düşünmüyordu. Şiddeti seviyordu, özel yazışmalarında kabaydı, mektuplarının alaycı dili yüzünden yayınlanması yasaktı. Tuhaf ve saplantılı bir kişilikti. Günlük rejiminde dakik, ofisi sessiz, kalemlerinin ucu açık, olacaktı. Beetthoven ve İnessa konusunda saplantılıydı. Yoldaşlarının özel yaşamlarına müdahil onlara tedavi olmalarını önerecek kadar kabaydı. Kendine hâkim biri değildi. İhtiyacı olan ilgiyi çekmeye çalışan şımarık bir çocuk gibiydi (s. 583-4). Kısaca Lenin, bir Tanrı değil insandı ve kusurları bulunmaktaydı. Koruma kanunları, belgelerin saklanması, yasakların getirilmesi insanları yüceltmek için yeterli değildir. Zamanın değişmesiyle yeni bilgi ve belgelerle çizilen sahte portreler deforme olabilir. Hayal kırıklığına uğramamak ve uğratmamak için gerçeklerden korkmamak lazım çünkü o bir şekilde de olsa kendini zamanı gelince ortaya koyacaktır.

