



FELSEFE ve D N B LİMLERİ DERGİSİ

Uluslararası Hakemli İlmî ve Akademik Dergi

e-ISSN: 2757-6639



**Atayurttan Anayurda
Düşünce Köprüsü**

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi
Altı Aylık Hakemli Bilimsel Akademik Dergi

Yıl: 6 Sayı: 10
Ocak-Haziran 2025
e-ISSN: 2757-6639

Journal of Philosophy and Religious Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 6 Num: 10

January-June 2025

e-ISSN: 2757-6639

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Journal of Philosophy and Religious Sciences
Hakemli Bilimsel Akademik Dergi/ Peer-reviewed Scientific Academic Journal

Yıl: 6 Sayı: 10 / Year: 6 Number: 10
Ocak-Haziran-2025 / January-June 2025

Sahibi/Owner

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

Editör/Editor

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Editör Yardımcısı/Editor Assistant

Merve Hilal DEMİRPOLAT KOÇ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Responsibal Editorial Manager

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

Dr. Nurşan NOZOĞLU

Yayın Kurulu/Editorial Board

İsmail Erdoğan (Çankırı Karatekin Üniversitesi), Rahime Çelik (Fırat Üniversitesi), Şahin Filiz (Akdeniz Üniversitesi), H.Ömer Özden (Atatürk Üniversitesi), Hüsamettin Karataş, (Fırat Üniversitesi, Türkiye), Enver Demirpolat (Fırat Üniversitesi), Hamdi Onay (İnönü Üniversitesi), Emel Sünter (Iğdır Üniversitesi), Mirpenç Akşit (Iğdır Üniversitesi), Nurhayat Çalışkan Akçetin (Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi), Merve Hilal Demirpolat Koç (Çankırı Karatekin Üniversitesi)

Danışma Kurulu/Advisory Board

Akşit, Mirpenç (Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi, Türkiye), Akyol, Aygün (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Albayrak, Ali (Doç. Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Aydın, Fatih (Doç. Dr., Düzce Üniversitesi, Türkiye), Bağlıoğlu, Ahmet (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Cihan, Ahmet Kamil (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi, Türkiye), Çalışkan, Nurhayat Akçetin (Doç. Dr., Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Türkiye), Çelik, Rahime (Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat, Enver (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Erdoğan, İsmail (Prof. Dr., Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye), Ertan, Mustafa Hakkı (Dr., Namık Kemal Üniversitesi, Türkiye), Filiz, Şahin (Prof. Dr., Akdeniz Üniversitesi, Türkiye), Gülmez, Çiğdem (Dr., Kastamonu Üniversitesi, Türkiye), Karataş, Hüsamettin (Doç. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Kuadibergenovich, Simtikov Zhomart (Prof. Dr., Abay Milli Pedagoji Üniversitesi, Kazakistan), Onay, Hamdi (Doç. Dr., İnönü Üniversitesi, Türkiye), Oymak, İskender (Prof. Dr., Fırat Üniversitesi, Türkiye), Özden, Hacı Ömer (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi, Türkiye), Pirinç, Ahmet (Doç. Dr., Amasya Üniversitesi, Türkiye), Karaşahin, Emel (Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, Türkiye), Uyanık, Mevlüt (Prof. Dr., Hitit Üniversitesi, Türkiye), Ülger,

Mustafa (Dr., Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, Türkiye), Demirpolat Koç, Merve Hilal (Çankırı Karatekin Üniversitesi, Türkiye)

Hakem Kurulu/Referee Board

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, Uluslararası akademik bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayınlanmamaktadır. Makaleler, öz (en az 250 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kelime), İngilizce başlık, Abstract, keywords ve İSNAD Atıf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan Kaynakça içerir.

Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences, uses double-blindreview fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Articles containTurkish abstract (minimum 250 words), keywords (minimum 5 concepts) as well as English title, abstract, keywords (minimum 5 concepts) and a bibliography prepared with the isnad citation style.

Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi/ Farabi Journal of Philosophy and Religious Sciences

e-ISSN: 2757-6639

Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü

ELAZIĞ

farabi.net





İsnad

İSNAD ATIF SİSTEMİ



Editörden

Değerli okurlarımız, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, 2025 yılının Haziran sayısı ile sizlerle buluşmanın mutluluğunu yaşamaktadır. Bu sayımızda Felsefe ve Din Bilimlerinin farklı alanlarından oluşan 5 araştırma makalesi ile karşınızdayız. 2020 yılından beri siz değerli okuyucu ve akademisyenlere hizmet amaçlı yayın yapan dergimiz ilk günkü heyecanı ile gayret ve azmini sürdürmeye devam etmektedir. Uzun bir süreci gerektiren ve yoğun bir şekilde fedakârca yürütülen çalışmaların karşılığı hiç şüphesiz sizlerin takdir ve beğenileri olacaktır. Dergimizin 6. Yıl ve 10. Sayısı için emek harcayan, alın teri döken, değerlendirme süresince eleştiri ve önerileriyle yol gösteren tüm yazar, hakem ve yayın kurulu üyelerimize katkılarından dolayı teşekkür eder ve sağlıklı günler dileriz.

Editör

Prof. Dr. İsmail ERDOĞAN

İçindekiler/Contents

Araştırma Makaleleri/Research Articles

Gülşen DALHANÇER-Sami KILIÇ

Karakoçan İlçesinde Doğumla İlgili Halk İnanışları ve Değerlendirmesi (1-30)

Mehmet Şefik ARSLAN-Hamdi ONAY

İbn Sina'da Kipli Önermeler (31-46)

Fatma Zehra ÖRS-Emel KARAŞAHİN

İlim Meclisinde Doğan Hakikat: Filozof Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantıkı
(47-79)

Hamdi ONAY-Veysi ABDÜLAZİZ-Serhat AKTAŞ

İslâm Ahlâk Felsefesinde Nefs Sağlığını Bozan Etmenler (80-115)

Handan AKŞİT

William James'in Dindeki Mutsuzlukla Başa Çıkma Gücü: Dinsel Deneyimlerin
Psikolojik Etkisi (116-136)

Makale Gönderim Tarihi: 23.05.2025

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2025

Araştırma Makalesi

Karakoçan İlçesinde Doğumla İlgili Halk İnanışları ve Değerlendirmesi*

Gülşen DALHANÇER¹

Sami KILIÇ²

Öz

İnsan yaşamının üç önemli geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, bünyesinde birçok inanç, âdet, dinsel ve büyüsel inanış ve uygulamalar barındırarak bağlı bulunduğu kültürün ana unsurlarından birisi oluşturmaktadır. Birçok toplumda önem atfedilen doğum belli aşamalar içerisinde gerçekleşmekte ve bağlı bulunduğu kültür kalıpları etrafında belli inanış, uygulama, tavsiye ve sakınmaları içermektedir. Neslin devamını ve ailenin kurumsallaşmasını sağlayan doğum, aynı zamanda yeni evlenen çiftlerin toplum içerisinde yeni bir

Atıf/Reference: Gülşen Dalhançer-Sami Kılıç, “Karakoçan İlçesinde Doğumla İlgili Halk İnanışları ve Değerlendirmesi”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.10, Haziran-2025.

* Bu makale Fırat, Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanmakta olan “Karakoçan İlçesindeki Halk İnanışları ve Değerlendirilmesi” isimli yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

¹ M.E.B. Öğretmen, Yüksek Lisans Öğrencisi, e-mail: gulsen.95keser@gmail.com, Orcid ID: 0009-0009-4844-0359

² Prof. Dr. F.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, e-mail: skilic1@firat.edu.tr, Orcid ID: 0000-0002-9954-5312

statü kazanmasını sağlamaktadır. Dolayısıyla Anadolu'nun her yerinde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de doğum ile ilgili inanış ve uygulamalar bir takım gelenek, görenek, inanış, uygulamalar çerçevesinde gerçekleşmektedir. İlçe genelindeki doğum ile ilgili inanış ve uygulamaların çoğunda eski Türk kültürü ve geleneksel Türk dinine ait unsurlar bulunmakla birlikte bunların bir kısmının İslami motif kazandığı görülmektedir. Bu makalenin konusunu, Karakoçan ve çevresinde bulunan doğumla ilgili yaygın halk inanış ve uygulamaların tespitini ve tahlilini oluşturmaktadır. Dokümantasyon, katılımlı gözlem ve derinlemesine mülakat teknikleriyle elde edilen makale verileri, fenomenolojik yöntemle yorumlanmış ve deskriptif metot kullanılarak objektiflik esas alınarak yazıya geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Karakoçan, Doğum Öncesi, Doğum Esnası, Doğum Sonrası, Geleneksel Türk Dini

Abstract

Birth, the first of the three important transition periods of human life, constitutes one of the main elements of the culture it is affiliated with by containing many beliefs, customs, religious and magical beliefs and practices. Birth, which is given importance in many societies, takes place in certain stages and includes certain beliefs, practices, recommendations and precautions around the cultural patterns it is affiliated with. Birth, which ensures the continuation of the generation and the institutionalization of the family, also enables newly married couples to gain a new status within the society. Therefore, as in every part of Anatolia, birth-related beliefs and practices in Karakoçan and its surroundings are carried out within the framework of a number of traditions, customs, beliefs and practices. Although most of the birth-related beliefs and practices in the district contain elements of the old Turkish culture and traditional

Turkish religion, it is seen that some of them have acquired Islamic motifs. The subject of this article is the determination and analysis of common folk beliefs and practices related to birth in Karakoçan and its surroundings. The article data obtained through documentation, participatory observation and in-depth interview techniques were interpreted with the phenomenological method and written using the descriptive method based on objectivity.

Keywords: Karakoçan, Prenatal, During Childbirth, Postnatal, Traditional Turkish Religion

Giriş

Doğu Anadolu bölgesinde yer alan Elazığ ilinin bir ilçesi olan Karakoçan, Bingl ve Tunceli sınırlarında yer alır ve Elazığ merkeze 102 km uzaklıktadır. İlçe geneli dağlık olduğundan halkın geçim kaynağı genel olarak hayvancılığa dayanmakla birlikte tarım ürünleri de üretilmektedir. Diğer taraftan ilçe nüfusunun önemli bir kısmı Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde işi olarak çalıştığından ilçe genelinin ekonomik geliri oldukça iyidir. İlçe genelinde sağlık ve eğitim kurumları ihtiyaca cevap verecek niteliktedir.

Geçiş dönemlerinin ilki olan doğum, Anadolu’nun birçok yerinde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de özellikle yeni evlenenler açısında önem arz etmektedir. Zira doğumla birlikte aile bir bakıma kurumsallaşmakta ve yeni evlenenler toplumda yeni bir statü kazanmaktadır. Diğer taraftan Anadolu genelinde hakim olan “ocuk ailede ocağı tttrr” anlayışından hareketle özellikle ilk doğan ocuk, aile içi ve akrabalar arasında sevinçle karşılanmaktadır. (Azar, 2014, s. 268). Bu bağlamda Karakoçan ilçesinde yeni doğan ocuk “nur topu”, “ay yüzlü”, “ay parçası” ve “altıntop” gibi tabirlerle ifade edilmektedir. Diğer taraftan ilçe genelinde “Rızkıyla gelir”, “Allah rızkını verir” düşüncesi ve Hz. Peygamberin “Ben mahşerde mmetimin çokluğuyla övünürüm” hadisi

bağlamında ailelerin çok çocuk sahibi olmaları tavsiye edilmektedir (Beyhaki,VII/81).

Karakoçan yöresindeki doğum ile alakalı inanışları; doğum öncesi, doğum esnası ve doğum sonrası olarak üç bölüm halinde incelemeye çalışacağız. Bu bölümler müstakil bir halde incelendiğinde her bir bölüm için toplumların ortak veya farklı bireysel inanışların olduğu görülmektedir.

Doğum Öncesi Halk İnanışları

Doğum öncesi dönem, çiftlerin evlilik sürecinden evlat sahibi olmayı düşündüklerinden doğumun gerçekleşmesine kadar olan dönemi kapsamaktadır. Doğumdan önce gerçekleştirilen uygulamaları; kısırlığı giderme, hamile kalma, aşerme ve gebelik esnasında anne adayının kaçınması gereken davranışlar olarak sıralayabiliriz.

Bütün toplumlarda kadının çocuk dünyaya getirmesi itibarını ve saygınlığını arttıran bir durum olarak kabul edilir. Özellikle Anadolu toplumunda çocuk dünyaya getiren kadın, çocuğu olmayan kadına göre daha itibarlı bir konuma sahiptir. Bu sebeple ailelerin çocuklu olması önemli bir olaydır.

Gelişmiş toplumlarda çocuğu olmayan çiftlerin bu sıkıntılarından kurtulmak için çözüm daha çok tıbbi uygulamalarda ararken, kırsal kesimde dini ve büyüsel nitelikli pratikler ile halk hekimliği uygulamaları ön plana çıkmaktadır. (Örnek, 2000, s. 132). Gelişmiş toplumlarda tıbbi tedavi yöntemlerinden sonuç alınamadığında halk inanışları ve uygulamalarına müracaat edilirken, kırsal kesimde halk hekimliği inanış ve uygulamalarından sonuç alınamadığında tıbbi tedavi yöntemlerine başvurulmaktadır. Dolayısıyla toplumları halk inanışları ve uygulamalarından tamamen koparmak mümkün gözükmemektedir.

Türkiye'nin her yerinde olduğu gibi, Karakoçan ilçesinde de ailenin en temel parçası olan çocuk, ocağın tütürülmesinin vazgeçilmez bir unsuru olarak kabul edilir. Çocuğu olmayan kadın "kısır", "meyvesiz ağaç" "ocağı kör" ve "züriyetsiz" olarak isimlendirilir. Özellikle geçmiş yıllarda kısır olan kadınlara toplum tarafından bir kısım kısıtlamalar ön görüldü. Bu manada kısır kadınların özellikle çocuklara dokunmasına ve onları sevmesine izin verilmezdi. Çünkü dokunulan çocuğun da kısır olacağına inanılırdı (K.K.1).

Karakoçan ilçesinde ailelerin, yeni evlenen çiftlerden bir an önce çocuk sahibi olmalarını istemeleri yaygın olan bir beklentidir. Yeni evlenen çiftlerin belli bir süre geçtikten sonra çocuklarının olmaması gerek aile gerek çevrelerce merakla birlikte dedi kodu konusu olmaktadır. Bu durum, kadının kısır olup olmadığı tartışmalarını beraberinde getirmektedir (K.K.1, K.K.2). Yörede bir hastalık olarak kabul edilen kısırlığın daha çok kadına has bir durum olduğuna inanılmaktadır. Dolayısıyla çiftlerin çocuk sahibi olması için yapılan pratik ve uygulamalar daha çok anne adayına yönelik olmaktadır. Yapılan uygulamalara rağmen kadının çocuğu olmazsa erkek kadını boşayabilir veya üstüne kuma getirebilir (K.K.3).

Günümüzde Karakoçan ilçesinde çocuk sahibi olamayan çiftler öncelikle çözümü tıbbi yollarda aramaktadırlar. Tıbbi yollarda çare bulamayan kadınlar kısırlığın giderilebilmesi için birçok yöneme başvurmaktadır. Bu yöntemler daha çok dinsel ve büyüsel nitelikte olanlar ile halk hekimliği kapsamında olanlar şeklindedir (K.K.1, K.K.2, K.K.3).

Karakoçan'da çocuk sahibi olmak isteyen kadınlar dinsel bir uygulama olarak daha çok türbe ve ziyaret yerlerine başvurmaktadır. Karakoçan'da çocuğu olmayan kadınların gittikleri yerlerden birisi "Bağlı Ağaç" ziyaretidir. Kısır kadınlar buraya her hafta çarşamba günü (halk yöresinde kara çarşamba olarak adlandırılır) üç defa giderler, burada tavuk keserler, dileklerde bulunurlar ve

dua ederler (K.K.4). Kısırlık için gidilen türbelerden biri de Karakoçan Yeşil Belen köyünde bulunan Garip Baba türbesidir. Alim ve mutasavvıf birisi olduğu düşünülen bu zatın türbesi, çocuğu olmayan kadınlar tarafından ziyaret edilir, burada adaklar adanır ve dua edilir (K.K.4, K.K.5).

Ziyaret edilen diğer bir türbe Demirdelen (Kafan) köyünde bulunan Seyit İbrahim (Sevkar Baba) türbesidir. Karakoçan'da çocuğu olmayan kadınlar burayı ziyaret edip adakta bulunup dua ederler (K.K.3, K.K.4, K.K.5). Doğum için ziyaret edilen bir başka yer, Yeni Köy'de bulunan ve "Darabesti" (Vadideki Ağaç) denilen ağaçtır. Çocuğu olmayan kadınlar bu ağaca dua edip ip bağlarlar. (K.K.2, K.K.5).

Karakoçan'ın genellikle Alevi kesiminin çocuk sahibi olmak için ziyarette bulunduğu türbe ve yatırlardan birisi Pir Cemal Abdal türbesidir. Çocuğu olmayan kadınlar türbeyi ziyaret edip adakta bulunmaktadır. Diğer bir ziyaret yeri ise Golan köyünde bulunan Çoribori ziyaret yeridir. Çocuğu olmayan kadınlar buraya gelip horoz ya da tavuk kesip dağıtmaktadırlar (K.K.6). Karakoçan'ın Tunceli sınırına yakın olan Çayırgülü köyü ve bu çevreye yakın Alevi köylerde çocuğu olmayan kadınlar Tunceli sınırları içerisinde bulunan Düzgün Baba türbesine giderler ve burada adak adayıp, mum yakıp dua ederler. Ziyaret sonrasında çocuğu olan kadın da yılda bir defa Düzgün Baba türbesine gidip kurban keser (K.K.5). Bu amaçla Alevilerin ziyaret ettikleri diğer bir türbe ise Karakoçan ilçesinin Çayırgülü köyünde bulunan Güzel Baba türbesidir. Çocuğu olmayan kadınlar türbeyi ziyaret edip yanlarında getirdikleri boş beşiği türbenin yanındaki demirlere asarlar sonrasında mum yakıp dua eder ve adaklarını adarlar. Daha sonra hamile kalıp çocuğu olan kadınlar, yılbaşından bir hafta önce türbeyi ziyaret edip lokma dağıtır ve adaklarını gerçekleştirirler (K.K.5, K.K.6).

Karakoçan'da çocuğu olmayan kadınların uyguladığı dini nitelikli uygulamalardan bir diğeri ise yörede sayęı duyulan "hoca ya da şeyh" diye tabir edilen kişilere gidilip okutulması, dua istenmesi ve muska yazdırmasıdır (K.K.7). Yörede kısırlığı giderme bağlamında sihirsel olarak yapılan uygulamalar, gelin arabasının n tarafına oyuncak bebek konulması ile gelin ve damadın yatağının üzerinde ocuk bırakılmasıdır (K.K.6, K.K.7).

Karakoçan'da çocuğu olmayan kadınlar halk hekimliği uygulamalarına başvurur ve bu bağlamda birçok tedavi yöntemi denerler. Bu uygulamalardan birisi ebeğumeci (halk yöresinde tolluk otu) bitkisinin kaynatılıp hem suyunun içirilmesi hem de kaynatılan ebeğumecinin leğene koyularak çocuğu olmayan kadının bu buharın üstüne oturturularak üstünde beklenmesidir (K.K.5, K.K.6, K.K.7). Diğer bir yöntem ise maydanoz kaynatılarak bir leğene konulur ve kadın bu buhara oturtturulur ve belli bir müddet bekletilir bu uygulamalardan sonra kadın soğuk suya girmemeli kendini sıcak tutmalıdır (K.K.8). Benzer bir tedavi yöntemi de samandır. Saman kaynatılarak benzer uygulama yapılmaktadır. Ayrıca yörede Bervo adıyla bilinen ot kaynatılarak çocuğu olmayan kadına içirilir (K.K.9). Bu manada bazı yörelerde soğan kabuğu kaynatılıp içirilmektedir (K.K.10). Halk hekimliği bağlamında yörede yapılan uygulamalardan bir diğeri çocuğu olmayan kadınların Golan Kaplıcasına gitmeleri ve burada sıcak suyla karınlarına masaj yaptırmalarıdır (K.K.7, K.K.8). Diğer bir uygulama ise çocuğu olmayan kadınların ilçedeki "Ocak"lara gitmesidir. Burada ocaklının efsunladığı yiyecekler ve su kadına yedirilir, içirilir (K.K.11). Eskiden yörede halk hekimliği bağlamında yapılan uygulamalardan birisi kısır kadınların yörede ebe olarak bilinen kadınlara gitmesi ve rahmini kontrol ettirmesidir. Ayrıca ebe tarafından hazırlanan bitkisel karışımlar kısır kadınlar tarafından gebe kalana kadar kullanılırdı. Genellikle tadı acı olan bir kısım bitkiler kaynatılıp buharı çıkınca kadından bu buharın üzerine oturması istenir ve kadının üzeri bezle hava

almayacak şekilde örtülürdü. Bu buharın rahim kanallarını açacağı ve yumurtalıkların sağlıklı bir yapıya bürüneceği söylenir (K.K.9, K.K.10). Karakoçan ve yöresinde ayrıca çocuğu olmayan kadının sırtının ve göbeğinin ovalanmasından sonra ani bir hareketle belin yukarıya doğru çekilmesi, belin bağlanması, kısır olan kadının beline yakı vurulup sonradan şişe ile çekilmesi hamile kalabilmek için uygulanan diğer alternatif tedavi yöntemlerindendir (K.K.8, K.K.9).

Yörede birkaç çocuğa sahip olup yeni çocuk istemeyen kadınlar için de bazı uygulamalar yapılmaktadır. Ağır eşyalar kaldırma, özel bölgelerine şiş kullanma ve yüksek yerlerden atlama bu uygulamalardan bazılarıdır (K.K.10, K.K.11). Şiddetli ve birdenbire korkmak da çocuğun olmamasına sebep olabildiği ifade edilir. Ancak günümüzde ilçede çocuk sahibi olmamak amacıyla korunmak için modern yöntemler tercih edilmektedir. Karakoçan yöresinde çocuk, Allah'ın insanlara verdiği bir nimet veya emanet olarak görüldüğünden ve çocuğu verenin Allah olduğu, alanın da ancak Allah olacağı inancından dolayı bebeğin kürtaj ile alınmasına asla rıza gösterilmez (K.K.8, K.K.9, K.K.10, K.K.11).

Karakoçan yöresinde hamile olan kadına “gebe, iki canlı, guzlacı (kuzulayıcı), yüklü” gibi isimler verilmektedir. Karakoçan ilçesinde kadın hamileliğini başlangıçta kimseye söylemez. Zira kadın bu haberi duyurmaya utanmaktadır. Hamilelik haberi belli bir süre sonra kaynana veya görümce vasıtasıyla aileye bildirilir. Hamile kişi karnının belli olmasından utandığı için kıyafetlerinin daha bol ve geniş olmasına özen gösterir. Eski dönemlerde gebe kadınların karnın belli olmasını engelleyen giysi olarak “barsınk veya bervanıg” adı verilen kıyafetler kullanılırdı. Karnı belli olan kadın aile büyüklerinin yanına pek çıkmaz ve erkeklerin bulunduğu yerlerden geçmemeye dikkat ederdi. Özellikle eski dönemlerde gebe kadının hamileliği süresince annesinin yanına gitmesine ve annesinin de kızını ziyarete gelmesine izin verilmezdi. Ayrıca bu

süreçte kadına yoğun bir şekilde özen gösterilip ağır işlerde ve tarla işlerinde çalıştırılmaz. Özellikle ağaçtan meyve toplanması veya yüksek bir yere anne adayının uzanmaya çalışması çocuğun düşmesine sebebiyet vereceği için de anne bu hareketlerden kaçınmaktadır. Anne adayına kolay doğum yapması için bol bol yürüyüş yaptırılırdı (K.K.10, K.K.11).

Karakoçan ve çevresinde hamilelik döneminde kadının beslenmesine dikkat etmesi gerektiğine inanıldığından özellikle ceviz, dut kurusu, pestil ve pekmez gibi ürünleri tüketmesi istenmektedir. Hamile kadının nar, üzüm gibi yiyecekleri tüketmesi durumunda doğacak çocuğun yüzünün güzel olacağı, zeytini fazla tüketilmesi durumunda ise gözlerinin zeytin gibi olacağı inancı hâkimdir (K.K.12). Anneye gebelik boyunca ayva yedirildiği takdirde bebeğinin güzel ve gamzeli olacağına inanılır. Hamilelik döneminde kadının yaptığı olumlu veya olumsuz durumların doğan çocuğa sirayet ettiğine inanılır. Ayrıca annenin maneviyatla ortamlarda bulunması durumunda doğacak çocuğunun karakterli bir tabiata sahip olacağına inanılır. Bu dönemde anne çok Kur'an okursa doğan çocuk daha kolay Kur'an ezberleyeceğine ve ileriki yaşamında da Kur'an ile hemhâl olacağına inanılır. Annenin yapacağı kötü davranışların da evladının yaşamına sirayet edip çocuğun yaşamı boyunca olumsuz davranışları kolaylıkla yapacağı söylenir. Gebe annenin başka biriyle dalga geçtiği bir durumunun çocuğa da yansıtılacağına inanılır (K.K.11, K.K.12).

Karakoçan ve çevresinde hamile kadının erkek çocuk doğurması genel olarak istenilen bir durumdur. Bu uygulama ve inanışlar düğün esnasında başlamaktadır. Düğün esnasında gelinin kucağına bir oğlan çocuğu oturtulması uygulaması kısırlığı engellemeye yönelik olması yanı sıra doğacak bebeğin de erkek olmasını dilemek amacıyla yapılmaktadır. Erkek çocuğu beklentisi için hamile kadına bolca tatlı yiyecekler yedirilir. Zira diğer yerlerde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de *"Ye tatlıyı doğur atlıyı"* anlayışı bulunmaktadır

(K.K.13). Bu manada yapılan bir diğerk uygulama ise hamile kadına küçük bir erkek çocuğun içtiğı bardaktan su içirilmesidir (K.K.12, K.K.13).

Doğum öncesi dönemlerde tıbbi teknoloji yetersiz olduğu için çocuğun cinsiyetini tespit etmek için geçmişten gelen bazı uygulama ve inanışlara başvurulurdu. Günümüzde de bu yöntemlere az da olsa başvurulmaktadır. Bunlardan birisi hamile kadının haberi olmadan kafasına tuz konulur, eğer kadın burnunu kaşırsa erkek, başını kaşırsa (saçını kaşırsa) kız olacağına inanılır (K.K.11, K.K.12, K.K.13). Diğerk bir yöntem ise kelle ve çene birbirinden ayrılır. Kellenin bir tarafında kıl, diğerk tarafında sade kemik bulunur. Eğer kadın kıl olan kemiğı seçerse doğacak çocuğun kız, eğer sade kemiğı seçerse erkek olacağına inanılır (K.K.12, K.K.13). Hamile kadının karnı sivri olursa doğacak çocuğun erkek olacağına inanılır, kadının karnı yuvarlak olursa da kız olacağına inanılır (K.K.10).

Karakoçan'da hamile kalan kadının doğum gerçekleşene kadar çocuğun karakterini, ahlakını, fiziksel yapısını, cinsiyetini ve zekasının etkilendiğine inanılan bazı şeyleri yapması ve bazı şeylerden de sakınması gerekmektedir. Sakınması gerekenler arasında kuşburnu ağacı gelmektedir. Yörede "şılan" olarak isimlendirilen kuşburnu ağacın etrafında üç harflilerin (cinlerin) dolaştığına inanıldığında bebeğı bir zarar gelmemesi için hamile kadın bu ağaca yaklaştırmaz (K.K.14). Diğerk bir sakınma kadının hamilelik sürecinde ciğerk ve dalak yememesi veya ciğerk ve dalağı el sürmemesidir. Zira yörede hamile kadının ciğerk ve dalak yediğinde veya bunları elleyip elini yıkamadan vücudunun her hangi bir yerine dokunursa çocukta da o dokunduğı yerde iz olacağına inanılmaktadır (K.K.13, K.K.14). Başka bir sakınma ise hamile kadın hamileliğı süresince türbe ve ziyaret yerlerine gitmemesidir. Şayet türbe ziyareti yapılacaksa hamile kadının elini bir yere değdirmemesi gerekmektedir. Zira türbeye dokunur da elini yıkamadan vücudunu her hangi bir yerine temas

ederse çocukta da aynı yerde iz olacağına inanılmaktadır (K.K.15). Ayrıca yörede hamile kadın, doğacak çocuğunun dudağı yarık olmaması için tavşan eti yemez ve tavşana bakmaz (K.K.12, K.K.14). Bu dönemde yapması tavsiye edilenler arasında kadının güzel düşünmesi ve güzel olan şeylere bakması yer almaktadır. Ayrıca bebek dört buçuk aylık iken benzemesini istediği kişiye kadının bakması tavsiye edilmektedir. Bu dönemde kadının, çocuğun sakat veya çirkin olmaması için, sakat olanlara ve çirkin olanlara bakmaması gerekmektedir (K.K.11, K.K.13, K.K.14).

Karakoçan ilçesinde aşermeye “nevriyan” denilmektedir. Hamile kadının bu dönemde canının istediği yiyecek veya içeceklerin yedirilmesine ve içerilmesine özen gösterilmektedir. Çünkü bunu anneden çok çocuğun isteği ile olduğuna inanılmaktadır. Bu yüzden aşeren kadının aşerdiği yiyeceği yemediği takdirde çocuğun sakat, şaşı veya vücudunda lekeler olacağına inanılmaktadır. Eğer aşeren kadının arzuladığı besin bulunmazsa odun yakılır, külü soğutulur ve bu kül hamile kadına tattırılır (K.K.10, K.K.11, K.K.12, K.K.13).

Doğum Esnasındaki Halk İnanışları

Doğum, annenin aylarca karnında taşıdığı ve çocuğuna kavuştuğu için hayatının en özel anıdır. Her gebe kadın, doğumunun kısa sürede bitmesini ve çocuğuna kavuşmayı ister. Bir çok yerde olduğu gibi yörede de doğum anında gerek annenin gerek bebeğin sağlıklı bir şekilde bu süreci geçirmesi için bazı inanış ve gelenekler bulunmaktadır.

Karakoçan ilçesinde özellikle günümüzde doğumun kolay olması için hamile kadından bol bol yürüyüş yapması istenmektedir. İlçede doğumların çoğu hastanelerde yapıldığı için gebe kadınların doktorların tavsiyelerine uydukları söylenmektedir (K.K.14, K.K.15). Ayrıca ilçe sağlık ocaklarında gebe kadınların düzenli olarak kayıtları da tutulmaktadır. Eski dönemlerde sağlık

hizmetlerinin eksik olmasından dolayı doğumlar evde gerçekleşir ve doğum konusunda oldukça tecrübesi olan ebeler gebe kadınlara yardımcı olurlardı (K.K.13, K.K.14, K.K.15).

Karakoçan ilçesinde eski dönemlerde ebe sayısı az olduğundan doğumların birçoğu yörede bilinen birkaç ebe tarafından gerçekleşmiştir. Genelde anne adayının sancısı arttığında veya suyu geldiğinde ebeler, gebe kadının evine giderler. Eve gelen ebe, evin erkeklerini, baba adayını ve çocukları evden uzaklaştırırdı. Doğum yapılacak odaya ise kısır kadınlar alınmazdı. Ailenin kadınlarından bu konuda tecrübesi olanlar da ebeye yardım eder ve doğum gerçekleştikten sonra ebeye bazı hediyeler verilirdi (K.K.16).

Eski dönemlerde doğumun kolay gerçekleşmesi için hocaların, kadına dua okuması, özellikle suya Nas, Felak, İnşirah gibi surelerin okunup içirilmesi ve sadaka verilmesi gibi dini pratikler de uygulanırdı (K.K.17). Eskiden kadınların saçları genelde örgülü olduğu için doğum başladığı anda bu örgüler açılırdı. Rahat bir doğum olması için anne adayının karnı ve sırtı ovularak sıcak bir duş aldırılırdı. Doğumun kolay geçmesini sağlayacak diğer bir yöntem ise doğum gerçekleşmeden önce bir ateş yakılır yakılan ateşe sırtını vererek hamile kadın oturtulur. Su kaynatılır hamile kadın sıcak suyun buharına dayanabileceği sıcaklıkta olunca oturtturulur (K.K.15, K.K.16, K.K.17). Başka bir uygulamada ise hamile kadının kocası evin damına sivri bir taş koyar böylece doğumun kolay geçeceğine inanırdı. Bir diğer uygulama ise hamile kadının kocasının, evin kapısının önünde siyah tavuk kesip tavuğun kanını kapıya akıtmasıdır. Yörede doğumun kolay olması ve sancılı geçmemesi için yapılan uygulamalardan birisi Karakoçan ilçesi ve çevresinde bulunan türbelerin birinden bir taşın getirilip, bunun bir tas suyun içerisine konulması ve bu suyun doğum yapacak kadına içirilmesidir. Bu manada yapılan uygulamalardan bir diğeri, hacca giden birinin

getirdiği taşın bir bardak su içerisine konulup doğum yapacak kadına içirilmesidir (K.K.15, K.K.17).

Günümüzde evdeki doğumdan daha güvenli olduğundan dolayı yöre halkı hastanede doğum yaptırmaktadır. Hastanedeki doğumda ise sezaryen veya normal doğum arasında bir tercih sunulduğunda ise daha sağlıklı olduğu ifade edilen normal yolla doğumu tercih etmektedirler. Doğumdan sonra ise bebek ayaklarından tutulup ters çevrilir. Ebe bebeğin kalçasına vurup ağlamasını sağlar. Bu sayede bebeğin nefes yolunun açıldığı ifade edilmektedir (K.K.14, K.K.17).

Doğum Sonrası Halk İnanışları

Karakoçan ilçesinde doğum sonrası dönemde bir kısım inanışlar ve uygulamalar ön plana çıkmaktadır. Bu inanış ve uygulamalar genel olarak anne ve bebek için nazar gibi olumsuz durumları engellemeye veya korumaya yöneliktir.

Yörede doğum sonrası dikkat çeken inanış ve uygulamalardan birisi bebeğin göbek bağının nereye gömüleceğiyle ilgilidir. Zira bu inanış ve uygulama çocuğun ileriki yaşamına etki edecek bir öneme sahiptir. Bu manada öncelikle aile ebe tarafından bağlanan göbek bağının düşmesini bekler. Düşen bu göbek bağını aile bebeğin ileriki yaşlardaki mesleği veya hayat tarzı ile ilgili bir yere gömer. Ebeveynler çocuklarının dini bütün bir insan veya imam olmalarını isterlerse bu bağ cami bahçesine, doktor olmalarını isterlerse sağlık ocağının veya hastanenin bahçesine, öğretmen olmalarını isterlerse okul bahçesine gömerler. Eğer çocuğun ileriki yaşlarda evden uzak bir yerde yaşamını sürdürmesini yani gurbetlik yaşamamasını isteyen aile bu göbek bağını evin bahçesine gömerler. Eskiden yörede kız çocuklarının göbek bağları, evlerine bağlı olmaları için genel olarak evin temeline gömülürdü (K.K.18).

Doğumdan sonraki süreç annenin bakımı için çok önemlidir. Bu bağlamda doğumdan sonra anneye bebeğiyle birlikte yatacağı bir yatak hazırlanır ve mevsime göre en uygun oda seçilir (K.K.17, K.K.18).

Karakoçan ve çevresinde anneye sancısının azalması ve çabuk toparlanması için eritilen tereyağı içerisine şeker karıştırılıp yedirilir. Ayrıca halk arasında un, su, yağ ve şekerden yapılan ve sindirimi kolay olduğuna inanılan “haside” ya da “bulamaç” olarak adlandırılan yemek bir hafta boyunca anneye yedirilir. Ayrıca annenin sütünün bol olması için ballı karışımlar, pekmezli şerbetler, tatlı türden hoşaf lar verilir. Annenin yediğı her besin süte de geçeceğı için bu dönemde anne yediklerine dikkat eder ve bebeğ in gaz sancısı çekmemesi için acı, baharatlı ve gazlı ürünlerden uzak durur (K.K.16, K.K.17).

Yörede bebek doğduğı zaman sarılık olmaması için bebeğ in üzerine veya beş iğine sarı yazma konulmaktadır. Ayrıca bebeğ in sarılık olmasını engellemek amacıyla yastığ ının altına altın veya altın yüzük konulur ve bebek sürekli emzirilir. Bebeğ in sarılığı uzun bir süre geçmezse dilinin altı kesilmektedir (K.K.19). Karakoçan ilçesinde bebeğ in bir hafta geçtikten sonra saç ı kesilir ve kesilen saç ın ağırlığınca altın karş ılığında sadaka verilmektedir. Ayrıca şükür amacıyla akika kurbanı kesilmektedir (K.K.18, K.K.19). Karakoçan ilçesinde bebek doğduktan sonra sağlıklı ve kuvvetli bir birey olması için birçok metoda başvurulmaktadır. Bunlardan ilki bebeğ in ileriki yaşlarda duruş bozukluğ u yaşanmaması ve vücut yapısının düzgün olması için halk arasında “beleme” adı verilen kundağ a sarılmaktadır. Ayrıca çocuğ u pişikten korumak ve çevik bir vücuda sahip olmasını sağlamak amacıyla ısıtılan toprak, bir bez ile çocuğ a sarılır. Diğ er bir uygulama çocuğ un ileriki yaşlarında terinin kokmaması için tuzlanmasıdır. Bu uygulamada bebek doğduktan sonra su dolu tasın içine tuz dökölüp karıştırılır ve bir bez ile bu tuzlu su bebeğ in gözlerine değmeyecek şekilde bütün vücuda sürölür (K.K.17, K.K.18, K.K.19).

Karakoçan ilçesinde yeni doğmuş bebeğin ismi kültürel, mezhepsel, hamile kalma aşamasındaki inançlar ve doğum günü ile alakalı olarak değişkenlik göstermektedir. Genellikle aile büyüklerinin ismi ya da ölmüş olan yakın akrabalarının veya sevdiklerinin ismi verilmektedir. Zira yörede çocuğun ismi verilene benzeyeceğine inanılmaktadır. Yörede dindar aileler genel olarak çocuklarına Kur'an-ı Kerim'de geçen bir ismi veya kelimeyi isim olarak vermeyi tercih etmektedir. ocuk şayet bir türbeye bağlanarak doğmuş ise türbede yatan zatın ismi verilmektedir. Yörede yaşayan Aleviler ise genel olarak Ali, Hasan ve Hüseyin isimlerini vermektedir. Çocuğa isim verme belli bir ritüel çerçevesinde gerçekleşmektedir. Genel olarak isim verme işlemine imam veya aile içerisinde dini konulara vakıf olan birisi vermektedir. Bu kişi abdest alır, önce bebeğin sağ kulağına ezan, sonra sol kulağına ise kamet okur ve çocuğa verilecek ismi üç defa söyler (K.K.15, K.K.16, K.K. 17, K.K. 19).

Yörede doğum sonrası önemli hususlardan birisi bebek görme uygulamasıdır. Bu uygulamayı genel olarak ailenin akrabaları ve yakın arkadaşları yapmaktadır. Bebek görmeye gelenler hem hayırlı olsun dileklerini iletirler hem de bebeğe bazı hediyeler verirler. Yakın akrabalar bu uygulamada hediye olarak genellikle altın takarlar (K.K.20).

Türkiye'nin birçok yerinde olduğu gibi doğumdan kırk günlük süre içerisinde bebek ve annenin, iri dişlere, siyah ve dağınık uzun saçlara aynı zamanda çirkin bir yüze sahip bir yaratık olarak tasvir edilen "Al basması", "al karısı" ya da "karabasan" olarak adlandırılan kötü yaratığın veya cinlerin zararından korunması gerektiği inanışı Karakoçan ve çevresinde de vardır. Bu zararlı yaratığın lohusa döneminde psikolojik olarak zayıf olan anneye ve çocuğuna zarar vermek için fırsat kolladığına inanılmaktadır. Halk arasında bu yaratığın annenin boynuna oturarak nefes alamaması ile hareketsiz bırakarak; bebeğe ise boğulup öldürerek zarar verdiği ifade edilmektedir. Bu dönemde aile

yiyeceklerin helalliğine özenle dikkat etmektedirler. Bu yaratığın zararından anne ve bebeği korumak için annenin yastığına kırk gün boyunca iğne batırılır; odalarına Kur'an-ı Kerim konulur. Bu amaca yönelik olarak anne ve bebek mecburi durumlar hariç dışarı çıkmaz ve kapı eşiklerinde dolaşmazlar. Ayrıca bu manada yörede iki lohusa kadının aynı ortamda bulunması kırk batması olacaklarından dolayı mümkün olduğu kadar engellenmeye çalışılır. Şayet bulunurlar ise kırk basmasını engellemek için birbirlerine iğne verirler. Diğer taraftan bu kırk gün içerisinde lohusa kadının yanına hamile bir kadının gelmesi istenmemektedir. Şayet gelirse lohusa kadındaki ağırlığın veya rahatsızlığın hamile kadının çocuğuna geçeceğine inanılmaktadır (K.K.18, K.K.19. K.K.20).

Yine Anadolu'nun birçok yerinde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de kırk günü dolmuş anne ve bebeğe "kırk çıkarma" uygulaması yapılmaktadır. Zira bu dönemde kadın kırklama yapılmadan dini görevlerini yerine getirememekte, Kuran-ı Kerime dokunmamakta ve camiye gidememektedir. Yörede kırk çıkarma uygulaması bebeğin ve annenin kırkına iki-üç gün kala yapılmaktadır. Kırk tane arpa, kırk kaşık su elekten geçirilerek bebeğe dökülür ve kırkı çıkartılmış olur. Anne de bebekten sonra kendi kırkını çıkarmak için kırk tas suyu kendine döker. Anne daha sonra bebek ile kendisinin çarşaf, yorgan, yastıklarını yıkar ve kötü varlıkların gitmesi için dua eder. Böylece bebeğin sağlıklı ve uslu olacağına ve kırk günlük lohusalık döneminde gelebilecek zararlardan kurtulacağına inanılır (K.K.16, K.K.17. K.K.20).

Karakoçan ve çevresindeki doğum sonrası bebeği korumaya yönelik dikkat edilmesi gereken en önemli hususlardan birisi nazardır. Yörede bebeklerin günahsız, saf, temiz ve korumasız olduklarından dolayı nazardan çabuk etkilendikleri inanışından hareketle onları nazardan korumak amacıyla çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Bu uygulamalardan bazıları bebeğin elbisesine mavi boncuk takılması; yastığının altına ekmek veya Kur'an-ı Kerim'den ayet

yazılı kağıt konulması; bebeğin alnına ve kulağının arkasına kara sürülmesi; halk arasında “kendirik” ağacı olarak bilinen melhem ağacından bir parçanın beşiğe konulması; bebeğin kırkı çıkana kadar evden çıkarılmamasıdır. Bu uygulamaların haricinde yörede bebeği nazardan korumak ve varsa nazarı çıkarmak için köpeğin dışkısı bir poşetin içine sarılır ve bebeğin arkasına bağlanır. Böylece pisliğin pisliği götüreceği inanişinden hareketle bebeğin nazardan kurtulacağına inanılmaktadır. Bu amaca yönelik olarak yörede yapılan uygulamalardan birisi kesilen siyah tavuğa ip bağlanması ve bu ipin üç defa bağlanıp çözüldükten sonra bebeğin beşiğine bağlanmasıdır. Diğer bir uygulama ise bebeğin babaannesi veya anneannesi tarafından okunan tuzun aile fertleri tarafından yenilmesi ve artan tuzun ateşte yakılmasıdır. Ayrıca anne, bebeği ilk defa dışarı çıkarırken nazardan korumak için kundağın içine ekmek, makas veya Kur’an-ı Kerim’den bazı ayetlerin yazılı olduğu kağıdı koymaktadır (K.K.21).

Yörede belli bir yaşa kadar çocuğu nazar dışında bazı kötü durumlardan korumak ve bazı sağlık sorunlarını gidermek için bazı inaniş ve uygulamalar bulunmaktadır. Bu inaniş ve uygulamalardan birisi çocuğun iki yaşına kadar şaşı olmaması bazı olumsuz durum yaşamaması için aynaya bakmasının ve aynanın yanında tek başına kalmasının engellenmesidir. Yörede sürekli ağlayan çocukların ağlamasını kesmek için okunmuş su içirilmekte ve Kur’an’dan bir sayfa açılarak çocuğun yüzüne sürülmektedir. Çocuğun boyunun kısa olmaması için üzerinden atlanmaz. Şayet atlanırsa boyunun kısa kalacağına inanılmaktadır. Yöre kekeme olan çocukların kekemeliğini gidermek için cami anahtarı çocuğun ağzında birkaç defa döndürülür ve böylece kekemeliğin geçeceğine inanılmaktadır. Çocuğun gözünde çapaklanma olduğunda bunu gidermek için anne sütünden bir damla çocuğun gözüne damlatılmaktadır. Çocuk pişik olduğunda anne sütüyle toprak karıştırılıp çocuğa sürülmektedir. Çocuğun gaz sancısını almak için anne sütüyle kına karıştırılıp bir damla çocuğa

içirilmektedir. Çocuğun başı ağırısa kafasına kına sürülmektedir. Yörede çocuğun kulağı ağrıdığında çeşitli uygulamalar yapılmaktadır. Öncelikle çocuğun kulağına bir damla soğan suyu ya da anne sütü çok az da tuz karıştırılır, çocuğun kulağına bir damla damlatılır. Geçmezse son olarak da tereyağı eritilir, soğuduktan sonra bir damla çocuğun kulağına damlatılır (K.K.14, K.K.15, K.K.18, K.K.20, K.K.21). Yörede “hoşrik” ismi verilen çocuğun başında çıkan yaraları gidermek için çocuk bir dereye götürülür, burada çocuğun kafası yıkanıp kil sürülmektedir. Yörede hilal veya yeni ay çıktığında bebeğe bir hastalık ve zarar geleceğine inanılmaktadır. Bu zararı engellemek için bebek evin duvarının önüne alınır, başının ucuna çivi çakılır ve böylece hastalık ve zararlı şeylerin geçeceğine inanılmaktadır. Halk yöresinde bu uygulamaya “serbına” denilmektedir. Bebeğin ayağında kitlenmenin de gideceğine de inanılır. En son da kül getirilip bebeğin ayağının altına sürülür ve işlem tamamlanır (K.K.20, K.K.21).

Anadolu’nun birçok yerinde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de doğum sonrası törensel manada yapılan ve günümüzde de canlılığını koruyan bir uygulama “diş hediği” uygulamasıdır. Bu uygulama çocuğun ilk dişinin çıktığında dişlerinin düzgün ve sağlam olması için yapılmaktadır. Buğdayın kaynatılıp içine fasulye, kayısı çekirdeği ve ceviz gibi yiyeceklerin konulmasıyla hazırlanan yemeğin yani diş hediğinin çağırılan konuklara ikramında kısa bir tören düzenlenir. Bu törende tepsiye makas, tespih, tarak, kalem, altın, para gibi bazı eşyalar bırakılır. Bebek hangisini seçerse o eşya ile ilgili mesleğe sahip olacağına inanılmaktadır. Bu uygulamaya katılan misafirler çocuğa kıyafet, oyuncak veya takı gibi hediyeler getirmektedirler. Diğer taraftan yörede çocuğun dişlerinin çok erken çıkması dişlerinin sağlıklı, dişlerinin daha sağlıklı olacağına inanılmaktadır (K.K.22).

Karakoçan ilçesinde aileler çocuklarını ahlaklı bir biçimde yetiştirmeye oldukça önem verirler. Çocukların büyükleri taklit ettiğini düşündüklerinden evde namaz kılarken aileler çocukların yanında namazlarını kılmaya zen gösterirler. Camiye giderken çocukları da beraberinde götürürler. Yaz aylarında ise çocukların dini bilgilerini öğrenmeleri için Kur’an kurslarına gönderirler. Ayrıca ilçe halkı çocukların aile bağlarına bağlı, çevresine saygılı ve yardımsever bir birey olarak yetiştirmeyi çok önemserler. Diğer taraftan yörede küçük yaşta vefat eden çocukların ahirette anne ve babasına şefaati olacağına inanılmaktadır (K.K.23).

Doğum İle İlgili Halk İnanışlarının Değerlendirilmesi

Toplumun en temel çekirdeğini oluşturduğundan aile Türklerde atalar kültünün de etkisiyle kutsal bir kurum olarak kabul edilmekte ve “baba ocağı” olarak isimlendirilmektedir. İşte bu kutsalın bir sonucu olarak doğum, neslin devamlılığı bakımından büyük önem arz eder. Kırgız Türklerinde ailede çocuğun olması o ailenin bir ev olduğunu göstermektedir. Ailede ocuğun olması önemi “ocuklu olan ev mutlu bir evdir” gibi atasözlerine de yansımıştır (Polat, 2005: 61-63). Diğer taraftan doğumun, Türkler için toylar düzenlenen bir zamanı nitelendirdiği ve kurbanlar sunulan bir olayı ifade ettiği için gerek çocukla gerekse doğumla ilgili olaylar hep önemli olmuştur (Günay-Güngör, 1998: 82). Bu manada Karakoçan ve çevresinde de aile ve ocuk sahibi olmanın önemi ve doğum sonrası kutlamalar günümüzde devam etmektedir.

Türk toplumlarında özellikle kadının kısır olmaması ve aileye ocuk vermesi kadının konumunu yücelten bir vasıf olmuştur. Ayrıca Anadolu topluluklarında olduğu gibi Karakoçan’da da çocuğu olmayan erkek de toplum tarafından aşağılık psikolojisine maruz kalmakta ve erkekliği sorgulanır hale gelmektedir (rnek, 2000: 132). Bu durum Dede Korkut hikâyelerinde de yer

almaktadır. Bu hikayelerde yer alan Dirse Han Oğlu Boğaç Han Destanı'nda, çocuğu olmayan Dirse Han için Tanrı'dan gelen bir bedduaya maruz kaldığı şu şekilde ifade edilmiştir: "Oğlu olanı ak otağa, kızı olanı kızıl otağa kondurun, oğlu kızı olmayana Allah Teâlâ beddua etmiştir, biz de beddua ederiz" (Ergin, 1969: 8).

Türklerde çocuk sahibi olmak isteyen anne adayı, ata mezarlarını, evliyaların türbelerini ve kutsal sayılan mekânları ziyaret edip adak adamak ve onlardan himmet beklemek gibi inanışlar Karakoçan yöresinde de başvurulan uygulamalardandır. Türklerde çocuğu olmayan aileler çocuk sahibi olmak için kurbanlar keserek dualar ederlerdi (Kalafat, 2010: 243). Kırgızlar İslam'ı kabul ettikten sonra atalarının ve kamların mezarlarını İslami bir geleneğe uyarlayarak türbe haline getirmişlerdir. Manas destanında yer alan şu ifadeler: *"Bu Çırıcı'yı alalı on dört yıl oldu. Bir çocuk koklayamadım, öpemedim. Bu hatun mezarlı yerleri ziyaret etmiyor, elmalı yerde yuvarlanmıyor, kutlu pınarların yanında gecelemiyor"*, Türklerde çocuk sahibi olmak için ziyaret inancının önemini göstermektedir (İnan, 1986: 168). Yine Yakutlar kısır kadınları için dua edip kurban bağışlamışlardır. Kısır kadınlar mukaddes bir ağaç dibine götürülüp ak boz atın derisinin üzerinde "Yer Sahibi" ne yalvarıp "ıduk" kurbanı kesmişlerdir (Günay-Güngör, 2009: 102). Kazak kadınları da kısırlıklarını gidermek için sahrada tek başına bulunan ağaç veya bir pınarın yanı başında koyun keserlerdi (İnan, 1986: 168). Yine adak adayıp kurban kesme bağlamında Gagauz Türklerinin kültürlerinde yer edinen "ıduk" kurbanı "Allahlık" kurbanı olarak bu gelenek devam ettirilmiştir (Güngör, 1998: 194-197). Dolayısıyla Eski Türklerdeki yer-su ruhları, atalar kültü (türbe, yatır gibi) vb. bazı kutsal kabul edilen güçlerin olumsuz durumlara ve zararlara karşı koruyucu vasfını benzer şekilde Karakoçan yöresinde kısırlığı giderme inanış ve uygulamalarında görmekteyiz. Bu bağlamda Karakoçan yöresinde de çocuk sahibi olmak için ziyaretlere

gidilmesi, kurbanlar kesilerek dualar edilmesi eski Türk inancının günümüze kadar ulaşan bir yansıması kabul edilebilir. Karakoçan yöresinde eski zamanlardan beri kısırlığı gidermek için kullanılan ve hâlâ canlılığını koruyan yöntemlerden bir diğeri ise muska yaptırma uygulaması eski Türk topluluklarında da görülen bir inanış ve uygulamadır. Zaten Anadolu coğrafyasının genelinde yer alan muska yaptırma ve okunup üflenme eskiden beri devam ede gelen bir gelenektir (İnan, 1976: 207). Eski Türkler muskayı ayrıca kötülüklerden, belalardan, afetlerden korunmak amacıyla bir gelenek haline getirmişlerdir. Irk kelimesi günümüz Türkçesinde “soy” olarak kullanılsa da, Eski Türkçede “falcılık, kahinlik” gibi anlamlarda kullanılmıştır. Irk atmayı çocuğu olmayan ya da anne karnındayken vefat eden veya doğduktan sonra ölen kadınların çocuk sahibi olabilmek için fala baktırması ve fal sonucunda ortaya çıkan sonuçların uygulanmasıdır. Ocak içerisindeki işlemlere başlanabilmesi için çocuğu olmayan kadınlar ırk atma yöntemine başvururlar (Kılıç, 2017: 149).

Budist ve Maniheizt olan Türklerde muska geleneği önemli bir yer alırdı. Yakutların kama gidip efsunlanması bu uygulamaya örnektir (Selçuk, 2008: 118). Kırgızlarda ise kısır kadınlar “moldo”ya (molla) gidip kendilerine muska yaptırmaktadır. Moldo da yazdığı muskayı erkek ve kadının boynuna asmasını istemektedir. Ayrıca Kırgızlarda Moldo’nun suya okuması ve bu suyun kadına içirilmesi pratiği de mevcuttur (Polat, 2019: 67). Halk inanışları çerçevesinde muska inanışı ve uygulaması incelendiğinde aralarında bazı farklılıklar bulunsa da ortak nokta kadının kısırlığının sebebinin kötü ruhların olduğu ve bunun da muska ile giderilmeye çalışıldığı anlaşılmaktadır (Selçuk, 2008: 201).

Türklerde kısır kadınlar çocuk sahibi olmak için kamlara başvurarak onlardan yardım isterlerdi. Altaylarda kısırlık için müracaat edilen kamlar, kısırlığı gidermek için kötü ruhlara karşı kadının doğurgan olması için ayinler yaparlardı. (Güngör, 2012: 35). Diğer taraftan Eski Türker’de hamile kadınlar

daima Umay'ın himayesinde olduğuna inanıldığından kısır kadınlar Ayısıt'a ve Umay'a çocuklarının olması için dua etmişlerdir. (Radloff, 1893: 234). Çocukları olduktan sonra ise çocuklarına Umay ismini koymuşlardır. (İnan, 1976: 24). Karakoçan yöresinde de çocuk sahibi olabilmek için kısır kadınların imamlara, evliya veya şeyhlere gitmeleri yukarıda bahsettiğimiz geleneksel Türk dininin izlerini taşımaktadır. Türbeye müracaat sonrası çocuk olduğunda genel olarak türbedeki şahsın isminin verilmesi yine geleneksel Türk dinindeki Umay ile ilgili inançtan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Karakoçan yöresinde özellikle erkek çocuk sahibi olma isteğini Eski Türklerde de görmekteyiz. Eski Türk topluluklarından Yakutlar Tanrıdan özellikle erkek çocuk istediklerinde Ak kama başvurmuşlardır (İnan, 1986: 167). Diğer taraftan Dede Korkut Kitabı'nda Bayındır Han oğlu Boğaç Han isimli hikâyede bir ziyafetin tertip edildiği anlatılır. Bayındır Han'ın düzenlediği ziyafette üç farklı otağ kurulmuştur. Bu otağlar erkek evladı olanlar, kız evladı olanlar ve evladı olmayanlar şeklinde ayrılmıştır. Bu ayırma işleminin Oğuz Türklerinin evlat sahibi olmaktan, erkek evlada sahip olmaya kadar insanın statüsünü belirleyen bir uygulama olduğu açıkça görülmektedir (Yalçın & Koçak, 2013: 24).

Karakoçan ilçesinde kadının aşerme durumu ilgili inanışların izlerini eski Türk toplumlarının çoğunda görmek mümkündür. Zira Manas, Dede Korkut ve diğer bazı Türk destanlarında aşermek ifadesi bizzat geçer. Nahçıvan Türklerinde, Makedonya Türklerinde ve Kazaklarda bu inanışın yaygın olduğu belirtilmektedir. Suriye Türkmenlerinde aşermenin karşılığı "süt humması"dır (Kalafat, 2001: 169-171). Kırgızlarda hamile olan kadının iştahının tatlı veya ekşi şeyler çekmesi, yüzünün lekelenmesi veya çillenmesi, bedenini şekil değiştirmesinin doğacak çocuk için cinsiyetin tahmin edilmesi (karnın büyük biçimsiz olması veya biçimli yusuvarlak olması) inanışları görülmektedir (Jumabaev, 2006: 26). Türkmenistan'da gebe kadının karnının yuvarlak top gibi

ise erkek, kalçalara doğru yayılan bir karın ise kız olacağı inancı vardır. Aynı zamanda kadının karnının sol tarafında hareketlenme fazla ise kız sağ tarafta fazla ise erkek olacağı inancı hâkimdir (Özbay, 2007: 41). Bunlara benzer olarak Karakoçan ilçesinde de anne adayının vücudunun fiziksel şekillerine göre birtakım cinsiyet tayini yapılmaktadır. Diğer taraftan Karakoçan ve çevresinde hamile kadının türbe ziyaretinde eliyle türbeye dokunduktan sonra vücuduna sürdüğünde bebekte iz olacağı inanışı geleneksel Türk dinindeki atalar kültü ve yer-sup inancının devamı niteliğindedir. (Araz, 1995: 92)

Karakoçan ve çevresinde hamile kadının güzel olan kişilere bakması, çirkin veya sakat olan kişilere ve hayvanlardan tavşana bakmaması, geleneksel Türk dinindeki kamların bazı nesnelere bakarak kehanette bulunmalarını hatırlatmaktadır. Diğer taraftan eski Türk inançlarında tavşan, “töz/tös” olarak kabul edilir ve dolayısıyla kutsaldır. Kamlar tavşana “kozan”, bununla ilgili olarak yaptıklarına da “kozan töz” demişlerdir (Araz, 1995: 96). Yörede hamile kadının tavşana dikkatli bir şekilde baktığında veya etini yediğinde bebeğin dudağının yarık olacağı inanışını kutsalın tezahürü olarak değerlendirmek mümkündür.

Karakoçan yöresinde doğumun kolay olması için okunmuş suyu içirilmesi uygulamasının aslında geleneksel Türk dini ile bağlantılı olmakla birlikte İslami bir motife büründürüldüğü anlaşılmaktadır. Eski Türkler suyu şifanın, saflığın ve temizliğin kaynağı olduğuna inanmalarıyla birlikte Tanrının insanlığa sunduğu bir nimet olarak görmüşlerdir. İnsanların hayatlarında zorlukların ve durgunlukların belli bir süre sonra ortadan kalkması, kuruyan suların tekrardan çağlamasına benzetilmektedir. Bu sebeple doğum anında sıkıntı yaşayan kadına bol bol su içirilir, susuz kalması engellenirdi. (Boratav, 1973: 149).

Eski Türklerde doğan çocuk için kurban kesilmesi uygulaması Karakoçan ve çevresinde de görülmektedir. Eski Türklerde yeni doğan çocuğu kötü

varlıklardan korumak için kurban kesilirdi(Akgün, 2007: 139-153). Günümüzde Karakoçan ilçesinde ise bu kurban, İslamiyet'in kabulü ile dini bir unsur olarak akika kurbanına dönüşmüştür.

Eski Türk toplumlarındaki doğum sonrası bebeğin göbek bağının gömülmesi uygulamasının benzerlerini, Karakoçan ilçesinde de görmek mümkündür. Türklerde bu bağ bir beze sarılır ve yırtıcı hayvanların bulup yememesi için biraz derine gömülürdü. (Türkdoğan, 1982: 42). Diğer taraftan bazı Türk boylarında göbek bağı, kurutulup bazı tahıl ürünleriyle birlikte muska şeklinde bir beze dikilir ve evin muayyen bir yerine asılırdı. Kam bu muskaya bakarak göbek bağı sahibinin geleceğine ilişkin öngörülerde bulunurdu (Kalafat, 2004: 99). Kazaklarda ve Yakut Türklerinde ise göbek bağının ziyafetler eşliğinde gömülmesi bir gelenek haline gelmiştir. Bu ziyafet buğday unundan yemek yapılarak başlar ve yemek bitiminde kadınların göbek bağını gömmesiyle sona ermektedir. (Selçuk, 2008: 156). Eski Türklerde Umay ile bağlantılı olduğuna inanılan göbek bağının farklı yerlere gömülmesi veya at yelelerine asmaları ile Karakoçan yöresinde göbek bağının evin içine, cami avlusuna, okul veya hastane bahçesine gömülmesi aynı anlayışı yansıtmaktadır. (Araz, 1995: 98).

Karakoçan yöresinde lohusalık döneminde albastı veya alkarası inanışının ve bunun zararından anne ve bebeği korumak için yapılan uygulamaların aynısı veya benzerlerini Türk topluluklarında görmek mümkündür. Türklerde al gelini, albastı, alkarısı gibi isimlerle bilinen bu ruhun, doğum yapan kadının kendisine ve bebeğine zarar verip onların ölmelerine sebebiyet verdiğiğine inanılır. Uygurlar albastı yerine “kara basma” Kazak’lar ise “kara bastı” terimlerini kullanmışlardır. Kazaklarda doğumdan sonrası kadının uzun süre baygın bir hal alması albasması olarak yorumlanmaktadır. Kazakların hikâyelerinde de yer alan kara bastı, ciğerleri söküp almakla meşhurdur (Güngör & Köylü, 2014: 83). Türk topluluklarında doğumla ilişkili bu ruhlar farklı şekillerde tasvir edilmiştir.

Kazaklar, Kırgızlar ve Başkırtlar albastıyı keçi veya tilki görünümünde tasvir etmişlerdir. Gagauzlarda ise albastı kötü ruhlara sahip bir devdir ve kırk gün boyunca bu devin zararlarından korunmak için lohusanın odasında süpürge ve mum bulundurulmalı, lohusanın yastığının altına ise makas konulmalıdır. (İnan, 1998: 259-261). Fergana Özbeklerine göre albastı, saçları dağınık ve koca karı görünümündedir. Kırgız-Kazak Türklerinde baksıların, albastıyı yakalamaya ehil kimseler olduğuna inanılmaktadır (İnan, 1986: 169). Diğer taraftan Karakoçan ve çevresinde lohusa kadının yastığına iğne batırılması veya yastığının altına bıçak konulması Geleneksel Türk dinindeki demirin kutsallığı ve koruyuculuğu ile ilgilidir. Eski Türkler demire, Kök-Temur veya Gök Demir adını vermişlerdir. Demire kutsallık atfedilmiş ve kılıç üzerine yeminler edilmiştir. Demirin mahiyetinin sert ve sivri yapısından dolayı her şeyi yaralamaktadır. Bu durum “Gök demir boş durmaz” diye atasözlerine de yansımıştır. Yakutlarda demire dinsel ve tarımsal olarak ihtiyaç duymuştur. Demir ve türevlerinden olan orak, tırpan vs. araçlar kutsal sayılmış ve bunları koruyan bir melek olduğuna inanılmıştır. Türklerde demir ile uğraşan demirciler albastıyı engellemede önemli bir konumdadır. Kazakların lohusa kadınları ve bebeklerini korumak için demir parçalarını ellerine alıp birbirlerine vurarak “Demirci geldi, demirci!” şeklinde bağırırlarmış. Bu şekilde albastının kimseye yanaşamayacağına inanılmıştır (Ögel, 2010: 68-69).

Karakoçan ve çevresinde doğum sonrası kırk günlük süre içerisinde kadının özel günlerinde olduğu gibi kabul edilerek, kırklama ritüeli yapılmadan, kutsal objelere dokunmaması, camiye gitmemesi gibi durumu İslam dini kaynaklıdır. İslam’da genel olarak kadınlar doğumdan kırk gün sonra gusül abdesti alarak arınmaktadırlar ve normal günlük ibadetlerini yerine getirebilmektedir. Lohusalık bitimi arınma ritüeli Yahudilikte de bulunmaktadır. Yahudilikte erkek çocuğu doğum yapan kadın ilk bir hafta murdardır ve

kendisine dokunanı da murdar eder. Bir haftalık süre geçtikten sonra otuz altı gün boyunca kutsal objelere dokunamaz ve havraya gidemez. Yahudi kadını kız çocuğu doğum yaptığında ise murdarlık ve diğer günler iki katına çıkmaktadır. (Tora, vayikra 12: 2-5) Diğer tarafta kırklama ritüeline benzer bir uygulama Gaguz Türklerinde de bulunmaktadır. Hristiyan olan Gagauzlarda çocuk, doğduktan kırk gün sonra vaftiz edilir (Selçuk, 2008: 163). Anadolu'nun genelinde olduğu gibi Karakoçan ve çevresinde de doğum sonrası bebeği nazardan koruma inancı ve uygulamaları birçok Türk topluluklarında da bulunmaktadır. Uygurlar nazarı engellemek için evlerine hayvan iskeleti, at nalı ve narçiçeği dalını asmak gibi pek çok uygulama yapmışlardır. Kazaklar çocukları nazardan korunmak için boyunlarına veya beşiklerine "Tumar" adı verilen muska ve nazar boncuğunu asmışlardır. (Güngör, 1992: 10).

Karakoçan ve çevresinde bebeğe isim koymak için yapılan ritüel veya küçük çaplı uygulama geçmişten günümüze birçok Türk topluluklarında görmek mümkündür. Doğumdan kırk gün sonra Kazaklar ad toyu ismiyle bir toy düzenlemişlerdir. Ziyafetlerin verildiği bu toyda, çocuğun yüzü örtülerek isim konulmaktadır. Bu isim verme esnada baba hangi işle uğraşıyorsa ve o an elinde ne varsa çocuğa onun ismini verebilirdi. (Güngör, 1992: 7). Kırgızistan' da ise ölen birinin adını çocuğa koymak hoş karşılanmamıştır. Eğer isim konulacak ise ölenin kırkının çıkması beklenmektedir. (Kalafat, 2004: 54). Karakoçan yöresinde çocuğa isim verilirken kulağına ezan-kamet okunmasında İslam dininin etkisi bulunmaktadır. Hz. Peygamber'in; "Sizler kıyamet günü isimlerinizle ve babalarınızın isimleriyle çağrılacaksınız. Öyleyse isimlerinizi güzel yapın (Ebu Davud, Edeb 69)" hadisi gereği yöre halkının çocuklarına genel olarak İslami isimleri verilmesi İslam dininin bu alandaki bir başka etkisidir.

Sonuç

Anadolu genelinde yaygın olan ve günümüzde de varlığını devam ettiren doğumla ilgili inanış ve uygulamaların birçoğu Karakoçan ve çevresinde de bulunmaktadır. Günümüzde ilçede yeterli sağlık kurumlarının bulunmasına, halkın ekonomik gelirinin ve eğitim seviyesinin yüksek olmasına rağmen, doğumla ilgili inanış ve uygulamaların ilçe genelinde canlı bir şekilde varlığını devam ettiği görülmektedir. Bu inanış ve uygulamaların özellikle kısırlığı giderme, bir takım sakınmalar, aşerme, albaştı-alkarası, nazar, göbek bağının gömülmesi ve ad koymada yoğunlaştığı gözlemlenmektedir. Bu inanış ve uygulamaların birçoğu ise geleneksel Türk dinine ait olan “atalar kültü”, “kamlık”, “iye”, “yer-sup inancı” ve izlerini taşımaktadır. Diğer taraftan ilçe genelindeki “okunmuş su içilmesi”, “dua, sure, ezan ve kamet okunması” ve akika kurbanı” inanış ve uygulamalarda ise İslam dininin etkisi görülmektedir.

Kaynakça

- Acıpayamlı, O. (1962). İPTİDAİLERDE ÖLÜ GÖMME İLE İLGİLİ BAZI PRATİKLER VE İZAHLARI. *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih-Coğrafya Fakültesi Dergisi*, 20(3-4), 245-254.
- Araz, R. (1995). *Harput'ta eski Türk inançları ve halk hekimliği* (Vol. 108). Atatürk Kültür Dil ve Tarih Yüksek Kurumu.
- Boratav, P. N. (1973). 100 soruda Türk folkloru: inanışlar, töre ve törenler, oyunlar. (No Title).
- Ergin, M. (1969). Dede Korkut Kitabı. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- Günay, Ü., & Güngör, H. (1998). Türk Din Tarihi. İstanbul: Laçın Yayınları.
- Güngör, H. (1992). Kayseri'de Yaşayan Uygur ve Kazak Türklerinin Bazı Âdet ve İnanışları. *Milli Folklor*, 2(14), 7-11.

- Güngör, H. (1998). Türk Bodun Bilimi Araştırmaları. Kayseri.
- Güngör, H., & Köylü, B. (2017). *Türk halk inanışları üzerine notlar*. Kimlik Yayınları.
- İnan, A. (1976). Eski Türk Dini Tarihi. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi.
- İnan, A. (1986). Tarihte ve Bugün Şamanizm. Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- İnan, A. (1998). Makaleler ve İncelemeler. Ankara: Türk Tarih Kurumu.
- İnan, A. (1998). Ateş ve Sağdıç Kelimesinin Anlamı. Makaleler ve İncelemeler. Ankara.
- Jumabaev, M. (2006). *Kırgız gelenek ve inanışlarında dini ritüeller* (Master's thesis, Sosyal Bilimler Enstitüsü).
- Kalafat, Y. (2002). Sivas Yöresi Örnekleri ile Türk Halk İnançlarında Aşermek/Yeriklemek. *Türklük Bilimi Araştırmaları*, (10).
- Kalafat, Y. (2004). *Altaylar'dan-Anadolu'ya Kamizm-Şamanizm: sosyal antropoloji araştırmaları*. Yeditepe.
- Kalafat, Y. (1995). Doğu Anadolu'da eski Türk inancının izleri. *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Yayınları, Ankara*.
- Kılıç, S. (2017). Faldan Tedaviye: Irk Atma Ocağı (Takmak Köyü-Galip Yıldırım Örneği), *International Journal of Social Science*, 64, 147-158.
- Moşe Farsi. (2009). Tora ve Aftara 3. Kitap Vayikra. İstanbul: Gözlem Yayıncılık.
- Ögel, B. (2010). Türk Mitolojisi (Cilt 1). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Örnek, S. V. (2000). Türk Halk Bilimi. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Polat, K. (2005). Beşikten mezara Kırgız Türklerinde gelenek ve inanışlar. *Dini Araştırmalar*, 8(22).
- Polat, K. (2019). Beşikten Mezara Kırgız Türkleri. Ankara: Berikan Yayınevi.
- Radloff, W. (1893). Türklük ve Şamanlık. (A.Temir, T. Andaç, & N. Uğurlu, Çev.) İstanbul: Örgün Yayınevi.

- Selçuk, A. (2008). Ağaçeri Türkmenleri Tahtacılar. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları.
- Selçuk, A. (2008). Tahtacılar. İstanbul: IQ Kültür Sanat Yayınları
- Türkdoğan, O. (1982). Doğu Anadolu'da Ana-Çocuk Bakımı İle İlgili Kültür Kalıpları. II. Milletlerarası Türk Folklor Bildirileri. Ankara.
- Yalçın, H., & Koçak, N. (2013). Gebelikle ilgili geleneksel inanç ve uygulamalar ve Karaman örneği. *Kent Akademisi*, 6(13), 18-34.

KAYNAK KİŞİLER

- K.K.:1,Y. A., 70, Ev Hanımı, İlkokul mezunu, Karakoçan/Yayladere köyü
- K.K: 2, M. A. B., 65, İmam, İmam Hatip Lisesi mezunu, Karakoçan/Tekardıç köyü
- K.K: 3, M. B., 50, İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 4, Ş. K., 80 Yaşında, Okur-Yazar, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 5, S. Ç., 40 Yaşında, İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 6, A. Ç., 50, Yaşında İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 7, N. E., 51 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 8, S. Ç., 60 Yaşında, İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 9, S. D., 65, Yaşında İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 10, A. D., 40 Yaşında, Lise mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 11, S. E., 75 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 12, Z. G., 40 Yaşında, Lise mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 13, G. G., 70 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 14, P. A., 60 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 14, A. A., 60 Yaşında, İlkokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 16, G. E., 44 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.
- K.K: 17, K. A., 71 Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 18, H. İ., 50 Yaşında, Ortaokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 19, N. K., 67 Yaşında, Yüksekokul mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 20, R. K., 50 Yaşında, Lise mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 21, Y. Ç., 50, Yaşında, Okur-yazar değil, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 21, F. Y., 60 Yaşında, Okur-yazar, İkamet yeri: Karakoçan.

K.K: 23, S. Ç., 40 Yaşında, Lise mezunu, İkamet yeri: Karakoçan.

Makale Gönderim Tarihi: 02.06.2025

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2025

Araştırma Makalesi

İbn Sina'da Kipli Önergeler

Mehmet Şefik Arslan¹

Hamdi Onay²

Öz

Aristoteles'in kurduğu mantıkî bina, o denli güçlü ve sağlamdı ki kendisinden sonra asırlar boyunca filozoflar tarafından her yönüyle mükemmel olarak biliniyordu. Öyle ki yüzyıllarca bu alanda hâkimiyet kurmuş ve neredeyse değişikliğe uğramadan filozofların düşünce sistemine yön veren tek mantık sistemiydi. İslam Felsefesinin yapı taşlarından olan İbn Sina, Aristoteles'in mantık ilminin tedvin yöntemi üzerine yenilikler getiren ilk filozoftur. O, farklı açılardan Aristo mantığının tümünde değişiklikler ve yenilikler yapan bir isimdir. Bu makalede İbn Sina'nın Aristoteles mantığına önermelerin ciheti üzerine yaptığı yenilikler incelenecektir. İbn Sina, mantıkçılar arasında zaruri,

Atıf/Reference: Mehmet Şefik Arslan-Hamdi Onay, "İbn Sina'da Kipli Önergeler", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.10, Haziran-2025.

¹ Öğr. Görevlisi, Hakkari Üniversitesi, msefikarslan@hakkari.edu.tr Orcid No: 0000-0002-0927-4222

² Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr Orcid Id: 0000-0002-0867-278x

mümkün ve mümteni diye meşhur olan önermelerin üç cihetini, değişik şekillere taksim etmiş ve bir ilk olarak cihetler arasında özel bir insicamla yeni bir düzen ortaya çıkarmıştır. Öyle ki, basit kipli önermelerin sayısı ona ve bileşik kipli önermelerin sayısı yediye kadar çıkmıştır. Bu değişiklik ve yenilik kendisinden sonra gelen mantıkçıların da kabulüne mazhar olmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kipli/Modal önerme, Muveccihât, Zaruret, İmkân, İmtina.

Modal Propositions in İbn Sina

Abstract

Aristotle's logical structure was so strong and solid that it was shown to be perfect in every way by philosophers for centuries after him. In fact, it was the only logical system that dominated this field for centuries and guided the thought system of philosophers almost without changing. İbn Sina, one of the building blocks of Islamic philosophy, is one of the first philosophers to bring innovations to Aristotle's method of codification of logic. He is a name that made changes and innovations in the whole of Aristotelian logic from different perspectives. In this article, İbn Sina's innovations on propositions in Aristotle's logic will be examined. İbn Sina divided the three aspects of propositions, which are famous among logicians as necessary, possible and impossible, into different forms and, for the first time, created a new order with a special consistency between the aspects. So much so that the number of simple modal propositions reached ten and the number of compound modal propositions reached seven. This change and innovation were also accepted by the logicians who came after him.

Key Words: Modal proposition, directions, Necessity, Possibility, Absence.

Giriş

İbn Sina'nın (980-1037) mantık düşüncesi, sadece Aristotelesçi sistemin İslam dünyasındaki gelişimini belirlemekle kalmamış, aynı zamanda klasik mantığın özgün bir yorumu ve sistemleştirilmesi açısından da kalıcı katkılar sunmuştur. Bu çalışma, İbn Sina'nın kipli önermeler teorisini mantıkî ve ontolojik arka planıyla birlikte inceleyerek hem teorik çerçeveyi hem de bu çerçevenin kullanıldığı akıl yürütme biçimlerini değerlendirmeyi amaçlamaktadır.

Aristoteles'ten (MÖ. 384-322) önce, diğer beşerî ilimler gibi mantık ilmi de dağınık ve mücmeldi. Aristoteles nazarî mantığı tanzim edip sınıflandıran ve sistemleştiren ilk kişidir. Aristoteles'ten sonra İbn Sina ondan devraldığı bu mirası dönüştürmesi sebebiyle mantık ilminin ikinci müellifi olarak sayılabilir. İbn Sina, düşünme gücü ve akli ilimlerde eşsiz bir mütefekkir olarak nitelendirilebilir. Zira o hem beşerî ilimlerde hem de nazarî düşüncede kendisinden sonraki düşünürleri derinden etkilemiş bir filozoftur. İbn Sina'nın Aristoteles mantığını sadece düzenlemediği, aynı zamanda ontolojik ve epistemolojik öncüllerle zenginleştirdiği söylenebilir.³

İbn Sina, Aristoteles mantığında, bazı konuların yerini değiştirerek, bazı konuları çıkararak ve bazı yeni konular ekleyerek köklü bir değişiklik yapmıştır.

3 Örneğin, "burhan" (kesin delil) teorisinin epistemik statüsü veya kıyasla bilgi elde etme süreçlerine yaklaşımı gibi konular, mantığın felsefî arka planına dair tartışmaları zenginleştirmektedir.

Yerini değiştirdiği konulara örnek olarak, dokuz bölüm olan mantığı, **tasavvurat** (kavramlar) ve **tasdıkāt** (nermeler) diye iki bölüme indirmesi, İbn Sina'nın mantık yapısında temel ikiliği oluşturur. Bu taksime göre mantığın bütün konularını yeniden düzenleyip ona yeni bir format kazandırmıştır.

Mantık ilminden çıkardığı bazı konulara gelince “**kategoriler**” konusu örnek olarak verilebilir. Nitekim kategorilerin yerinin felsefe olduğunu belirterek mantık konuları arasından çıkar mıştır.⁴ Aynı şekilde şiir, hitabe ve cedel hakkındaki tafsilatı da mantığın içeriği ve hedeflerinden uzak olduğu için çıkar mıştır. Kendisinden sonraki mantıkçılar da onun üslubunu benimseyerek bu konular hakkında tafsilata girmeden mücmel olarak bahsetmişlerdir. Eklediği konulara örnek olarak da birçok konu gösterilebilir. Ancak burada “mantığın en zor ve karmaşık konusu olarak kabul edilen”⁵ kipli/modal önermeler (muveccihāt) konusu üzerinde durulacaktır.

İbn Sina'nın mantık ilmine katkıları oldukça önemlidir. Tasavvurat-tasdıkāt ayrımı, kategorileri mantık dışına çıkarması ve kipli önermeler (muveccihāt) konusunu eklemesi gibi yapısal değişiklikler, onun sistem kurucu bir filozof olduğunu göstermektedir. Özellikle kipli/modal önermeler vurgusu, modern mantık-felsefe ilişkisi bakımından verimli tartışmalara kapı aralayabilir.

Bu bağlamda, İbn Sina'nın mantığa yaklaşımı yalnızca teknik bir düzenleme değil, aynı zamanda mantığın felsefī mahiyetine dair derin bir yeniden inşa teşebbüsüdür. O, mantığı sırf şekli kurallar bütünü olarak değil, bilginin imkânı, kaynağı ve kesinliğini araştıran bir disiplin olarak kavramıştır. Bu yönüyle onun mantık anlayışı, epistemoloji ile ontoloji arasında kurduğu

4 Filozofların kategorileri mantık konuları içerisinde ele almaları, mantığı sadece alet ilmi olarak değil, aynı zamanda varlıkla ilişkili düşünme biçimi olarak görmeleriyle ilişkilendirilebilir.

5 Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, 2. Bs (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), s. 98.

köprü sayesinde klasik mantık geleneğini metafizik zeminle bütünleştiren özgün bir yapıya dönüşmüştür. Özellikle kıyasın bilgi üretmedeki rolüne dair değerlendirmeleri, burhanın doğruluk yapısını çözümleme biçimi ve öncüllerin ontolojik statüsüne yüklediği anlam, mantığın yalnızca aklî bir araç olmayıp varlığın anlaşılmasında temel bir işlev üstlendiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede İbn Sina'nın sisteminde mantık, yalnızca düşünmenin şekli değil, aynı zamanda düşüncenin hakikate yöneliş tarzıdır. Onun bu yaklaşımı, sonraki İslam filozofları üzerinde olduğu kadar, Latin skolastik geleneği üzerinde de kalıcı etkiler bırakmıştır.

Kipli Önermenin Tanımı

Mantığın diğer konuları gibi kipli önermeler konusunu da ilk defa dile getiren Aristoteles, zaruri, mutlak ve mümkün diye üç çeşit kip ve cihetin olduğunu beyan etmiştir.⁶ Elbette modal önermelerden ilk defa bahseden Aristoteles olmasına rağmen “mod” ve “modal” kelimelerini ilk defa kullananın Boethius (480-525) olduğu kabul edilmektedir.⁷ Farabi (870-950) de Aristoteles'e uyarak bu üç çeşit kipten birincil kipler olarak bahsetmektedir.⁸ Farabi'ye göre, önermenin cüzleri olarak alınan bazı lafızlara kip (cihet) denir. Kip, önermede yükleme eklenen ve yüklemün özneye nispetini belirleyen lafzi bir unsurdur. Yani kip, yüklemün özneye olan nispet ve bağlantısının derecesini gösteren önermenin anlamını tayin eden semantik bir kayıt gibi düşünülebilir. Bu anlamda önermenin yüklemine bitişen ve yüklemün özne için var oluş

6 Aristoteles, *Organon 3 Birinci Analitikler*, çev. Hamdi Ragıp Atademir, 1. Bs (İstanbul: MEB Yayınları, 1996), s. 5, 25.

7 İbrahim Emiroğlu - Hülya Altunay, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.), s. 193.

8 Bkz. Ferruh Özpilavcı, *Farabi'nin Önerme Anlayışı*, 1. Bs (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018), s. 274-275.

keyfiyetine delalet eden lafıza denir.⁹ Onlar mümkün zorunlu, muhtemel, imkânsız, vacip, çirkin, güzel, gerekli, vs. olabilir. İki cüzden müteşekkil bir önerme “Ali’nin konuşması lazımdır”, “Ali’nin yürümesi mümkündür”, “Ay’ın tutulması zorunludur” şeklinde olur. Bu durumda yüklemın özne ile ilişkisini belirleyen bütün lafızlar birer kiptir.¹⁰ Yani kip yüklemın özneye olan nispet ve bağlantısının derecesini göstermek için önermenin üç elemanına eklenen dördüncü bir lafızdır.¹¹

İbn Sina ise mutlak önermelerin kipli olmadığını aksine basit önermelerden olduğunu belirtmektedir. Ona göre kip, “varlığının gerekliliğine delalet eden **vacip** (zorunlu), yokluğunun gerekliliğine delalet eden **mümteni** (imkânsız), varlığının ve yokluğunun gerekli olmamasına delalet eden **mümkün**”, anlamlarından birine delalet eden ve onu açıklayan bir lafızdır.¹² Bu üç cihet için genelde mantık kitaplarının çoğunda verilen örnek şudur: “Ateşin sıcak olması zorunlu, soğuk olması imkânsız ve sönmesi de mümkündür.”¹³

Kipli önermelerde özne ile yüklemın ilişkisi, keyfiyet belirten belli bir kayıtle kayıtlanır ve önermenin doğruluğu o kaydın doğruluğuna bağlı olur. Bu durumda kipli önerme, basit önerme üzerine verilen ikinci bir hükümden meydana gelir. Yani kipli önerme iki hükmü ihtiva eden karmaşık bir önerme

9 Ebu Nasr Muhammed Farabi, *Şerhu’l- İbare (el-Mantikiyyat li’l- Farabi)*, ed. Muhammed Taki Danışpejuh, 1. Bs (Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1309Hş), c. 2 s. 163-175.

10 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, s. 99; Ayrıca bkz. Özpilavcı, *Farabi’nin Önerme Anlayışı*, s. 271

11 Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, s. 99.

12 Bkz. Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *eş-Şifâ (Mantık)* (Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1404Hk.), c. 1 s. 113 (el-İbâre bölümü, 3. Fen, 2. Makale, 4. Fasil); Fahreddin er-Razî, *Şerhu’l- İşârat ve’t- Tenbîhat (İbn Sîna)*, 1. Bs (Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384Hş.), c. 1 s. 177; Hasan Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, 6. Bs (Tahran: Suruş, 1388Hş.), c. 2 s. 339-340 (4. Nehc, 1. Fasil); Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *en-Necât mine’l- Ğark fi Bahri’d- Dalalât*, ed. Muhammed Taki Danışpejuh, 2. Bs (Tahran: İntişarat-i Danışgah-i Tahran, 1379Hş.), s. 25-26, 29; Hüseyin bin Abdullah İbn Sîna, *Mantık-i Danışname-i Alaî*, ed. Muhammed Muîn - Seyyid Muhammed Mişkat, 2. Bs (Hemedan: İntişarat-i Danışgah-i Ebu Ali Sîna, 1383Hş.), s. 43-44.

13 Necati Öner, *Klasik Mantık*, 5. Bs (Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986M.), s. 83.

olur. O halde kipli önermeye “hüküm üzerine verilmiş hükümdür” demek de mümkündür.¹⁴ Örneğin “İnsan zorunlu olarak hayvandır” kipli önermesinde “İnsan hayvandır” hükmü üzerine “zorunludur” hükmü verilmiştir.

İbn Sina’nın kipleri ontolojik gereklilik düzeyinde (vacip, mümteni, mümkün) ele alması, sadece mantıksal değil aynı zamanda varlık düzleminde bir tasnif yaptığını göstermektedir. Bu, onun mantığı salt formel bir alet değil, varlıkla doğrudan ilişkili bir düşünme tarzı olarak gördüğünü göstermektedir. “Kipli önerme, hüküm üzerine verilen hükümdür” şeklindeki tarif, klasik mantıkta önemli bir meseledir. Özellikle “karmaşık önerme” yapısının altının çizilmesi, kıyas mantığında kipli önermelerin kullanımını tartışmak isteyenler için güçlü bir alan oluşturmaktadır. İbn Sina’nın kipli önermeleri sadece mantıksal doğruluk açısından değil, varlık düzeninin zorunluluk ve imkân ekseninde nasıl inşa edildiğini açıklaması, onu sadece bir mantıkçı değil, aynı zamanda ontolojik düşüncenin kurucularından biri kılmıştır. Dolayısıyla İslam düşüncesinde modal önermelerin sistematik sunumu açısından onun modal mantık anlayışı, klasik mantığın formel sınırlarını aşarak, metafizikle derin bağlar kurmuştur.

Bu çerçevede İbn Sina’nın kipli önermeler yaklaşımı, yalnızca önermelerin biçimsel yapısına değil, aynı zamanda bu yapıların varlıkla olan irtibatına dair derin bir felsefî arka plan sunmaktadır. Onun, zorunlu, imkânsız ve mümkün kiplerini yalnızca semantik değil, aynı zamanda ontolojik kategoriler olarak ele alması, modal mantığın sınırlarını klasik mantığın ötesine taşımıştır. Bu yaklaşım hem anlam teorisi hem de varlık felsefesi açısından önemlidir. Zira burada önerme yalnızca özne-yüklem ilişkisini belirlemekle kalmaz; aynı zamanda

14 Öner, *Klasik Mantık*, s. 75-76; Ayrıca bkz. Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, s. 101; Emiroğlu - Altunay, *Örnekleleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 194.

hakikat düzeyindeki bir zorunluluğu, imkânı ya da yokluğu temsil eder. Bu yönüyle İbn Sina'nın modal mantığı, yalnızca düşüncenin doğruluğunu değil, varlığın mahiyetini de aydınlatma işlevi görmektedir. O, kipli önermeler aracılığıyla mantığı varlığın zorunluluk derecelerini açıklayan bir dil hâline getirmiştir. Dolayısıyla onun modal yapıları, klasik mantığın biçimsel çerçevesinden taşarak metafiziksel bir derinlik kazanmıştır; bu da İbn Sina'yı yalnızca bir mantıkçı değil, aynı zamanda bir varlık düşünürü olarak konumlandırmaktadır. Onun bu yaklaşımı, sonraki İslam mantıkçıları üzerinde olduğu kadar, çağdaş modal mantık teorilerinin kökenlerini araştıranlar için de dikkate değer bir zemin sunmaktadır.

Kipli Önerme Çeşitleri

Kip (mod), önermede yüklemın özneyle olan ilişkisinin keyfiyetini belirleyen mantıksal bir unsurdur. Buna göre İbn Sina önermeleri mutlak (yalın/basit) ve mutlak olmayan diye taksim ettikten sonra mutlak olmayan önermeleri yani kipli önermeleri de kısımlara ayırmıştır ve bir ilk olarak cihetler arasında özel bir insicamla yeni bir düzen ortaya çıkarmıştır. Bu önermelerin terkiinden de yeni kipli önermeler elde edilebilir.

Kipli önermeler, eğer “La zaruret” veya “La devam” kayıtlarıyla mukayyed olmuşlarsa “**bileşik kipli önerme**” olurlar; aksi takdirde “**basit kipli önerme**” formunda kalırlar. Gerçekte bileşik kipli önermeler, biri olumlu (mucibe) diğeri olumsuz (sâlibe) iki basit kipli önermenin bileşimidirler.¹⁵

15 Cemşîd Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, 1. Bs (Kum: Neşr-i Bergozîde, 1384Hş.), c. 1 s. 250.

Buna göre basit kipli önermeler dört ana başlık altında toplanabilir: Zaruret, Devam, İmkân ve Fiil.¹⁶

Zaruret, kendisinde nispetin ve bağın zorunluluğuna hükmedilen önerme çeşididir.¹⁷ İbn Sina'ya göre bu tip önermeler altı çeşittir ve hepsinin ortak noktası devamlılıktır.¹⁸ **Devam**, yüklemnin özneye olumlu veya olumsuz nispetinin sürekli ve devamlı olmasıdır ve iki çeşittir.¹⁹ **İmkân**, bir şeyin kendi özünde varlığı ve yokluğunun eşit olması durumu olup, imkân-ı âm ve imkân-ı hâs olmak üzere ikiye ayrılır.²⁰ **Fiil** ise olumlu ya da olumsuz nispetin bil-fiil gerçekleşmesidir.²¹ Bunlardan toplamda on adet basit kipli önerme oluşur:

1-**Zaruriye-i ezeliye**, hamlin kendisinde ezeli ve ebedi devamlılığı olan önerme çeşididir;²² "Allah'ı Teâlâ zorunlu olarak vardır" örneğindeki gibi.

2-**Zaruriye-i zatiye**, yüklemnin özneye sübutu veya yüklemnin öznenin selbi mutlak olarak değil de öznenin zatının varlığının devamıyla meşrut ve ona bağlı olan önerme türüdür.²³ Örneğin, "Her insan -mevcut oldukça- zorunlu olarak hayvan-ı natıktır". Bu tür önermeler zatın zata veya zatî şeylerin ve zatın

16 Bkz. er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180-181; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341-342 (4. Nehc, 2. Fasil). İbn Sîna, kısımlandırma İmtina/İmkânsızlık kipine pek değinmemiştir. Zira imkânsızlık da bir nevi zarûrettir; yani yokluğun zarûretidir (İbn Sîna, *eş-Şifâ (Mantık)*, c. 1 s. 117 [el-İbâre bölümü, 3. Fen 2. Makale 4. Fasil]).

17 Bkz. Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 241.

18 İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 35.

19 Bkz. Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 345 (4. Nehc, 2. Fasil şerhi).

20 Bkz. Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 345 (4. Nehc, 2. Fasil şerhi); Emiroğlu- Altunay, *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*, s. 157.

21 Bkz. Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 345 (4. Nehc, 2. Fasil şerhi); Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, s. 110.

22 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341 (4. Nehc, 2. Fasil); İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 35.

23 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180 ; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341; İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 35.

gereklerinin zata hamliyle gerçekleşirler.

3-Meşruta-i amme (Zaruriye-i vasfiyye) türü önermede, yüklemnin özneye nispetinin zarureti ne mutlaklıdır ne de öznenin zatının varlığıyla meşruttur; bilakis öznenin unvanının vasfının öznenin zatı için sübutuna bağlıdır.²⁴ Mesela, “Her kâtibin yazarken zorunlu olarak parmakları hareket eder”.

4-Zaruriye bi şart-i mahmul, yüklemnin özneye sübutunun zarureti yüklemnin varlığı şartına bağlı olan önermedir. Bu tür önermelerde önermenin yüklemi gerçekte öznenin bir cüzüdür.²⁵ Örneğin, “Meyveli ağaç zorunlu olarak meyve verir”.

5-Vaktiye-i mutlaka, yüklemnin özneye belirli bir vakitte sabit olduğu önerme çeşididir.²⁶ Örneğin, “Ay, küsuf vaktinde zorunlu olarak tutulur”.

6-Müntezire-i mutlaka ise, yüklemnin özneye belirsiz bir vakitte sabit olduğu önerme çeşididir.²⁷ Örneğin, “Her insan, herhangi bir vakitte zorunlu olarak nefes alıp verir”.

7-Daimîye-i mutlaka (Devam-ı zatî), öznenin fertleri mevcut olduğu müddetçe yüklemnin özneye yüklenmesinin devamı ile hükmolunan önermelerdir.²⁸ “Her insan mevcut olduğu sürece devamlı olarak hayvandır” önermesi gibi.

24 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341; İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 35.

25 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341; İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 36.

26 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341; İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 36.

27 er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 180; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341 ; İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 36.

28 Bkz. er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 181; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341, 359-360 (4. Nehc, 2. ve 5. Fasil).

8- **Örfiye-i amme** (Devam-ı vasfî), öznenin vasfı, devamlı olduğu müddetçe yüklemün özneye yüklenmesinin devamı ile hükmolunan önermelerdir.²⁹ “Her yazıcı yazdığı müddetçe devamlı olarak parmakları hareket eder” önermesinde olduğu gibi.

9-**Mümküne-i amme** (İmkân), yüklemün özneye yüklenmesinin imkânı ile yani o nispetin muhalif yönden zorunluluğunun imkânsız kılınmasıyla hükmolunan önermelerdir.³⁰ Örneğin, “Her ateş bil-imkân sıcaktır”, “Hiçbir ateş bil-imkân soğuk değildir” gibi.

10-**Mutlaka-i amme**/Vucûdiyye (Fiil), önermedeki nispetin geçmiş, şimdiki veya gelecek zamanda hareket ve tahakkukuna hükmedilen önermedir.³¹ Mesela, “Her insan bil-fiil nefes alıp verir”.

Bu on basit kipli önerme türü “**La zaruret-i zatî**, **La zaruret-i vasfî**, **La devam-ı zatî** ve **La devam-ı vasfî**” kayıtlarından biriyle mukayyed edilirse, toplamda kırk çeşit bileşik kipli önerme hâsıl olur. Zira örneklerden de görüleceği üzere bileşik kipli önermeler, biri olumlu (mucibe) diğeri olumsuz (salibe) iki basit kipli önermenin bileşimidirler.³² Yalnız mantıkta bunlardan yedi tanesi öneme sahiptir. Yani teorik olarak kırk tür bileşik kipli önerme mümkündür; ancak bunların yalnızca yedisi mantıksal bakımdan anlamlı ve

29 Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 359-360 (4. Nehc, 5. Fasil).

30 İmkân'ın kısımları için bkz. er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 190-196; Hacı Nasîruddin et-Tûsî, *Şerhu'l İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, 1. Bs (Kum: Neşru'l- Belağa, 1375Hş.), c. 1 s. 151-157; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 348-356 (4. Nehc, 3. Fasil şerhi); İbn Sîna, *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*, s. 30-34.

31 Bkz. er-Razî, *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*, c. 1 s. 181; Melikşahî, *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*, c. 2 s. 341 (4. Nehc, 2. Fasil). İbn Sîna bu tür önermeleri “Mutlaka” ve “Vucûdiyye” diye isimlendirmiş ve iki manaya geldiğini belirtmiştir: Herhangi bir cihete teveccüh edilmeden sadece nispetin tahakkukuna hükmedilirse, Aristoteles'in de belirttiği “Mutlak” olur ve basit önerme olur. Ama nispetin eylem bulduğuna hükmedilirse kipli önerme olur. (Bkz. et-Tusi, *Şerhu'l İşârat ve't- Tenbihât (İbn Sînâ)*, c. 1 s 149).

32 Bileşik kipli önermelerde, birinci basit önerme ikinci basit önermeyle kemiyette (küllî ve cüz'î) mutabık, keyfiyette ise (mucibe ve salibe) muhaliftir.

işlevseldir. Ve onlar da şunlardan ibarettir:

1-**Meşruta-i hasse**, La devam-ı zatî ile kayıtlanan meşruta-i ammedir.³³

Örnek: “Her kâtip yazarken zorunlu olarak parmakları hareket eder, ancak bu zatî olarak devamlı değildir”

2-**Örfiye-i hasse**, La devam-ı zatî ile kayıtlanan örfiye-i ammedir.³⁴ Örnek:

“Her kâtip yazarken devamlı olarak parmakları hareket eder, ancak bu zatî olarak devamlı değildir.”

3-**Vaktiye-i la daime**, La devam-ı zatî ile kayıtlanan Vaktiye-i

mutlakadır.³⁵ Örnek: “Ay küsuf vaktinde zorunlu olarak tutulur, ancak bu zatî olarak devamlı değildir.”

4-**Müntehire-i la daime**, La devam-ı zatî ile kayıtlanan müntehire-i

mutlakadır.³⁶ Örnek: “Ay herhangi bir vakitte zorunlu olarak tutulur, ancak bu zatî olarak devamlı değildir.”

5-**Vucûdiyye-i la daime**, La devam-ı zatî ile kayıtlanan mutlaka-i

ammedir.³⁷ Örnek: “Ay bil-fiil olarak tutulur ancak bu zatî olarak devamlı değildir.”

6-**Vucûdiyye-i la zaruriye**, La zaruret-i zatî ile kayıtlanan mutlaka-i

ammedir.³⁸ Örnek: “Her insan bil-fiil teneffüs edicidir ancak bu zatî olarak zorunlu değildir.”

7-**Mümküne-i hasse**, La zaruret-i zatî ile kayıtlanan mümküne-i

33 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 252.

34 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 253.

35 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 256.

36 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 256.

37 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 255.

38 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 254.

ammedir.³⁹ Örnek: “Her insan bil-imbân teneffüs edicidir ancak bu zatî olarak zorunlu değildir.”⁴⁰

Görüldüğü üzere, İbn Sina’nın kipli önermeler sisteminde metafizik merkezî bir rol oynamaktadır. Örneğin Zaruret-i zatiye türü önerme yalnızca mantıksal olarak değil, ontolojik olarak da zorunludur; çünkü özne yüklemi zorunlu kılmaktadır. Bu açıdan bakıldığında Vâcibu’l-vucûd kavramı, zaruretin metafizik temellendirmesinde bir mihenk taşıdır. Tanrı hakkında söylenen her kipli önerme, onun zatî zarureti bağlamında değerlendirilmelidir. İbn Sina’nın kipli önermeler teorisi, klasik mantığın yalnızca biçimsel yapısıyla sınırlı olmayan, aynı zamanda metafizik bir zemin üzerine kurulu bütüncül bir sistem sunmaktadır. Özellikle zaruretin türlerine ilişkin detaylı ayrımlar ve bileşik kipli önermeler analizinde cihetlerin dikkate alınması, onun modal mantık açısından özgün katkılarını göstermektedir. Bu sistem, yalnızca tarihî öneminden dolayı değil, çağdaş modal mantıkla karşılaştırmalı analizlerde de dikkate alınmaya değerdir.

Sonuç

İbn Sina, İslam düşünce tarihinde yalnızca bir filozof ya da tabip değil, aynı zamanda mantığın en girift meselelerine nüfuz etmiş bir mütefekkir olarak temayüz etmiştir. Onun mantık ilminde gerçekleştirdiği derinlemesine analizler, özellikle modalite/muveccihât sahasında sergilediği kavramsal netlik ve sistematik ayrımlar hem kendi dönemindeki hem de sonraki yüzyıllardaki mantıkçılar için ufuk açıcı olmuştur. Aristotelesçi mirası kendi metafizik ve epistemolojik ilkeleri doğrultusunda yeniden yorumlayan İbn Sina, özellikle

39 Saidî Semîromî, *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*, c. 1 s. 256.

40 Bileşik kipli önermeler için ayrıca bkz. Öner, *Klasik Mantık*, s. 87-88; Ayrıca kipli önermeler konusunda detaylı bilgi için bkz. Nazım Hasırcı, *Son Dönem Osmanlı’da Kipli Mantık*, 1. Bs (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.).

kipli önermelere dair yaptığı detaylı ayrımlar ve analizleriyle, mantığın sınırlarını genişletmiş ve onu daha evrensel bir düşünme yöntemi haline getirmiştir.

İbn Sina, mantık tarihinde yalnızca Aristotelesçi mirası aktaran bir figür değil, aynı zamanda bu mirası derinleştirerek özgün yorumlara kavuşturan kurucu bir düşünür olmuştur. Onun özellikle kipli önermeler ve kıyaslarla ilgili geliştirdiği sistem, sadece klasik mantığın değil, modal mantığın da temellerini güçlendiren önemli bir katkı olarak değerlendirilmelidir. İbn Sina, modaliteleri sadece dilsel ve lafzî kipler olarak değil, varlıkla doğrudan ilişkili ontolojik kipler olarak ele almış; bu yaklaşımla hem önermelere hem de kıyaslara modal içerikler kazandırmıştır.

Bu çalışmada görüldüğü üzere, İbn Sina'nın kipli önermeler teorisi, yalnızca önerme düzeyinde kalmamakta; önermelerin ve kıyasların yapısını, geçerlilik koşullarını ve sonuçların modal statüsünü doğrudan etkilemektedir. Onun geliştirdiği kipli önermeler teorisi, modern modal mantıkla yapılacak karşılaştırmalar açısından da zengin bir malzeme sunmaktadır. İbn Sina'nın bu bağlamda gerçekleştirdiği ayrımlar; örneğin, kiplerin yüklemle mi tüm önermeyle mi irtibatlı olduğu sorusu, kiplerin zamanla ilişkisi ve mantıksal geçişlilikleri gibi meselelerde gösterdiği tutarlılık, onun mantık düşüncesindeki derinliğini açıkça ortaya koymaktadır.

Bu çalışma, İbn Sina'nın modaliteye dair özgün kavramsallaştırmalarını sistematik biçimde incelemeyi amaçlamakta olup, mantık tarihi açısından göz ardı edilmemesi gereken bu katkıların hem klasik hem de çağdaş mantık yaklaşımları bağlamında yeniden değerlendirilmesine vesile olmayı hedeflemektedir. Bu sebeple çalışmada, İbn Sina'nın modal mantığa dair geliştirdiği özgün sistemin temel ilkeleri ele alınmış; onun kipli önermeler

teorisini nasıl yapılandırdığı, cihetlerin birbirleriyle olan ilişkileri ve mantikî geçerliliğe olan katkıları özetle ortaya konulmuştur. Hiç kuşkusuz, burada özetlenen görüşler, İbn Sina'nın mantık sistemi içindeki modal yapıların tamamını kuşatmamaktadır; ancak bu çerçevede yapılan analizlerin, ileride gerçekleştirilecek daha kapsamlı araştırmalara teorik bir zemin teşkil etmesi ümit edilmektedir. Her ne kadar bu alan, İbn Sina düşüncesinin yalnızca bir yönünü oluştursa da mantık tarihi açısından taşıdığı önem göz önüne alındığında, ayrıca mantığın en zor ve karmaşık konusu olması hasebiyle, daha geniş çaplı ve derinlemesine araştırmaların konusu olmaya hâlâ fazlasıyla değerlidir. Bu bağlamda, burada yapılan tahlillerin, mantığın en zor konusu olan muveccihât/modalite üzerine hem klasik mantık geleneğiyle hem de çağdaş modal mantıkla mukayeseli çalışmalara zemin hazırlaması ümit edilmektedir.

Kaynakça

- Aristoteles. *Organon 3 Birinci Analitikler*. Çev. Hamdi Ragıp Atademir. 1. Bs. İstanbul: MEB Yayınları, 1996.
- Emiroğlu, İbrahim - Altunya, Hülya. *Örnekleriyle Mantık Sözlüğü*. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.
- Farabi, Ebu Nasr Muhammed. *Şerhu'l- İbare (el-Mantikiyyat li'l- Farabi)*. Ed. Muhammed Taki Danişpejuh, 1. Bs. Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1309Hş.
- Hasırcı, Nazım. *Klasik Mantık El Kitabı*. 2. Bs. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Hasırcı, Nazım. *Son Dönem Osmanlı'da Kipli Mantık*. 1. Bs. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *en-Necât mine'l- Ğark fî Bahri'd- Dalalât*. Ed. Muhammed Taki Danişpejuh. 2. Bs. Tahran: İntişarat-i Danişgah-i Tahran, 1379Hş.

İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *eş-Şifâ (Mantık)*. 3 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah Maraşî, 1404Hk.

İbn Sîna, Hüseyin bin Abdullah. *Mantık-i Danişname-i Alaî*. Ed. Muhammed Muîn - Seyyid Muhammed Mişkat. 2. Bs. Hemedan: İntişarat-i Danişgah-i Ebu Ali Sîna, 1383Hş.

Melikşahî, Hasan. *Tercume ve Şerh-i İşârat ve Tenbîhat-i İbn Sîna*. 6. Bs, 2 Cilt. Tahran: Suruş, 1388Hş.

Öner, Necati. *Klasik Mantık*. 5. Bs. Ankara: Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yayınları, 1986.

Özpilavcı, Ferruh. *Farabi'nin Önerme Anlayışı*. 1. Bs. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2018.

Razî, Fahreddin er-. *Şerhu'l- İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*. 1. Bs, 2 Cilt. Tahran: Encümen-i Asar ve Mefahir-i Ferhengî, 1384Hş.

Saidî Semîromî, Cemşîd. *Şerh-i Mantık-i Muzaffer*. 1. Bs. Kum: Neşr-i Bergozîde, 1384Hş.

Tûsî, Hacı Nasîruddin et-. *Şerhu'l İşârat ve't- Tenbîhat (İbn Sîna)*. 1. Bs, 3 Cilt. Kum: Neşru'l- Belağa, 1375Hş.

Makale Gönderim Tarihi: 16.05.2025

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2025

Araştırma Makalesi

İlim Meclisinde Doğan Hakikat: Filozof Ebu Süleyman es-Sicistani el-Mantıki¹

Fatma Zehra ÖRS²

Emel KARAŞAHİN³

Öz

Günümüzde ve yaşadığımız coğrafyada İslam felsefesi çalışmaları oldukça hız kazanmıştır. Klasik çalışmalar İslam felsefesinin düşünsel ana motiflerini belirlemekte bize yol göstermeye devam etmektedir. İslam düşünce dünyası ilim faaliyetlerinde IX. yüzyıldan beri günümüze kadar gelişmeye de devam etmektedir. Özellikle bilindiği üzere ilim meclisleri bu düşünsel faaliyetlerin gelişmesine

Atıf/Reference: Fatma Zehra Örs-Emel Karaşahin, “İlim Meclisinde Doğan Hakikat: Filozof Ebu Süleyman es-Sicistani el-Mantıki”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.10, Haziran-2025.

¹ Bu makale Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Doç. Dr. Emel Karaşahin Danışmanlığında hazırlamış olduğum *Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantıki’nin Nefs ile İlgili Görüşleri* yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

² Doktora Öğrencisi, Fatma zehraors76@gmail.com, Orcid No: 0009-0002-0159-8748

³ Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, emelsunter7942@gmail.com, Orcid No: 0000-0003-4503-6413

oldukça büyük katkı sağlamıştır. Bu ilim meclislerin kıymetli örneklerden biri de şüphesiz filozof Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki'dir. Filozofun ilim meclislerinde çağdaşları ile yaptığı fikri tartışmaları ilim dünyamız için özgün bir metottur. Bu bağlamda ilim meclisleri bize gösteriyor ki İslam dünyasının düşünsel anlamda özgünlüğünü ve özgür düşünceye verdiği önemi kanıtlar niteliktedir. IX. ve X. Yüzyıllar bizim için önemli ilim kavşaklarıdır. Ancak bazı düşünürlerin birçoğu hala tam olarak tanınmamakta ve pek çok filozofun haklarında yeterli çalışma bulunmamaktadır. Biz de bu çalışmada bu eksikliğe cevap üretmek adına katkıda bulunmayı hedefledik. Öncelikle filozofun hayatını ele alıp ilmi faaliyetlerini gün yüzüne çıkarıp günümüz düşüncesine bir katkısı olmasını umut ediyoruz. Amacımız filozofun Antik Yunan felsefesini İslami düşüncesi ile mantık kriterlerini bir araya getirerek bunu nasıl metot haline getirdiğini incelemeye çalışacağız. Bu anlamda Sicistani'nin özellikle neden mantiki lakabı ile anıldığının da cevabını bulmuş olacağız.

Anahtar Kelimeler: İslam Felsefesi, Ebu Süleyman, El-Mantiki, Es-Sicistani.

The Truth Arising In The Science Council: Philosopher Ebu Suleyman As-Sijistani Al-Mantiki

Abstract: In contemporary times and within the geography we inhabit, studies in Islamic philosophy have gained significant momentum. Classical studies continue to guide us in identifying the intellectual motifs underlying Islamic philosophy. The intellectual endeavors of the Islamic world have evolved continuously since the 9th

century. It is well-known that councils of knowledge (majālis al-‘ilm) have made considerable contributions to the advancement of these intellectual activities. One of the most prominent examples of such councils is undoubtedly the philosopher Abu Sulayman al-Sijistani al-Mantiki. His intellectual debates with his contemporaries in these councils represent a unique methodology for the academic world. In this context, the councils of knowledge demonstrate the originality of Islamic thought and its emphasis on free intellectual inquiry. The 9th and 10th centuries are pivotal crossroads for Islamic intellectual history. However, many thinkers remain insufficiently recognized, and substantial studies on numerous philosophers are still lacking. In this study, we aim to address this gap by exploring the life and scholarly contributions of al-Sijistani, with the hope of making a meaningful addition to contemporary thought. Our primary goal is to examine how this philosopher integrated the principles of ancient Greek philosophy with Islamic thought and logical criteria, thereby developing a distinct methodological approach. In doing so, we will also uncover why al-Sijistani was referred to by the epithet "al-Mantiki" (the logician).

Keywords: Abu Sulayman, al-Mantiki, al-Sijistani, Islamic Philosophy.

Giriş

İslam felsefesi tanım olarak İslam dininin kendisini değil, oluşturduğu medeniyetin birikimini işaret etmesinden dolayı bu felsefe alanında saf bir sınırlama yapılması mümkün değildir.⁴

⁴ Hasan Hüseyin Bircan. İslam Felsefesi Tarihine Giriş, s. 24

İslam coğrafyasının genişlemesi ile birlikte Müslümanlar farklı medeniyetler ve kültürlerin taşıyıcısı haline gelirken, beraberinde bu kültürlerden gelen farklı inanış ve geleneklerin de İslam dünyasına girdiği görülmektedir. Bundan dolayı bu anlamda bazı problemlerle karşılaşmış ve İslam dininin temel değerlerinin anlaşılabilmesi için metotlara ihtiyaç duyulmuştur. Felsefe ile beraber İslam düşüncesi kendi geleneğini oluşturmaya başlamış ve devamında da kendine özgü düşünce hareketini insanın aydınlanma sürecine önemli bir katkı sağlayarak ortaya koymuştur.⁵

Şüphesiz İslam medeniyeti, Kur'an-ı Kerim ışığında ve motivasyonunda genel felsefe tarihi içinde felsefesini oluşturmuş, kritik rolleri üstlenmiş bir mirası temsil etmektedir. İslam felsefesinin şekillenmesinde kutsal kitabın motivasyonu ile beraber İslam dünyasının farklı kültür ve medeniyetle buluşması, özellikle farklı düşüncelerin çevrilmesi ile kendini yeniden okuması etkili olmuştur.⁶ İslam felsefesini genel hatlarıyla anlayabilmek için kısaca dört temel yaklaşımda incelemek mümkündür. Bunlar Tabiat, Meşşai, İşraki ve Kelam ekolleridir. Tabiyyun olarak kabul edilen tabiat felsefesi yaklaşımının temel özelliği tabiat ilimlerinden yola çıkarak felsefe yapma çabasıdır. Meşşaiyun olarak kabul edilen Meşşai yaklaşımı Aristoteles felsefesini benimseyip onun sistemini devam ettirmiştir. Kelime anlamı yürüyücülük olarak bilinir. İslam felsefesinde özel anlamıyla İslam Aristoculuğu olarak da adlandırılmaktadır. Bu akımın İslam dünyasındaki temsilcileri Kindi, Farabi, İbn Sina ve İbn Rüşd gibi büyük filozoflardır.⁷ İşrakiye olarak kabul edilen felsefi yaklaşımın öncüsü Sühreverdi El Maktül'dür. Bu akım ışığın veya güneşin doğması anlamından üretilmiş olup özel

⁵ Hasan Hüseyin Bircan. İslam Felsefesi Tarihine Giriş, s. 31

⁶ Mirpenç Akşit, (2019). İslam Felsefesinin Yapısı. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (27), 361-376.

⁷ Mehmet Bayraktar. İslam Felsefesine Giriş, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara. 2019. ss. 141-142

bir felsefenin adıdır.⁸ Kelam İslam bünyesinden çıkan bir yaklaşımdır. Nassa göre İslam dünyasının getirdiği ilkeleri düşünce ve unsurlarını anlayıp anlatmaya çalışmaktır. Bunu yaparken felsefi metodları kullanarak diğer dinleri ve sistemleri karşılaştırarak savunma yapma faaliyetidir.⁹

Meşşai felsefe geleneğinde felsefi meselelere yaklaşırken rasyonalist ve ampirist yöntemleri kullanılmıştır. Bilindiği gibi filozoflar akli esas alarak dini inancı felsefeye göre açıklamışlardır. Meşşai ekolünün en öne çıkan teorisi sudur teorisi olmuştur. Bu yaklaşımla İslam'ın yaratılış görüşüyle Yunan düşüncesindeki ezeli madde anlayışını uzlaştırmaya çalışmışlardır. İslam dünyasındaki Meşşai felsefe temsilcilerinin genel olarak faydalandıkları kaynaklar başta Aristoteles olmak üzere Eflatun ve Plotinus'un görüşleridir. Meşşai felsefesinin uzlaştırmacı yapısının haricinde bu filozofların bir geleneği oluşturmasını sağlayan ortak fikirlerini şöyle sıralayabiliriz. Bilimsel ve felsefi araştırmalarda Aristoteles mantığını kullanmış ve *Organon*'u esas alarak mantık metodunu İslam kültürüne adapte etmişlerdir. Başta metafizik olmak üzere birçok problemin aşılması için düşünürlerin birçoğu uzlaştırma çabası göstermişlerdir. Kindi ve İbn Rüşd hariç bütün Meşşai filozofları varoluş meselesinde sudur teorisini benimsemişlerdir. Sonlu ve sınırlı evren anlayışına sahiptirler. Bu filozoflara göre evrende boşluğa yer yoktur. Bu sebeple atomcu teoriyi kabul etmezler. Ruhun bedenden bağımsız bir cevher olduğunu kabul ederler. Nübüvvet anlayışının kavranması için bilgi anlayışında vahye yer vermişlerdir. Mutlulukçu ahlak anlayışını benimsemişlerdir.¹⁰

⁸ Mehmet Bayraktar, İslam Felsefesine Giriş, s. 144

⁹ Ahmet Arslan, İslam Felsefesi Üzerine, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2021, s. 190

¹⁰ Eyüp Bekir Yazıcı, İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller, Ed. Bayram Ali Çetinkaya, İslam Felsefesi El Kitabı, 2019, s: 101

Meşşai ekolünde din ve felsefe birbirinden bağımsız iki farklı gerçeklik değildir, aynı gerçekliğin farklı iki ifadesi olarak görülmektedir.¹¹ İslam felsefesinin en verimli çağının yaşandığı IX. ve X. yüzyılın felsefi ve düşünsel dünyasında karşımıza çıkan önemli şahsiyetlerden bir tanesi Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki'dir. Din ve felsefe yaklaşımı çerçevesinde cereyan eden tartışmaları kendi üslubuyla değerlendiren Sicistani, meclisinde yaratıcı ile ilgili tartışmalar dâhil olmak üzere İslam düşüncesinde zengin bir düşünsel mirasın bırakılmasında önemli katkıda bulunan bilge filozoflardan biridir.¹²

Beytül-Hikme'de yürütülen tercüme faaliyetlerinin ikinci aşaması olan tashih ve yeniden yorumlama dönemine denk gelen Sicistani, buradan aldığı felsefe anlayışını İslam dininin temel kriterleri ile bağdaştırarak son derece verimli ilmi faaliyetler yürütmüştür. Meşşai felsefenin Bağdat'taki temsilcilerinden biri olan Ebu Süleyman Es-Sicistani mantık alanındaki üstün çalışmalarından dolayı "El-Mantiki" lakabı ile üne kavuşmuştur. Çalışma yaparken Sicistani ile ilgili kendi yazdığı eserlere ulaşamadığını gördükten sonra onun düşüncelerini en net şekilde yansıtan öğrencisi Tevhidi'nin iki çalışması olan *Mukabasat ve El-İmta Ve'l Muaneşe* eserlerine müracaat edilmektedir. ¹³

Sicistani hemen hemen her düşüncesinde, her meclisinde hikmete dair yaptığı değerlendirmelerin hikmet dünyasına dâhil olan inciler gibi sözleri ile karşılaşmak mümkündür.¹⁴ Sicistani'nin ortamına ve düşüncelerine baktığımızda sözden daha çok ilmi ve ahlaki eğitime önem verdiği anlaşılmaktadır. Ancak

¹¹ Hacı Ömer ÖZDEN. İslam Felsefesi Tarihi, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, 2022. s 53

¹² Hasan Aydın. Sicistani'nin Felsefi Düşüncesinde Kelam ile Felsefe Arasındaki Yöntebilimsel Farklılıklar ve Tanrının Neliği Sorusundaki İzdüşümleri. Kelam araştırmaları.8:2 2010, ss. 43-66

¹³ Fatih Aydın. Felsefe Din İlişkisi Bağlamında Ebu Süleyman Es- Sicistani İle İbn Rüşd 'ün Görüşlerinin Karşılaştırılması. AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi. Güz 2020. Cilt: 8 s:2

¹⁴ Eyüp Bekir Yazıcı. İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İslam Felsefesi El Kitabı. 2019 ss: 93-94-95

birikimi onun konuşmalarında hemen her konuda hikmet içerikli sözler olarak yansıdığını söylemek mümkündür.

Sicistani'nin düşüncelerini günümüze taşıyan Tevhidi, Sicistani'nin görüşlerini farklı zamanlarda oluşturulan ilim meclislerden alarak edebi bir üslupla aktarmaktadır. Aktarımları yaparken diyaloglardaki ayrıntıları da veren Tevhidi olayın nasıl bir atmosferde ve ne şekilde olduğunu da kendi üslubuyla aktarmaktadır.¹⁵ Tevhidi, Sicistani'nin ilmi derinliğini, yeterliliğini ve etkisini *“Bu yapıyı sağlamlaştırmaya bu birikime kanat getirmeye kendisinden başka ilah olmayan Allah’a yemin olsun, eğer bu şeyhten alınan mukabaslardan biriyle kendimizi süslesek ilelebet bize ziynet olur.”*¹⁶ Sözleriyle edebi bir anlatımla dile getirmiştir.

1. Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki

İslam felsefesinin en parlak dönemi olarak kabul edilen X. yüzyılda adından söz ettirmiş olan birçok İslam filozofu bulunmaktadır. Her ne kadar Kindi, Farabi veya İbn Sina kadar öne çıkıp meşhur olmasa da o dönemin felsefe ve mantık alanındaki önemli kişiliklerinden bir tanesi Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki'dir. Sicistan bölgesinde doğması ve daha çok mantıkla ön planda olmasından dolayı Es-Sicistani El-Mantiki olarak anılmıştır.¹⁷

Ebu Hayyan Et-Tevhidi hocasını şu sözlerle tanımlamaktadır:

“O, Ebu Süleyman Muhammed Bin Behram El-Mantiki Es-Sicistani'dir. Büyük bir bilim adamı ve büyük bir filozoftur. Mütefekkirlerin ve âlimlerin faziletliilerinden biridir. Kadri büyük ve şanı yücedir. Geniş bir şöhret ve büyük bir makama sahiptir. Addud-devle ve

¹⁵ Tevhidi, El-İmta Ve'l-Muanese, Tahkik Ahmet Emin ve Ahmet Ez-Zeyn, Hindavi Neşriyat s. 193

¹⁶ Tevhidi. Mukabasat, Hasan Sandubi, Daru-s Suad Es-Sabah. Kahire, s. 278

¹⁷ İsmail Taş. Ebu Süleyman Es Sicistani ve Felsefesi. Palet Yayınları. Konya 2019. s: 23

vezirlerinin yanında onların makamındadır. Evi, reislerin, hâkimlerin ve fazilet ehlinin uğradığı ve dönüp dolaştığı bir odak noktası idi.”¹⁸

X. Yüzyılda İslam dünyasına birçok değerli fikir sunmuş olan İslam filozoflarından olan Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantıkî'nin hayatı, yaşamı, hocaları, meclisi, arkadaşları vb. konular hakkında günümüze ulaşan bilgilere çok detaylı bir şekilde sahip olmasak da bazı tabakat kitaplarında kendisi ile ilgili az çok bilgiye ulaşmak mümkündür. Öncelikle Sicistani'nin kendi eseri olan *Sivanül-Hikme* ve en meşhur öğrencisi olan Ebu Tevhidi'nin bize ulaşan eserlerinde hayatı ile ilgili bazı bilgilere ulaşmak mümkündür.¹⁹

Sicistani'nin doğumu ve ölümüyle ilgili tabakat kitaplarından net bir bilgi verilmemiştir. Ancak elde edilen bilgilerden belli bir fikir edinmek mümkün olmaktadır. Gerçek adı Muhammed Bin Tahir Bin Behram Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantıkî'dir.²⁰ Talebesi olan Ebu Hayyan Et-Tevhidi'nin *Mukabası*'nı şerh ve tashihini yapan Hasan Sandubi, *Mukabası* eserini tanıtırken Sicistani ile ilgili yaşadığı dönemi, doğumu ve ölümüyle ilgili verdiği bilgide şöyle demektedir. “Doğumu ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Ölüm tarihine vakıf değildim. Elimdeki kaynaklardaki referanslara göre büyük bir ihtimalle 380 senesinin içinde vefat etmiştir.”²¹ İncelediğimiz *Mukabası* ve tabakat eserlerinde Sicistani'nin doğumu ve ölümüyle ilgili kesin bir bilgi verilmemektedir. *Tabakatul- Umem* eserinde Sicistani'nin 380 senesinde öldüğü ²² ile ilgili bir bilgi verilmiş ancak bu bilgi Tevhidi'nin *Mukabası*

¹⁸ Tevhidi. El-Mukabası. s.10

¹⁹ İsmail Taş. Ebu Süleyman Es-Sicistani ve Felsefesi. s. 21.

²⁰ Vezir Cemalettin Ebul Hasan Ali Bin Kadıl-Eşref Yusuf El Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema. Ahmet Naci Cemali ve Muhammed Emin El Hancı El Ketebi ve kardeşi tarafından Hicri 1326 da Mısır'daki Darul Kutübul Hadaviye'de bulunan üç nüshadan tashih yapılarak basılmış eserdir. Saadet Matbaası Mısır. s. 185

²¹ Tevhidi. Mukabası s.10

²² Sami Şekeroğlu, Ebu Süleyman Es-Sicistani ve İslam Felsefesindeki Yeri, D.E.Ü. Sos.Bil.Ens. Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir 1997.

eserinde “Ebu Süleyman bir cemaate dikte yaptırıyordu. Ben onlardan biriydim. 391 senesiydi” Şeklinde bir ifade mevcuttur. Bu ifade Sicistani’nin o zamanda yaşadığına ve daha sonrada yaşadığına delalet eder. Onun 380 de öldüğü neticesinin tersinedir. Dolayısıyla ölümünün bundan çok sonra olduğu anlaşılmaktadır.²³ Bu konu ile ilgili En-Nedim *El-Fihrist* kitabında Ebu Süleyman Es-Sicistani’nin doğum ve ölüm yılı ile ilgili herhangi bir tarih zikretmemiştir.²⁴

Sicistani ile ilgili bize bilgi veren Tevhidi’nin *El-İmta Ve’l Muane* eserinin tahkikinde Sicistani ile ilgili şöyle bir tanım yapılmıştır: “Ebu Süleyman: Muhammet Bin Tahir Bin Behram El-Mantiki Es-Sicistani’dır. Bağdat’ın en büyük âlimlerinden olan Sicistani Ebu Hayyan ile aynı asırda yaşamıştır. Mantık, hikmet, felsefe alanında bilgindir. Meclisi âlim ve hikmetli kişilerin uğrak yeridir. Yunan felsefesine geniş manada hâkimdir. Bir gözü kör ve alaca hastalığı bulunmaktadır. Bu sebeple vezirlerin ve emirlerin meclisinden uzak kalırdı. Kendisi Ebu Hayyan Et-Tevhidi’nin felsefe alanındaki en büyük hocasıdır. Büyük ihtimalle Hicri dördüncü asrın son onluğunda öldüğü sanılmaktadır.”²⁵ Buna göre Sicistani’nin yaklaşık olarak hicri 390 senesine kadar yaşadığı anlaşılmaktadır.

Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki, Bağdat’a gelerek Matta Bin Yunus ve Yahya Bin Adiy gibi hocalardan eğitim almıştır. Aldığı eğitimler çerçevesinde ilmi çalışmaları yönü ile başı çekmiş öncü şahsiyetlerdendir. Evi, idareci ve aydın kişilerin uğrak yeri olmuştur. Evine gelenler kadim ilimlerden olan konularda, tarihi olay ile hikâyelerde, sorular ve cevaplarla diyaloglar kurarak bilgi edinmişlerdir. Dönemin Addud-Devle’ si onu övüp takdir etmiştir.²⁶ Ebu Süleyman’ın bir gözünün görmediği ve cüzzam hastası olduğundan insanlara karışmaktan uzak durduğu

²³ Tevhidi. Mukabasat s. 286

²⁴ En-Nedim. El-Fihrist. Basım Yayın, Darul Marife, Beyrut, s.369

²⁵ Tevhidi, El-İmta Ve’l-Muane, Tahkik Ahmet Emin ve Ahmet ez-Zeyn, Hindavi Neşriyat, s.47

²⁶ Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema s. 185.

bildirilmiştir. Daha çok evinde ikamet etmiştir. İlim talep edip istifade etmek isteyenler onun evine gelerek faydalanmışlardır. Devlet işleyişine ilgili ve alakalı olduğundan ziyaretine gelen kişiler ona devlet işleri ile alakalı bilgileri iletmışlerdir.²⁷

*Ahbarul Ulama'*da Sicistani ile Tevhidi'nin arkadaşlığı ele alınmıştır. Tevhidi'nin Sicistani 'ye sığınan arkadaşlarından biri olduğu, idarecilerin meclislerindeki bilgi ve malumatları toplayıp Sicistani 'ye aktararak naklettiği ve bundan dolayı *El-İmta Ve'l- Muane* kitabını yazdığı bildirilmiştir. Bu kitapta Ebul-Fadl Abdullah Bin El-Arid Eş- Şirazi'nin meclisinde ve onun velayetindeki vezir Samsamud- Devle Bin Addud- Devle'nin meclisinde geçen olay ve bilgileri yazarak Sicistani 'ye naklettiği, bu kitabın ilim alanına ve hakikatlere iştirak edenler için fayda içeren bir eser olduğu şu sözlerle anlatılmıştır. "*Her denize dalmış ve her kuyuya atlamıştır.*" *El-İmta Ve'l- Muane* kitabında Sakaliye adası (Sicilya adası) ehlinin cömertlikleri ve izleri güzel bir şekilde görüldüğü aktarılmıştır. Ayrıca Tevhidi ile ilgili de "*Ebu Hayyan Et-Tevhidi bu kitaba Sufi olarak başlamış, muhaddis olarak devam etmiş ve kendisini örten bir dilenci olarak bitirmiştir.*"²⁸ denilerek Sicistani ile geçirdiği zamanda ve ortaya çıkardığı eserde Tevhidi 'deki değişime vurgu yapılmıştır.

1.1. Yaşadığı İlim Ortamı

İslâm toplumu zaman içerisinde devlet ve sosyal hayatı kurumsallaştırmak için ihtiyaç duyduğu bilgi ve kurumları kendi bünyesinde toplamıştır. Bu kurumların en önemlilerinden biride Beytü'l-Hikme'dir. Abbasiler döneminde kurulan Beytü'l-Hikme, bilginin sistemli bir şekilde düşünceye aktarıldığı okul olmuştur.²⁹ Bağdat'ta kurulan Beytü'l-Hikme İslam düşüncesin bir dönüm noktası olması yönüyle birçok

²⁷ Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema. s:185

²⁸ Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema. s:186

²⁹ Gazi Erdem. İslam kültür tarihinin ilk ilimler akademisi Beytü'l-Hikme. *Dini Araştırmalar*, 2013, 16(42 (17-06-2013)), 57-77.

düşünürün yetişmesine öncülük etmiştir. Ebu Süleyman Es-Sicistani de ilmin ve felsefenin çok geniş yer bulduğu bu ortamdan faydalanmıştır. Sicistani'nin gençlik yıllarında kendi memleketi olan Sicistan 'da aldığı eğitimden sonra Bağdat'a gelmesi onun yetişmesinde çok büyük etki etmiştir.³⁰

İbn Nedim'de geçen bilgiye göre felsefe ve mantık içerikli kadim kitaplar ve tasnifler bahsinde Irak bölgesinde, dolayısıyla Bağdat'ta bu kadar çok felsefe, mantık ve diğer ilmi alanlarda çokça eski kitabın bulunduğu ile ilgili üç farklı rivayet geçmektedir. Bu rivayetlerin birinde Sicistani'nin şöyle bir açıklamasına yer verilmiştir. *“Beni Numan nakliye ve taşımacılık ile rızıklarını temin eden bir topluluktur. Huneyn Bin İshak, Hubeyş Benil Hasan, Sabit Bin Kurra ve diğer bazıları da bu topluluğa dâhildirler. Aylık 500 dinar karşılığında nakliye ve eşya taşımacılığı yapmaktaydılar.”*³¹ Aynı konu ile Halife Memun'un Aristo'yu rüyasında görmesi ile ilgili bahiste Sicistani Yahya Bin Adiy'den aynı olayı detaylı bir şekilde dinlediğini nakleder. Bu rüyadan sonra halife Memun'un nakliyecilere altın vererek Yunan eserlerini getirttiğini şu ifade ile anlatır. *“Onlar Muhammed, Ahmet ve Hasan olan üç kardeşirler. Yunan kitaplarını Arapçaya çevirirler. Hanin bin İshak, Hubeyş bin Hasan, Sabit Bin Kurra ve diğerleri aylık 500 dinar karşılığında kitap nakliyesi yaparak rızıklarını temin ediyorlardı.”*³² Bu bilgilerden hareketle Sicistani döneminde Bağdat'a birçok ilim kitabının geldiği ve buradaki ilim ortamında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

İslam medeniyetinin çeşitli bölgelerinde yerel etkilerle birlikte birçok farklı değişim ve yeniliklerin ortaya çıktığını ifade edebiliriz. Bunlar IX. ve X. yüzyıllarda İslam dünyasına Yunan felsefesi ile ilgili kaynakların taşınması ve tercüme edilmesi ile gerçekleşmiştir. Bu yenilik veya Rönesans diyebileceğimiz kavramın başladığı

³⁰ Hasan Hüseyin Bircan. İslam Felsefesi Tarihine Giriş. Dem Yayınları, İstanbul. 2019. s.49

³¹ En-Nedim. El-Fihrist. s.340

³² İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba. Darul Mektebetul Hayat. Beyrut. ss. 259 - 260

yer Bağdat olmuştur. Bağdat'taki tercüme hareketleri Beytü'l Hikme ve bu ortamda yetişen düşünürler bu etkinin başlıca faktörleridir. Tabi işin bir başka önemli boyutu da dönemin siyasi otoritesi olan Abbasi devletidir. Siyasal ortamın bilime ve bilim adamlarına tanıdığı geniş olanaklar daha sonra meyvelerini vermiştir.³³

Irak bölgesine taşınan kitapların çevrilmesi, tartışılması ve İslami kavramlarla karşılaştırılması çok önemli bir zihniyet değişimi ve beraberinde bilgi, kültür ve medeniyet gelişme ekseninde dikkate alınmalıdır. İslam düşüncesinin bu denli köklü faaliyetler sonucu ortaya koyduğu değerler sadece İslam toplumu değil başta batı toplumu olmak üzere birçok topluma olumlu etki yapıp değerler kazandırmıştır. Bunlar tarihi değerler, kendi değerleri ve İslam düşüncesinin Batı medeniyeti düşüncesine Müslüman filozoflar yoluyla taşıdığı değerlerdir. İslam düşüncesi batı medeniyetine akılcılık, tecrübecilik ve bireycilik olarak üç temel ilke kazandırmıştır. Bu üç ilke İslam toplumuna gelişim kazandırdığı gibi batı toplumunda da Rönesans ve Reform dönemlerinin yolunu açmıştır.³⁴

Ebu Süleyman Es-Sicistani Bağdat'ta Hicri IV. asrın ikinci yarısında olan filozofların içinden en çok öne çıkıp dikkat çeken filozoftur. İbn Sina ve İbn Rüş'ten daha az şöhrete sahip değildir. Bağdat'ta onun asrında felsefe ve hikmet alanında ilimle uğraşan ve aynı zamanda Yunan felsefesini çeviren Müslüman, Hristiyan ve Yahudiler' den oluşan bir gurup düşünür ve filozof bulunmaktaydı. Ebu Süleyman onları biri arada tutan ve maksadı sorun çözmek olan bir konumdaydı. Aralarındaki münazaraları dikkatle takip eder ve mantık ölçütlü bir yaklaşımla sonuca bağlardı.³⁵

³³ Ömer Mahir Alper. İslam Felsefesine Giriş. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İslam Felsefesi El Kitabı. 2019, s. 57

³⁴ Mehmet Bayraktar. İslam Felsefesi ve Batı. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İslam Felsefesi El Kitabı. 2019 ss.19-20-21

³⁵ Ahmet Emin. Feyzul-Hatır. Hindavi Yayınları. 2012. s.283

Onuncu yüzyılın en önemli düşünürlerinden olan Farabi, Eflatun ve Aristo'nun felsefesini İslam dünyasına taşıyan ve şerh eden filozoftur. Sicistani'nin bu dönemde yaşaması onun Farabi'den sonraki dönemde etkin olduğunu göstermektedir. Gerek kelamın gerek tasavvufun ve gerekse felsefenin üst noktalarda eğitim alınıp meclislerde konuşulup tartışılması Sicistani'nin yetişmesinde çok büyük etkiye sahiptir. Düşünürümüz Ebu Süleyman Es-Sicistani, Yahya bin Adiy ve Ebu Hasan El-Amiri bu dönemde ortaya çıkan felsefe şahsiyetleridir. Bu dönemdeki ilmi ve felsefi çalışmalar birçok düşünürün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.³⁶

1.2. İlmi Faaliyetleri

Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki ilmi faaliyetlerini iki temel merkezde sürdürmüştür. Bunlardan birincisi doğup gençlik yıllarını geçirdiği Sicistan bölgesidir. Bu bölge Emir Ebu Cafer tarafından idare ediliyordu. Sicistan emiri ilimle ilgilendiği için kendi ilim meclisi vardı. Bu meclise devam eden Sicistani Hanefi olduğu için Hanefi fıkhnı bu ortamda farklı ekollerden öğrenmiştir. Bu mecliste ilmi tartışmalara katılmış ve ciddi bir altyapıya sahip olarak birçok farklı ilimden ve tartışma konularından haberdar olmuştur. Sicistani, Emir Ebu Cafer ile aralarında arkadaşlığa dayanan samimi bir ilişki bulunduğundan siyasete olan ilgisi daha Sicistan bölgesinde iken ortaya çıkmıştır.³⁷

Tevhidi *El-İmta Ve'l Muaneşe*'de Sicistan Melikinin sarayında da benzer bir meclisin mevcut bulunduğunu bildirir. Burada hikmet, kelam ve benzeri konularda yüzlerce mesele konuşulup hatta risale haline getirilmiştir.³⁸ Aynı konuyla ilgili

³⁶ Sami Şekeroğlu, Ebu Süleyman Es Sicistani Mantık, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2015. Sayı: 34

³⁷ Şemseddin Şehrezori. Tarihul Hukema. Abdulkirim Ebu Şuveyrib. 1988. s.356

³⁸ Tevhidi. El İmta Ve'l Muaneşe, s. 137

vezirin bu meseleleri merak ettiği bildirilmektedir. Vezirin bu meselelerle ilgili soru ve cevapların Tevhidi da bulunup bulunmadığını sorduğu, onun da 1500 sayfa olduğunu bildirmiştir.³⁹

Sicistani, hikmet ilimlerinde derin ve incelikli bir seviyede olup fazilet sahibidir. Yahya bin Adiy ile Bağdat'ta birlikte bulunup ondan ders almıştır. Sicistani şiir ve edebiyatta da görüş sahibidir.⁴⁰ Sicistani kendi döneminin ilmi fikri ve edebi özelliklerini temsil kudretine sahip bir filozof olmakla birlikte geçirdiği rahatsızlıktan dolayı daha çok evine kapanan bir kişi olarak tanınır. Ancak talebesi Tevhidi toplum ve devlet hayatındaki gelişmelerden, ilmi ve edebi çevrelerden ve tartışmalardan hocasını haberdar ederek onun dış dünya ile olan ilişkisini sağlamaktadır.⁴¹

Sicistani'nin felsefeyi tam olarak hangi kanallardan öğrendiği net değildir. Ancak,⁴² Sicistani'nin yaşadığı dönemde antik çağ eserlerinin Arapça' ya çevrileri hala devam etmekteydi. Hatta çevirilerine devam etmekle kalmayıp tahsis edildiği ve yeniden incelendiği bir dönemdir. Bu dönemde Sicistani'nin de aynı faaliyet içinde olduğu anlaşılmaktadır. Öğrencisi Tevhidi, Sicistani'yi, sözlerini ve risalelerini anlatırken şöyle der *“o, kuyuya su taşıyan ve hazineye altın taşıyan gibidir. Bu aşına olunmamış ve kolay yutulan değildir.”* Diyerek Sicistani'nin faydalanmaktan ziyade ilime ve felsefeye önemli katkılarda bulunduğunu ifade etmiştir.⁴³

Gerek mutezilenin akılcı yaklaşımı ve gerekse Bağdat okulunun misyonu İslam felsefesinin akılcılık ve mantıksallık üzerinden geliştini söylemek mümkündür. Özellikle Farabi gibi büyük filozoflardan birinin de bu okula mensup

³⁹ Tevhidi. El İmta Ve'l Muane, s. 138

⁴⁰ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 427

⁴¹ Tevhidi. El İmta Ve'l Muane, s. 13

⁴² Kıfti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema, s. 185

⁴³ Tevhidi. El İmta Ve'l Muane, s. 13

olması okulun içindeki ilmi faaliyetin ne kadar ciddi bir noktaya ulaştığını gösterir. Hristiyan mantıkçılar tarafından bu okulda derslerin verilmiş olması Farabi felsefesinin Hristiyan teolojisinde olmadığını açıkça ortaya koymaya istekli olabileceği akla yatkın olabilir. Ancak felsefe zaman zaman mantıksal gerçeklerle uğraşan ve tamamen bağımsız bir sorgulama biçimi olarak görülmektedir. Bu nedenle Bağdat okulunun misyonunun dinden ziyade varlık, değer ve bilgi konusunu temel alan ve bu konuya mantık kriterleri üzerinden yapılan eğitim ve öğretim faaliyeti çok büyük bir etkiye sahiptir.⁴⁴

Sicistani, genel olarak felsefesinde Aristoteles ve Eflatun'dan etkilenmekle beraber Yeni Eflatuncu'luk akımının da hâkim bir unsur olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim o metafiziğin kavramlarını yani cevher, araz, madde ve suret, hareket ve sükûn, zaman ve mekân gibi konuları ele aldığı yerlerde Aristo'nun etkisini yansıtmaktadır.⁴⁵ Sicistani' den bahsedildiğinde genelde Aristoteles kitaplarının sergileyicisi ve tanıtıcısı olarak anılmaktadır. Dönemin ilim öğrenme ve ilim tahsil etme tarzı olan meclis usulünde hem bilim insanları hem de bilim insanlarının konuştuıkları konuları yazıya geçiren kâtiplerin bulunması gerekirdi. Sicistani'nin meclisi aynen bu şekilde bilim insanlarının uğradığı fizik, metafizik, ahlak, dil ve nahiv gibi din ve felsefe münasebetleri etrafında döndüğü faaliyetlerin bu meyanda cereyan ettiği görülmektedir. Onun Aristoteles kitaplarına da hâkim olduğunu, meclislerinde Aristoteles kitapları ile ilgili bazı bahisleri dikte ettirdikten sonra üzerinde tartışmalar ve yorumlamalar yapıldığına ulaşmaktayız. Aynı şekilde Sicistani'nin öğretim tarzı içinde yeni Eflatuncu'luk denen akımla Kindi ve

⁴⁴ Anthony Robert Boot. Analitik İslam felsefesi. Trc. Emel Sünter ve Mirpenç Akşit. Eğitim Yayınevi. Konya 2020. s:86

⁴⁵ Sami Şekeroğlu, Ebu Süleyman Es Sicistani Mantık, Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 2015 Sayı: 34

Farabi'nin devam ettirdiği ve daha sonra da Sicistani ve arkadaşlarının sürdürdüğü metot ve tarz görülmektedir.⁴⁶

Ebu Süleyman Es-Sicistani ile ilgili *Uyunul-Enba* kitabında felsefe ile beraber tıp ile uğraştığını konu ile ilgili verilen şöyle bir bilgidan anlamaktayız. *“Sicistani Acem diyarından zuhur eden tıpcılardan biridir. Hikmet ilmindeki derinliği ile birlikte nitelikli bir tabiptir. Geniş ve dakik bir ilme sahiptir.”* Ayrıca Sicistani Yunan felsefesini incelerken derin bir tarihi bilgiye de sahip olduğunu Yunan filozofları hakkındaki taliklerinden birindeki şu sözlerinden anlamaktayız. *“Aristoteles 61 yıl ömür sürmüş, Eflatun ise ondan daha uzun yaşamıştır.”* Başka bir talikte şöyle nakleder. *“Yahya En-Nahvi Amr bin As'ın çağdaşıdır. Yahya En-Nahvi İskenderiye Hristiyanlarındandır. Aminuyes'den ders almış, o da Beraklis'ten ders almıştır.”* Aynı şekilde Yahya En-Nahvi'nin şu ifadesini aktarır. *“Ben Beraklis'e yetiştim ancak çok yaşlı olduğu için ondan istifade edemedim.”* Şeklinde bir açıklamayı yazmıştır.⁴⁷

Sicistani, devlet işleri ile ilgilenmekten hoşlanırdı. Ancak sağlık durumu sebebiyle farklı meclislere çok fazla girmekten hoşnut olmadığı için devlet işleri ile ilgili görüşmeleri ve konuları öğrencisi Tevhidi vasıtasıyla gerçekleştirmiştir. Sicistani ile Vezir arasındaki görüş alışverişi soru-cevap şeklinde bir iletişim kurulmuş, buna Tevhidi aracılık etmiştir. Hem kâtipliği hem de edebi yönü bu diyalogların özel bir üslupla cereyan ettiği anlaşılmaktadır. Bu şekilde dönemin veziri mantık ve felsefe bilgisini çoğaltırken, Sicistani ise devlet işlerine olan ilgisine devam edip aynı zamanda siyaset felsefesini de ortaya koymuştur. Ebu Süleyman'ın fikir ve görüşleri Tevhidi aracılığıyla vezire ulaşmıştır. Yine Sicistani'nin fakir olduğunu belirtmiş, aralarındaki diyalogun maddi olmayıp tamamen ilmi bir bağ

⁴⁶ İsmail Taş. Ebu Süleyman Es Sicistani ve Çevresinde Felsefe. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. İslam Felsefesi El Kitabı. 2019 ss: 280- 281

⁴⁷ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, ss. 29 - 91 -152

olduğunu ve Tevhidi'nin bu şekilde Sicistani'nin ilminden istifade ettiğini öğrenilmektedir.⁴⁸

El-İmta Ve'l Muane'de Yunan filozoflarının diyaloglarına yaklaşık yirmi beş sayfada yer verilmiş, filozofların diyalogları soru cevap şeklinde aktararak onlara Sicistani'nin vermiş olduğu cevaplar ve yapmış olduğu yorumlara yer verilmiştir. Bu da gösteriyor ki Sicistani Yunan felsefesine ciddi anlamda hâkim ve bu konuda yorum yapacak derecede bilgi sahibi olduğunu ispatlar niteliktedir.⁴⁹

Sicistani dönemin farklı ekollerini yakından takip etmiş ve ortaya koydukları düşünceleri değerlendirmiştir. Bu konuda kendisine İhvanı Safa hakkında getirilen risaleleri okuduktan sonra fikirlerini şöyle ifade etmiştir: *"Yorulmuşlar, zengin olmamışlar. Hedeflemişler, yerinde olmamış. Etrafında dönmüşler varamamışlar. Terennüm etmişler şarkıyı söyleyememişler. Dokumuşlar, seyrek dokunmuş. Taramışlar, acıtmışlar. Olmayanı, mümkün olmayanı ve yapılamayacak olanı zannetmişler. Zannetmişler ki felsefeyi -yıldız bilimi, felekler, ölçüler, boyutlar ve tabiatın etkileri bilimi, musikide name, ritim, nakarat ve tahrikler, mantıkta sözlerin izafetle yorumlanması nicelik ve niteliktir.- şeriata siper yapmak ve şeriati felsefede bağlamak mümkün olacak. Bu isteğin kendisi dışında da şiddetli sınırları vardır."*⁵⁰

Sicistani İhvan-ı Safa'nın risalelerinin aslında bir çabanın ürünü olduğunu belirtmekle birlikte belirlenen hedeflerin yanlışlığından dolayı yeterli sonuç vermediğini, olması mümkün olmayan şeylerin sadece söylemle olabileceğini zannettiklerini bildirmiştir. Ayrıca Felsefi görüşleri şeriata siper yaparak şeriati felsefenin içerisinde tutarak düşüncelerini yansıtmaya çalıştıklarını düşünmüştür.

⁴⁸ Tevhidi. *El İmta Ve'l Muane*, s.13

⁴⁹ Tevhidi. *El İmta Ve'l Muane* ss.225-259

⁵⁰ Tevhidi. *Mukabasat*, s.47

Sicistani'ye göre İhvan-ı Safa bu düşüncesiyle hem kendi içinde hem de dışarda sınırlı kalmıştır.

Sicistani'nin kendi yazdığı eserler günümüze ulaşmadığı için Antik Dönem felsefesi ve Yunan felsefesiyle ilgili çalışmaları olduğunu da yine Tevhidi'nin *Mukabasat* eserindeki şu bilgilerden alıyoruz: *"Ebu Hayyan Tevhidi "Ez-Zülfe" kitabında dedi; Addud-Devle'nin vefatı kesinleşince biz Ebu Süleyman Es-Sicistani'nin yanında idik. El-Kumsi, En-Nuşcani, Ebul-Kasım Gulam Zuhal, İbnul Miktad, El-Arudi, El-Endülüsi ve Es-Saymiri orada hazır bulunuyorlardı. İskender'in vefatı sırasında on hâkimin söylediği on meşhur sözü birbirlerine hatırlattılar.*

El-Endülüsi dedi ki: eğer bu kelimelerle meclisiniz yıkılırsa bu size tesir etmez mi? Ebu Süleyman dedi ki; Eğri kaynayan kırık niye güzel olsun. Ama ben bunu söylerim: bu şahıs ağırlığı olmayan bir dünyayı tarttı. Kıymetinden fazla değer verdi. Kazanç elde etmek istedi fakat ruhunun dünyada hasret çekmesi sana yetmez mi?"⁵¹

İskender vefat edince dönemin filozofları İskender hakkında hikmetli bazı sözler sarf etmişlerdir. Bu örnek Sicistani'nin Yunan felsefesine ve filozoflarının düşüncelerine hâkim olduğunun göstergesidir.

Bir diğer örnek ise yine Sicistani'nin meclisinde hazır bulunan ve alanında bilgin kişilerle astronomi ilminin diğer ilimlere arasındaki farklar konusu üzerinde yapılan münazaradır. *"Bu Mukabasat Ebu Süleyman Muhammed Bin Tahir Bin Behram Es-Sicistani'nin Meclisinde geçmiştir. Yanında Ebu Zekeriyya Es-Saymiri, Nuşcani, Ebul-Feth, Arudi, Ebu Muhammed Makdesi, Kumsi ve Gulam Zuhal bulunmaktadır. Bunların her biri kendi alanlarında öncü kişilerdir. Sanatlarında tektirler."*⁵² Verilen bu örnekler doğrultusunda bakıldığında gerek Sicistani ve gerekse ilim meclisinde bulunan

⁵¹ Tevhidi. *Mukabasat*, s. 88

⁵² Tevhidi. *Mukabasat*, s. 120

kişilerin kendi ilim alanlarında öncü ve ciddi donanımlara sahip şahsiyetler olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu şahsiyetler sadece ilim meclisinin müdavimleri olmayıp aynı zamanda kendi meclisleri ve eserleri olan ilmi şahsiyetlerdir. Sicistani ve çevresindeki ilmi ortamda gelişen düşünce faaliyetleri çok geniş bir yelpazede cereyan etmiştir.

Sicistani, düşüncelerini aktarırken veya kendisine sorulan soruları cevaplandırırken genellikle mantık önermelerini kullandığını görmekteyiz. Örneğin Sicistani'ye tanrının fiilleri zaruri mi, ihtiyari mi? Ya da nedir? Hakkında sorulan soruya şöyle cevap vermiştir. *“Eğer bizden birinin fili gibi ise ihtiyaridir. Bu ikisinin dışındakiler makul değildir, akledilmeyen de makbul değildir. O (Allah), en eşref bir ihtiyar çeşidi ile yapar. Bu tarzın bizde bir ismi, bir karşılığı yok. Çünkü biz isimleri ya açıkça ya da benzerleri ile biliriz. İnsanlar için bir şey yoksa ismi de yoktur. Çünkü onun ismi bir dalıdır, kendisi de asıldır. Asıl yükselince dalı da (fer-i) yükselir. Bu onun ne savunması ne de engelidir.”* diyerek bir mantık delillendirmesi ile başlamış ve devamında *“Bari Teâla için “yapıyor” demek, elbette doğru değil.⁵³ Doğru olan şöyle söylememizdir “yapıyor demek eşyanın ona olan infialinden oluyor. Çünkü eşya onun için vardır. Bütün eşya ona iştîyak içindedir ve ona teveccüh içindedir. Eşya onunla aşına olmuş ve ondan almıştır. Bu şekilde onun varlığına birleşmişlerdir. Eşya onun zatına girmiş onun yakınlığına tutkundur.”⁵⁴* Diyerek aynı mantık delillendirmesi ile sonuçlandırmıştır.

Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantiki, mantığı tanımlarken *“mantık bir alettir. Onunla fasıllar oluşturulur, sözler birbirinden ayrılır, hak ve batıl inandıklarından, hayır veya şer diye söylenenlerde, yaptıklarında, doğru veya yalan diye söylenenlerde, lisan ile söylenenlerde, güzel veya çirkin diye söylenenlerde filen yapılandır.”⁵⁵* diyerek

⁵³ Tevhidi. Mukabasat, s.150

⁵⁴ Tevhidi. Mukabasat, s.151

⁵⁵ Tevhidi. Mukabasat, s.171

düşünceleri temellendirmede kullanılan alet olduğunu göstermiş ve tanımlama yaparken bile bir mantık önermesi kullanmıştır.

1.3. Çağdaşları ve Meclisinde Bulunanlar

Tevhidi *Mukabasat* eserinde Sicistani'nin meclisinde ve döneminde yaşayan dönemdaşları ile ilgili bize isim isim bilgi vermektedir. Bu eser incelendiğinde listenin bayağı uzun olduğu görülmektedir. Buna göre;

1- Ebul-Kasım Abdullah Bin El Hasan: Gulam Zuhal olarak bilinir. Ebu Süleyman El Mantıkî'nin kendisine güvenen bir arkadaşıydı. Hicri 376 senesinde vefat etti.⁵⁶

2- Ebu Muhammed Abdullah Bin Mahmut Ez-Zübeydi El-Endülisi Es-Safdi dedi ki: Nahvin, lugatın ve şiirin süvarilerindendir. Cahız'ın kelamına o kadar tutkundur ki, hatta şöyle der: cennette bana nimetler yerine Cahız'ın kitapları verilse razı olurum. Onunla ilgili *Mukabasat* 'ta çok zikirler olacak. Çünkü o Sicistani'nin arkadaşlarındandır.⁵⁷

3- İbnul Miktad: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

4- Ebu Zekeriyya Es-Saymiri: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

5- Ebu Fettah El Nuşcani: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

6- Ebu Bekir Es-Saymiri: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

7- Ebul-Feth Ali Bin Ebul-Fazl Bin El-Amid: Babasının yolundan gitmiş ilimde ve edebiyatta genişliğe ulaşmıştır. İlimde seçkin bir pay almıştır. Ruknud-Devle'de

⁵⁶ Tevhidi. *Mukabasat*, s.10

⁵⁷ Tevhidi. *Mukabasat*, s.58

vezirliğe, babasından sonrada Mueyyid Ed-Devle'ye atanmıştır. Hicri 366 da vefat etmiştir.⁵⁸

8- Ebul Kasım İsmail Bin İbad Et-Talikani: Fazilet ve edebiyatta zamanın nadir kişilerindendir. Mueyyid-Devle Bin Büveyhi'nin bahsi geçen Ebul-Fettah'tan sonraki veziridir. Daha sonra kardeşi Fehrud-Devle'ye vezir olmuştur. Ebu Hayyan onu ve İbnul-Amid'i "*Mesalibul-Vezirin*" adını verdiği kitabına koymuştur. Hicri 385 senesinde vefat etmiştir.⁵⁹

9- Ebu Abdullah El-Hüseyin Bin Ahmet Bin Sadan: Samsamud-Devle Bin Addud Devle'nin Bağdat'taki veziridir. Hicri 375 senesinde vefat etmiştir.⁶⁰

10- Ebu İshak İbrahim Bin Hilil Es-Sabi: Şöhretten uzak bir belagat kâtibidir. Halife ve Mazud-Devle Bin Büveyhi için Bağdat'ta divanın kurulmasına atanmıştır. Fazilet ve edebiyatta büyük bir yere sahiptir. Eş-Şerif Er-Rıza'nın meşhur kasidesinde mersiyesini yazdığı kişidir. Hicri 384 senesinde vefat etmiştir.⁶¹

11- Vezir El-Mahlebi olarak tanınan Ebu Muhammed El-Hasan: Çünkü kendisi meşhur komutan El-Mahleb Bin Ebu Safra'nın soyundandır. Fazilet ve edebiyatın son noktasındadır. Mazud-Devle Bin Büveyhi'nin veziridir. Kadri yüce kararlılığı üstündür. Hicri 352 senesinde vefat etmiştir.⁶²

12- Ebu Muhammed El-Makdesi El-Arudi: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

13- Ebu Bekir El Kumsi: *Mukabasat*, *El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşamamıştır.

⁵⁸ Tevhidi. Mukabasat, s.12

⁵⁹ Tevhidi. Mukabasat, s.12

⁶⁰ Tevhidi. Mukabasat, s.12

⁶¹ Tevhidi. Mukabasat, s.12

⁶² Tevhidi. Mukabasat, s.12

14- Ebu Ali El-Kumsi: *Mukabasat, El İmta* ve diğer eserlerde hayatıyla ilgili bir bilgiye ulaşılammıştır.

15- Ebul-Ala Said Bin İsa Er-Rabii: Aslı Musullu olup Bağdat'a gelmiştir. İlmini Ebu Said Es-Sirafi, Ebul-Ali El-Farisi, Ebu Süleyman El-Hattabi ve diğerlerinden almıştır. Lügat, edebiyat ve haberde öğrenim görmüştür. Şiirde ilham sahibi, görüş bildirmede hazırcevap, tartışmada zarif, hoşnut ve hüsnü muaşeret sahibidir. 380senesi civarında Hişam Bin Hakem ve Mansur Bin Ebu Amir döneminde Endülüs'e gitmiştir. Mansur ona ikramda bulunmuş ihsan ve faziletini arttırmıştır. Oda Ebu Ali El-Kali'nin imlası yoluyla Mansur için bir edebiyat kitabı hazırlamış, "*En-Nusus (El-Fusus da olabilir.)*" olarak isimlendirdikleri kitap ona beş bin dinar kazandırmıştır. Görünüyor ki onun hasımları ve onu kıskananlar nakillerin sıhhati ve rivayetlerin doğruluğu konusunda onu itham etmişler. Böylece insanlar onun kitabını reddetmişler, Öyle ki Mansur duyduklarından çok müteessir olmuş ve bu kitabı bir nehire atmıştır. Alaycı şairlerden biri onun hakkında şöyle der:

"Eklemeli kitap denizin dibine battı, ağır olan her şey böyle batar.

Said dedi ki: Eklemeli, denizlerin dibinden çıkarılıp aslına döndü."

Sonra Endülüs şehirlerinde dolaştı Daniye'ye⁶³ geldi. Onun orada konuşmaları bulunur. Sonra Sakaliye 'de ikamet etti. Orada 417 senesinde vefat etti.⁶⁴

16- Ebul-Hayr El-Hasan Bin Suvar Bin Baba Bin Behman: Bağdat'ta İbnul-Hammar olarak tanınır. Hristiyan'dır. Felsefenin büyüklerinden ve faziletli âlimlerindendir. Yahya Bin Adiy ve başkalarından ilim aldı. Zekâsındaki ciddiyet, idrakindeki kuvvetle ve öncekilerin ilimlerine geniş hâkimiyeti ile vasıflandırmışlardır. Süryanice'den Arapça'ya birçok kitabı yeterli ve kapsamlı olarak çevirmiştir. Tıp

⁶³ Daniye - Denia: İspanya'nın Alicante bölgesinde bir şehirdir. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Denia>

⁶⁴ Tevhidi. Mukabasat, s.157

sanatında Bokrat, Calinus ve ikisinin dışında hekimlerin büyüklerinin yolundan gitmiştir. Büyüklere hürmetli, zayıflara karşı mütevazıdır. Farklı ilimlerde birçok tasnifleri vardır. Onlardan *Tefassuhu Ma Cera Beyne*. Ebu Zekerriyya Yahya Bin Adiy ve Ebu İshak İbrahim Bin Yakus. *Fi Suretin-Nar. Tebyinu Fesadi Ma Zehebe İleyhi*. Ebu Süleyman Muhammed Bin Tahir, *Fi Suretil-İstiksat*. İbn Rıdvan El-Mısri dedi ki; “O, 330 senesinde vardı. Vefat tarihine ulaşamadım, görünüyor ki onun vefatı hicri 370 senesi civarındadır.”⁶⁵

17- Ebu Ali Bin Es-Semh El-Bağdadi El-Mantiki: Irak’ın fazilet ehli mantıkçılarındandır. Şöhrette payı ve iyi bir itibar sahibidir. Bu yüzden bütün doğru ifadelerin yanına kastedilmiştir. Vefatı hicri 418 senesidir.⁶⁶

18- Ebul Hasan Muhammed Bin Abdullah Bin El Abbas: İbnul-Varrak En-Nahvi olarak tanınır. Ebu Said Es-Sirafi’nin damadıdır. Hicri 381 senesinde vefat etmiştir.⁶⁷

19- Ebul-Kasım İsa Bin Ali Bin İsa Bin Davud Bin El-Cerrah: İsa Bin Ali Bin İsa El Vezir olarak bilinir. Cemaziyühâ 245’te (Eylül 859) Bağdat yakınlarında Deyrükunnâ’da doğdu. Önce Hristiyanlığı, ardından İslâmiyet’i kabul etmiş İranlı meşhur bir aileye mensuptur. 29 Zilhicce 334 (1 Ağustos 946) tarihinde Bağdat’ta vefat etti.⁶⁸

20- Ebul Hasan Ali Bin İsa Bin Abdullah Er-Rummani: ahşedi ve varakçı olarak bilinirdi. Fakat Rummani şöhreti galip olmuştur. Farklı ilimlerde meşhur imamlardandır. Mutezile mezhebinde adalet ve tevhit kelamcısıdır. Nahiv ile mantığı birbirine mezcetme noktasında üstün bir beceriye sahiptir. Öyleki bu konuda dünya harikalarından sayılır. Ebu Âli Farisi dedi ki; eğer nahivi Rummani

⁶⁵ Tevhidi. Mukabasat, s.160

⁶⁶ Tevhidi. Mukabasat, s.160

⁶⁷ Tevhidi. Mukabasat, s.168

⁶⁸ Nahide Bozkurt. Ebü'l-Hasen Alî b. İsâ b. Dâvûd b. El-Cerrâh. TDV İslam Ansiklopedisi.1999, s. 539.

söylüyorsa bizim onda bir şeyimiz yoktur. Eğer nahiv bizim söylediğimiz ise onda bir şey yoktur. Mesela, Rummani mantiki önermelere nahivle sebepler getirerek delillendirir. Nahiv kurallarını da mantiki önermelerle delillendirir. *Mukabasat* 'ta onun net olan görüşleri bu meselelerde tekrarlanacaktır. Hicri 276 senesinde doğmuş, Hicri 384 yılında vefat etmiştir. Ebu İshak İbrahim bin İsa En-Nasibi'dir.⁶⁹

21- Sabit Bin Sinan Bin Sabit Bin Sabit Bin Kurra: Büyük dedesi Sabit gibi Ebul Hasan olarak lakaplanmış. Doktorların büyüğü ve âlimlerin faziletlilerindendir. Meşhur bir tarih kitabı vardır. 290 küsürden başlatmış 363 senesinin aylarına dek kıymetli bir kitap olduğu söylenir. Ebul Hasan Bin Sabit Bin Sinan 365 yılında vefat etmiştir.⁷⁰

22- Ebu Nasr Abdülaziz Bin Ömer olup İbn Nebata Es-Sadi olarak tanınır: Büyük şairlerden bir ve mükemmel bir belagatçıdır. Memleketleri dolaşıp melikleri ve vezirleri methetmiştir. Devlet erkânında ve Hamedan'da şöhreti vardır. Ona ait güzel methiyeler bulunur. Doğumu hicri 327, ölümü hicri 405 Bağdat'tır.⁷¹

23- Ebu Cafer El-Hazin: Fars asıllıdır. Hesap, geometri ve gözlemde kıymetlidir. Yıldızları takip edip onlarla çalışmıştır. Bu ilimde zamanının en meşhur ehlidir. Doğum ve ölüm tarihini bulabilecek bir bilgiye rastlamadım. 4. Asrın yarısına kadar yaşadığına şüphe yok.⁷²

24- Ebul Hasan Ali Bin Harun Bin Yahya: Edebiyatta ve zekâda halife, melik ve rüesaya eşlik eden köklü bir aileye mensuptur. Müneccim ehli bir ailedir. Sahip Bin İbad'ın kendisiyle ve onunla arasındaki sohbete mahsus övgüsü tarif etmeye yeterlidir.

"Beni müneccimin tuhaflığı tahrir eder,

⁶⁹ Tevhidi. Mukabasat, s.57

⁷⁰ Tevhidi. Mukabasat, s.52

⁷¹ Tevhidi. Mukabasat, s.296

⁷² Tevhidi. Mukabasat, s.296

*Arabın ve acemin g z llikleri,
Hala onları methediyordum ve faziletlerini yayıyordum
Taki asabiyetinin şiddetini bilinceye kadar.”*

Ebul Hasan’ının olan bu   ir iyi nükteli olup, çoğu  arkı olmaya uygundur. Onun çok hassas, zar f ve nükteli   k leri vardır. Do umu hicri 277.    m  hicri. 353 tür.⁷³
25- Bağdat k tibi Ebu Heysem Halit Bin Yezid: Aslen Horasanlıdır. Askeri yazarlardandır. Bol kıtalı belagatlı  airlerdendir. Gariptir ki *E ani’nin* sahibi ondan kitabın 19. Bölümünde bahsetmiş. Bununla birlikte şarkıların hiçbir parçasında ondan bir şey geçmiyor. 21. Bölümde de bahsetmiş. Halit’in   irinden bir kıta benim g r   m n sırrını tarif ediyor. Bir kıtasında bazı şairlere hiciv vardır. Örneğin, Ebu Tamam ve El-Haleb  gibi. Yine  arkı olan bir   iri vardır. Halabi’yi hicvetti i en latif s zdir.

*“Rabbine karşı  v  nd  oda onu fakir yaptı
Taki onu zengin gördü sonra inkâr etti
Sonra bir maharette uzun ilim oldu
G rd    yerde ona rızk attı.
Ey tecrübe, ilah ona hüküm verdi,
Kibir ve fakirli e suret verince
Eğer onu mülke ve c mertli e karı tırsalar
Y da onu keder denizine atarlar.”*

Muhammed Bin Abdülmelik Ez-Ziyad onu körfeze vali yaptı. Sonra vesveselerin karmaşasına girdi. Ondan çıkınca da bundan bir fayda görmedi. Hicri 270 de vefat etti.⁷⁴

⁷³ Tevhidi. Mukabasat, s.296

⁷⁴ Tevhidi. Mukabasat, ss.97-298

26- Hasan Bin Veheb Bin Sait: Kâtip Ebu Ali'dir. Âlim, edebiyatçı ve şairdir. Emevi ve Abbasi emir ve halifelerinin yazım silsilesinin olduğu eve mensuptur. Beni Abbas zamanından büyüktü büyüğe onu miras alarak vezirliğinde devam etmiştir. Bunun güzel tarafı önce Muhammed Bin Abdülmelik Ez-Ziyad için yazıp sonra Bağdat risale divanı velayetine terfi etti. Daha sonra El-Mütevekkil Alallah döneminde Şam postasını üstlendi. Kendisinin güzel şiirleri vardır. Doğumu Hicri 186 yılı Bağdat – vefatı Hicri 247 civarında Şam'da dır.⁷⁵

27- Ebu Hasan Muhammed Bin Yusuf El-Amiri En-Nişaburi: İslam felsefesinin büyük mantıkçı filozofudur. Evvelkilerin ilmine önem veren Aristo'nun kitaplarından faydalanıp üzerine çokça eğilmiştir. Şerh ve talikatları kıymetlidir. Horasan⁷⁶ menşei olduğu belli oluyor. Bağdat'a gitmiş Bir süre orada ikamet etmiş sonra İbnul- Amid'in huzuruna gelmiş. Ondan ikram ve değer görmüştür. Beraber birçok kitap okumuşlar. Her biri arkadaşına faydalı olmuştur. Hicri 381 de vefat etmiştir.⁷⁷

28- Ebu İshak İbrahim Kuveyri El-Mantiki: Şeyh Metta Bin Yunus olarak bilinir. Onun ihtisası mantık ilmi ve kapalı ifadeler kullandığından. İnsanlardaki kitapları toplanmış ve yok edilmiştir Ölüm tarihi bilinmemektedir.⁷⁸

⁷⁵ Tevhidi. Mukabasat, s.367

⁷⁶ Mehmet Bahaüddin Varol, (2004). İlk Dönem İslam Siyâsi Tarihi'nin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(18). (Horasan, coğrafi konum olarak bugünkü İran'ın kuzey doğusunda kalan bir bölgedir. Nisâbur, Herat, Belh, Merv, Serahs ve Tûs şehirlerinden oluşan bu bölge bugün itibarıyla, Merv, Nesa ve Serahs yöresi Türkmenistan, Belh ve Herat yöresi Afganistan, diğer bölümü ise İran sınırları içerisinde. Coğrafyacıların çizdiği bu sınırlara rağmen Horasan, genellikle İslâm coğrafyasının doğusunun tamamını ifade eden bir kavram özelliğine de sahiptir. Yakût el-Hamevî, asıl Horasan olarak yukarıda ifade ettiğimiz şehirlerden meydana gelen bir bölge olduğunu ifade etmeden önce, Bağdat'ın doğusundan başlamak suretiyle Hind, Toharistân, Sicistân ve Kirman'a kadar uzanan geniş bir bölgenin Horasan bölgesini oluşturduğunu belirtmektedir)

⁷⁷ Tevhidi. Mukabasat, s. 202

⁷⁸ Tevhidi. Mukabasat, s. 62

29- Ebu Zekeriya Yahya Bin Adiy Bin Hamit Bin Zekeriyya: Mantıkçı filozoftur. Bağdat'a gelmiş. Ebu Şirmiti ve Ebu Nasr El-Farabi ile zamanının mantık otoritesine kadar çıkmıştır. Yakubi mezhebine mensup bir Hristiyan'dır. Çok sabır isteyen ve çok ciltli kitapları çoğaltmıştır. Birçok ilim ve fen alanında tasnifleri vardır. 81 yaşında Bağdat'ta hicri 364 senesinde vefat etmiştir.⁷⁹

1.4. Eserleri

Hâkim Ebu Süleyman Muhammed Bin Tahir Bin Behram Es-Sicistani çoğunluğu mantık üzerine birçok tasnifleri olan hikmet sahibi (filozof) bir kişidir. Kendisine isnat edilen eserler;

1- *Makâle Fî Meratibi Kuvve-l İnsan*: insan kuvvetlerinin mertebeleri risalesi.⁸⁰

2- *Sivunu'l Hikme*: Hikmet sandığı demek olan kitabı.⁸¹ Ebu Süleyman'ın kitabı olan *Sivanü'l Hikme'yi* tetimme olarak bildirmiştir. Sicistani'nin IV. Asrın filozoflarından biri olduğunu kaydetmiştir. İçeriğinde Havarezm, Fars, Horasan ve Irak bölgelerinin filozoflarını ve Yunan filozoflarının felsefelerine değinilmiştir. Afrika ve Endülüs kökenli kimseyi zikretmemiştir. Çünkü Haçlı Seferleri'nin baskısı sebebiyle doğu ve batı arasında bağlantı zayıflamıştır. Bu sebeple Şam ve Mısır ehlinden felsefe ve filozof çıkmamıştır. Beyhaki *Sivanü'l- Hikme'nin* gayrimüslim mütercim ve bilim insanlarının III. ve IV. asırda İslam dünyasına dâhil olmasının sonucu olarak ortaya çıkan İslam felsefesinin olgunlaşma döneminin bir ürünü olduğunu bildirmiştir. Beyhaki *Sivanü'l-Hikme'nin* bir el yazmasının daha Kutubul-Mısriye'de bulunduğunu bildirmiştir. İçinde Yunan felsefesinden bazı tercümeler

⁷⁹ Tevhidi. Mukabasat, s. 144

⁸⁰ Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema, s.186

⁸¹ Beyhaki.Tarihul Hukemai-l İslam, s.82

bulunduğunu yazmıştır. Beyhaki Aynı eserin bir başka nüshasının ise Lahor'da bulunduğunu bildirmiştir.⁸²

3- *İntisasu Turukul Fedail*: Fazilet yollarının elde edilmesi.⁸³

4- *Muharrikul- Evvel*: ilk hareket ettirici adlı risalesi.⁸⁴

5- *Keyfiyyeti'l-İnzârâtî'lletî Tünzeru Biha'n-Nefsü Mimmâ Yahdüsü Fî Âlemi'l-Keon*.⁸⁵

6- *Mesailu İdde Suile Anha ve Cevabatuhu Leha*: soru cevap içerikli bir kitap olduğunu düşünüyoruz.⁸⁶

7- *Kelam Fil Mantık*.⁸⁷

8- *Tealiku Hikemiye ve Mulah ve Nevadir*.⁸⁸

9- *Makaletu Enne Ecrumul-Aleviyyeti Tabiatuha Tabiaten Hamiseten Enneha Zatu Enfus*.⁸⁹

10- *Enne Nefselleti Leha Hiyen-Nefsin-Natıka*.⁹⁰

Addud-Devle 'ye yazdığı çeşitli ilim ve hikmetleri içeren birçok risalesi bulunur. Ayrıca Aristoteles kitaplarını da şerh etmiştir.⁹¹

Sonuç

Bu çalışma ile Sicistani'nin yaşamı ve İslam felsefesinde önemli bir yere sahip olduğu anlaşılır bir şekilde ortaya çıkmıştır. Sicistani'nin hayatını incelerken yaşadığı dönemin ilmi ve felsefi zenginliği ile sosyal hayatın sistemi ve düzeni karşımıza çıkmıştır. Bu sebeple gerek Sicistani'nin kendisini ve gerekse

⁸² Beyhaki.Tarihul Hukemai-l İslam, ss.6-7-10-12-13

⁸³ Beyhaki.Tarihul Hukemai-l İslam, s. 82

⁸⁴ Beyhaki.Tarihul Hukemai-l İslam, s. 82

⁸⁵ En-Nedîm. El-Fihrist, s.264

⁸⁶ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 428

⁸⁷ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 428

⁸⁸ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 428

⁸⁹ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 428

⁹⁰ İbn Ebil Useybia. Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba, s. 428

⁹¹ El Kifti, Kitabu-l Ahbaru-l Ulema Bi-Ahbari-l Hukema, s. 186

çağdaşlarının ve arkadaşlarının çalışma, çaba ve özelliklerini göstermek çalışmanın önemli bir amacı olmuştur. Sicistani bir bilim insanının sarf etmesi gereken çabayı gerek öğrenirken ve gerekse öğretirken göstermiş, bireysel olarak ta yaşamına aktarmıştır. İlmi hayatı sadece bir medreseye kapanarak veya belli bir ilim halkası zemininde sınırlı kalmamıştır. Yerine göre devlet işleyişi ve sosyal hayatla da ilgilenmiştir.

Sicistani, fiziksel zorluklarından kaynaklı münzevi bir yaşam seçmesine rağmen ilim meclisinde arkadaşları ve öğrencileri ile birlikte çok aktif bir gündem ile meşgul olmuş, toplum sorunlarıyla yakından ilgilenmiş ve çözümler üretmeye çalışmıştır. Sicistani ile aynı mecliste bulunan, ilim ve felsefe ile uğraşan şahsiyetler dönemin dini, kültürel ve etnik yapısını yansıtan, sahasına hâkim ve alanlarında usta denecek seviyede kişilerdir. Bunların kimisi çevirmen, kimisi astrolog, kimisi şair ve belagat ustası, kimisi de fen bilimleri ve sanat alanlarıyla ilgilenmiş filozof kişilerdir.

Sicistani'nin düşüncelerini aktarırken en belirgin hale gelen unsur lakabından anlaşılacağı üzere her konuya mantıklı yaklaşımları olmuştur. Öğrencisi Tevhidi'nin bize yansıttığı oturumlardaki tartışmalar, fikir beyanları ve soru-cevap diyaloglarında Sicistani'nin her seferinde konuya mantık kriterleri çerçevesinde cevaplar vererek açıklamalarda bulunduğunu görmekteyiz. Hatta bununla da kalmayıp konuyu hikmetli ve tesirli sözlerle bağladığına şahit olunmuştur. Aynı şekilde dönemin ilmi, siyasi ve güncel olaylarını da değerlendirdiğini görmekteyiz. Ayrıca diğer ekollere karşı olan eleştirel ancak yapıcı tutumu da gözden kaçırılmaması gereken önemli bir özelliği olmalıdır.

Sicistani'nin düşüncelerine genellikle *“Mukabasat”* ve *“El-İmta Ve'l Muaneşe”* eserinde kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplar ya da ilim meclisindeki

konuşmalarından ulaşmaktayız. Ebu Süleyman Es-Sicistani El-Mantıki kendisinden önce ve sonraki filozoflardan Farabi, Kindi, Razi, İbn Sina, Gazali ve benzerleri kadar önemli çalışmalar ortaya koymasına karşın maalesef eserlerinin günümüze yeterince ulaşmaması nedeniyle hak ettiği ilgiyi görmediği ve şöhrete ulaşmadığı görülmektedir

Bu çalışmada bize en çok sıkıntı veren durum onunla ilgili çok az bilgi, veri ve malumat olması oldu. Kendisi ile ilgili hem az sayıda kaynak bulunması hem de eserlerinin günümüze taşınmamış olmasını büyük bir kayıp olarak gördüğümüzü ifade etmek gerekir. Bu sebeple öğrencisi Tevhidi'nin meclis tutanakları veya notları şeklindeki yazılarının bulunduğu iki eseri bize ışık tutmuştur. *Mukabasat* ve *El-İmta Ve'l-Muanese* eserleri vasıtasıyla onun kişiliğini, şahsiyetini, ilmi yaklaşımını ve hatta ilmi bilgisinin boyutlarını anlamak mümkündür. Ancak hayatı ile ilgili çok detaylı bilgiye ulaşamamak da üzüntü vericidir. Münzevi bir yaşam sürmesi ve daha çok ilimle uğraşmış olmasının da bu duruma katkısının bulunduğunu düşünmekteyiz.

Kaynakça

Akşit, M. (2019). *İslam Felsefesinin Yapısı*. Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi, (27), 361-376.

Alper, Ö. M. (2019). "İslam Felsefesine Giriş," *İslam Felsefesi El Kitabı*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya). Grafiker Yayınları, Ankara.

Arslan, A. (2021). *İslam felsefesi Üzerine*, Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.

Aydın, F. (2020) *Felsefe Din İlişkisi Bağlamında Ebu Süleyman Es- Sicistani ile İbn Rüşd'ün*

Görüşlerinin Karşılaştırılması, AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, Güz. Cilt: 8 s:2

Aydın, H. (2010). *Sicistani'nin Felsefi Düşüncesinde Kelam ile Felsefe Arasındaki Yöntebilimsel*

Farklılıklar ve Tanrının Neliği Sorusundaki İzdüşümleri. Kelam araştırmaları.8:2 SS.43-64.

Bayraktar, M. (2019). "*İslam Felsefesi ve Batı*," *İslam Felsefesi El Kitabı*, (Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara.

Bayraktar, M. (2019). *İslam felsefesine giriş*, Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Beyhaki, Z. (1946). *Tarihul Hukemal islam*, Neşir ve tahkikat Muhammed Kürt Ali. Mucmeil

İlmi El Arabi. Dımaşk (Şam).

Bircan, H. H. (2019). *İslam Felsefesi Tarihine Giriş*. Dem Yayınları, İstanbul.

Boot, A. R. (2020). *Analitik İslam Felsefesi*. Trc. Emel Sünter ve Mirpenç Akşit, Eğitim Yayınevi, Konya

Bozkurt, N. (1999). *Ebü'l-Hasen Ali b. İsa b. Dâvûd b. el-Cerrâh*, TDV İslam Ansiklopedisi.

<https://islamansiklopedisi.org.tr/ibnul-cerrah-ali-b-isa>

Çetinkaya, B. A. (2019). "*Gizem ve Siyasetin Filozofları İhvan-ı Safa*", *İslam Felsefesi El Kitabı*.

(Ed. Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları, Ankara.

Emin, A. (2012). *Feyzul-Hatır*, Hindavi Yayınları, Kahire.

En-Nedim. *El-Fihrist*. Basım Yayın, Darul Marife, Beyrut.

Erdem, G. (2013). İslam kültür tarihinin ilk ilimler akademisi Beytü'l-Hikme. *Dini Araştırmalar*, 16(42 (17-06-2013)), 57-77.

Kıftı,Vezir Cemalettin Ebul Hasan Ali Bin Kadıl-Eşref Yusuf. (H.1326). *Kitabu-l Ahbaru-l*

Ulema Bi-Ahbari-l Hukema. Ahmet Naci Cemali ve Muhammed Emin El Hancı
El Ketebi ve kardeşi. Saadet Matbaası. Mısır.

Şekeroğlu, S. (2015). *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve İslam Felsefesindeki Yeri*. Harran
Üniversitesi

İlahiyat Fakültesi Dergisi. Sayı 34. ss. 113.Temmuz-Aralık

Şekeroğlu, S. (1997). *Ebu Süleyman Es-Sicisteni ve İslam Felsefesindeki Yeri*, D.E.Ü.
Sos.Bil.Ens.

Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, İzmir.

Şehrezori. Ş. (1946). *Tarihul Hukema*, Abdulkerim Ebu Şuveyrib, Matbatu-l
Terakkiye,

Dımaşk (Şam)

Taş, İ. (2019). *Ebu Süleyman es-Sicistânî ve Felsefesi*, PaletYayınları, Konya.

Taş, İ. (2019). “*Ebu Süleyman Es Sicistani ve Çevresinde Felsefe*”, *İslam Felsefesi El Kitabı*
(Ed.

Bayram Ali Çetinkaya), Grafiker Yayınları. Ankara.

Tevhîdî, Ebu H. (2017). *El-İmtâ Ve'l-Muânese, El-Mektebetü'l Asrıyye*. Tahkik Ahmet
Emin ve

Ahmet Ez-Zeyn. Hindavi Neşriyat

Tevhîdî, Ebu H. (1992). *El-Mukâbesât*. Tahkiki ve Şerhi, Hasan Sandubi. Daru Suad
Es-

Sabah. Kahire.

Useybia, İbn Ebil. (0000). *Uyunul Enba Fi Tbakatu Etba*. Darul Mektebetul Hayat, Beyrut.

Varol, M. B. (2004). İlk Dönem İslam Siyâsî Tarihi'nin Şekillenmesinde Horasan Bölgesinin Yeri ve Önemi. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(18).

Özden. H. Ö. (2022), İslam Felsefesi Tarihi, Bilge Kültür Sanat Yayınları, İstanbul, s 53

Yazıcı, E. B. (2019). *İslam Düşüncesinde Felsefi Ekoller*. Ed. Bayram Ali Çetinkaya. *İslam Felsefesi El Kitabı*, Grafiker Yayınları. Ankara.

Makale Gönderim Tarihi: 30.05.2025

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2025

Araştırma Makalesi

İslâm Ahlâk Felsefesinde Nefs Sağlığını Bozan Etmenler

Hamdi Onay¹

Veysi Abdülaziz²

Serhat Aktaş³

Öz

Bu çalışmada İslâm ahlâk filozoflarına göre nefis hastalıklarının türleri incelenmektedir. İnsanın mutluluğuna sebep olan ve orta yol olarak ifade edilen hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet gibi erdemler, ifrat ve tefrit halinde erdemsizliğe de dönüşebilmektedirler. Bu durumda erdemsizlik olarak adlandırılan davranışlar “şaşkınlık, cehalet, öfke, şehvet, korku, hüzn, haset” olarak tasavvur edilmiş ve bu davranışların nefsin sağlığının bozulmasında etkili olacakları ifade edilmiştir. Bedenin hastalıklardan korunması için alınan önlemler gibi nefsin de hastalıklardan korunması için bir takım önlemler alınmalıdır. Bu çerçevede nefis sağlığının ne olduğu, erdemli veya erdemsiz bir hayatın nefsi nasıl etkilediği ve aklın bu konudaki etkisi değerlendirilecektir.

Atıf/Reference: Hamdi Onay-Veysi Abdülaziz-Serhat Aktaş, “İslâm Ahlâk Felsefesinde Nefs Sağlığını Bozan Etmenler”, Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.10, Haziran-2025.

¹ Prof. Dr., İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi, hamdi.onay@inonu.edu.tr
Orcid Id: 0000-0002-0867-278x

² Dr., DİB, veysiabdulaziz@gmail.com, Orcid No: 0000-0002-6136-1411

³ Dr., serhat14aktas@gmail.com, Orcid No: 0000-0001-5591-0202

Erdemli bir hayat yaşıyan nefsin sağlıklı ve mutlu olacağı, erdemsiz davranışlar sonucunda da bozulan nefis sağlığının sebep olacağı mutsuzluk genel anlamda bu çalışmanın konusunu teşkil etmektedir. Çalışmamızda, erdemsizliklerden uzaklaşmanın nefis sağlığının korunması için gerekli olduğu düşüncesi öne çıkan temel iddiayı oluşturmaktadır. Bu amaçla, filozofların düşüncelerinden hareketle ulaşılabilen bilgi ve bulgular analiz edilecektir. Çalışmada nitel araştırma teknikleri kapsamında doküman analizi uygulamasından yararlanılacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Felsefesi, Ahlâk Felsefesi, Erdem, Nefs Sağlığı, Mutluluk.

Factors Disturbing the Health of the Soul in Islamic Moral Philosophy

Abstract

This study explores the concept of diseases of the soul as described by Islamic moral philosophers. It discusses how virtues such as wisdom, chastity, valour, and justice, which lead to human happiness and are considered the middle way, can transform into vices when they are taken to extremes. The vices are referred to as 'confusion, ignorance, anger, lust, fear, sadness, envy' and it is argued that these behaviours can have a detrimental effect on the health of the soul. Similar to taking measures to protect the physical body from diseases, steps should also be taken to safeguard the soul from diseases. The study delves into the definition of a healthy soul, how a virtuous or non-virtuous life impacts the soul, and the role of reason in this context. It emphasises that leading a virtuous life leads to a

healthy and happy soul, while non-virtuous behaviours can lead to unhappiness due to the deterioration of the soul's health. The main claim of the study is that distancing from vices is necessary to protect the health of the soul. For this purpose, the available information and findings based on the philosophers' thoughts will be analysed. In the study, document analysis application was used within the scope of qualitative research techniques.

Keywords: Islamic Philosophy, Moral Philosophy, Virtue, Soul Health, Happiness.

Giriş

İslâm ahlâk filozoflarına göre insan, nefis ile beden cevherlerinden meydana gelmiş bir varlıktır. Mutluluk bu iki ayrı cevherin sağlıklı ve uyumlu çalışmasıyla ortaya çıkmaktadır. Ancak insan hayatında, her ne kadar beden ve bedenün cüzleri olan organlar önemli olsa da nefsin beden ile cüzlerinden daha değerli olduğu tasavvur edilmektedir. Ahlâk felsefesi literatüründe, nefsin erdemli bir şekilde yaşamasıyla mutlu olacağı düşüncesi yaygın bir kanaattir. Mutsuzluğun ise erdemlerin yerini erdemsizliklerin almasından dolayı nefsin sağlığını kaybetmesiyle meydana geldiği düşünülmektedir. Nefsin erdemsizlikleri başlığı altında değerlendirilen ve nefsin hastalıkları olarak da adlandırılan kötü eylemler (erdemsizlikler/reziletler), felsefî literatürde incelendiği gibi tasavvuf alanında da ele alınmıştır.⁴ Fakat çalışmamız genel anlamda ahlâk felsefesi çerçevesinde şekilleneceği için konuyu dağıtmamak adına çok geniş bir literatüre sahip olan tasavvufî düşüncelere girilmeyecektir.

4 Süleyman Uludağ, "Nefis", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/526-529.

İslâm ahlâk felsefesinde nefis sağlığı ile ilgili düşüncelerin bir hayli yaygın olduğu görülmektedir. Kindî (ö. 866 [?]), Zekeriyâ er-Râzî (ö. 925), İbn Miskeveyh (ö. 1030), Gazzâlî (ö. 1111) Nasîrüddîn Tûsî (ö. 1274), Devvânî (ö. 1502), Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 1572) gibi filozoflar konuyu ya müstakili olarak ya da ahlak düşüncelerini ele aldıkları eserlerde başlıklar altında ele almışlardır. Çalışmada isimleri zikredilen filozofların konu hakkındaki düşünceleri incelenecek, ortak veya birbirlerinden farklı düşüncelerine değinilecektir. Bu kapsamda nefis sağlığını etkileyen davranışlar ve aklın etkinliği incelenecektir. Çalışma üç başlık ve yedi alt başlıktan meydana gelmektedir. Makalede birbirine yakın konular ele alındığı için bazen tekrara düşülmüş gibi görünmektedir. Örneğin; çalışmada kendini beğenmişlik, kibir, gururlanma, büyüklenme gibi bazı konular tekrar gibi görünmektedir. Ancak farklı alt başlıklarda da değerlendirildiklerinden dolayı ve bu başlıklar farklı hastalık türlerinde de etkin olduğu için ayrıntılarda farklılık olabilmektedir. Zira konuya değinen filozoflar da düşüncelerini bu şekilde inceledikleri için makale, filozofların bu metoduna uyularak ele alınmıştır.

1. Nefsin Mahiyeti ve Ahlâkla İlişkisi

İnsan hayatında önemli bir yeri olan ahlâk kavramının nefis ile yakından ilgili olduğu bilinmektedir. Nitekim nefis, insanın eylemlerinde ve bu eylemlerin yol açtığı erdem ile erdemsizliklerde doğrudan aktif role sahiptir. Erdem ve erdemsizlikler ise insanın kemal derecesini belirler.⁵ Genel anlamda insanı anlamamanın ilk ve en önemli merhalesinin nefsi tanımaktan geçtiği ortak bir kanaattir. Çünkü insan, nefsin idrak kuvvelerinin yardımıyla elde ettiği duyumsamalardan olumlu veya olumsuz anlamda doğrudan etkilenecek

5 Feriştah Ebul Haseni Niyarki, "İstikmalî İlmî ve Ahlâkî İnsan Ez Menzeri Hâce Nasıruddin Tûsî", Neşriye-i Peşuheşnâme Ahlâk 22 (1392), 169-192.

hayatını idame eder.⁶ Bu bağlamda nefsin anlamına bakıldığında; “ruh, can, hayat, hayatın ilkesi, nefes, varlık, zat, insan, kişinin kendisi, hevâ ve heves, kan, beden ve nihayet bedenden kaynaklanan süflî arzular,”⁷ “nüfus ve enfüs” “bir şeyin tamamı, hakikati, zâtı, künhü ve cevheri” anlamlarında kullanıldığı görülmektedir.⁸ Ayrıca bu tanımların yanı sıra, “ruh, akıl, beden ve kalp” anlamlarında ve iradî olarak harekete, his ve hayat kuvvesine sahip latif bir cevher⁹, yaşama gücüne sahip doğal bir cismin ilk yetkinliği olarak da tasavvur edilmiştir.¹⁰ Ahlâk ise “seciye, tabiat, huy” anlamına gelir. “Dinî kaynaklarda hulk ve ahlâk terimleri genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ile rezîletleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.”¹¹ Ahlâk, “nefste yerleşik olan yatkınlıklar” olarak da tanımlanmaktadır. Bu yatkınlıklar sayesinde “fiiller, nefisten herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğe hâcet kalmaksızın sâdır olur.” Nefsten sadır olan yatkınlıklar iyi olduğunda erdemler, kötülük kapsamında ise rezîletler meydana gelir.¹² Bu bağlamda “ahlâkın temel vazifesi nefis hakkında bilgiler vermek ve nefsi kendisinden faziletli fiiller sâdır olacak şekilde terbiye etmektir.”¹³

Nefs, felsefî literatürde bitkisel, hayvanî ve insanî (nefs-i natika) nefis olarak üç sınıfta tasavvur edilir. Bitkisel nefis, üreme, büyüme ve beslenme

6 Ümran Kayaalp, “Kindî’nin Nefs Algısının Ahlâk Anlayışına Tesiri, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (Edebiyat - Felsefe)12-15 Mayıs 2016, Isparta,” (2016), 155-171.

7 Süleyman Uludağ, “Nefis”, Türkiye Diyanet İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 32/2006). 526-529

8 Ali Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri (İstanbul: İfav Yayınları, 2012), 19.

9 Mehmet Vural, İslâm Felsefesi Sözlüğü (İstanbul: Elis Yayınları, 2003), “Nefs”, 290.

10 Aristoteles, Ruh Üzerine, çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), II., 1, 412a20, 89.

11 Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/1-9.

12 Fârâbî, Fusulu’l Munteza (Beyrut: Daru’l Meşrik, 1986), 24; Mehmet Emin Şahin, “Nâsır Mekârim Şîrâzî’nin el-Ahlâk fi’l-Kur’ân Eseri Bağlamında Kur’ân’ın Ahlâk İlkelerine Dair Görüşleri, Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar : Etkiler-Sonuçlar (5)”, Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar : Etkiler-Sonuçlar, ed. Yusuf Arslan (Ankara: Kalan Yayınları, 2023), 111.

13 Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/10-14.

açısından organik, doğal cismin ilk olgunluğudur. Hayvanî nefis, bitkisel nefsin özelliklerini de kendisinde bulunduran, tikel varlıkların idrak ve irade ile hareket etmesini sağlayan nefis türüdür. İnsanî nefis ise sahip olduğu akıl vasıtasıyla, önceki iki nefsin tüm özelliklerini kendisinde toplayan, “fıkrî tercihleri sayesinde bir takım çıkarımlarda bulunmak suretiyle ortaya çıkan fiilleri yapması ve tümel durumları idrak etmesi bakımından alet sahibi/organik, doğal cismin ilk olgunluğudur.”¹⁴ Nefste; dokunma, tatma, koklama, işitme ve görme olan dış duyular ile hiss-i müşterek, hayal, vehim, zâkire/hafıza, mutehayyile/müfekkire olmak üzere iç duyular mevcuttur ve nefis bu duyuların hepsinin yöneticisidir.¹⁵

Ahlâkî erdemlerle doğrudan ilgili olan nefis-i natika, nazarî ve amelî akıl olarak iki kısma ayrılmaktadır. Nazarî akıl, ulvî ilkelerdeki ilmî suretleri idrak edebilen akıl türüdür. Amelî akıl ise bedeni hareket ettirmenin ilkesidir. Nefis ve ahlâk ilişkisinde öne çıkan unsur, amelî akıldır. Arzu ve öfkeden kaynaklanan hareketin ilkesi olmasından dolayı, fiil ve infiallerle meydana gelen ve ahlâkî olarak değerlendirilen iyilik/erdem ve kötülük/erdemsizlik bu akıl türünde meydana gelmektedir. Ahlâk felsefesinin önemli kavramlarından olan ve itidal kapsamında değerlendirilen hikmet, hilm, şecaat ve adalet gibi erdemler de natik nefsin amelî akıl kısmında ortaya çıkmaktadır.¹⁶ Zikredilen erdemlerin yerli yerince kullanılması akıl vasıtasıyla olur. Aklın etkin olarak kullanılmadığı durumlarda bu erdemler erdemsizliğe dönüşebilmektedir.¹⁷ Nefste meydana gelen, onu olumsuz düşünmeye ve manevî olarak hastalığa sürükleyen cehalet, şaşkınlık, öfke, korku, şehvet, üzüntü ve kıskançlık gibi erdemsizlik olarak adlandırılan duygular zahirî duyuların etkisiyle idrak edilse bile bu duyular ile

14 İbn Sînâ, Ahvâlu'n-Nefs, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 25.

15 İbn Sînâ, en-Nefs (Tahran: Müesseseyi Bostan-ı Kitap, 2015), 89-90, 108-109, 121, 216; İbn Sînâ, Ahvâlu'n-Nefs, 26-30; İbn Sînâ, en-Necât, çev. Kübra Şenel (İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 2013), 147; Durusoy, İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri, 138.

16 Celâleddîn Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî (Tahran: İntişarâtı İttılaat, 1393), 75-76.

17 Mariye Seyyid Kureyşî - Ali Ahmedpur, “Selameti Manevîyi Nefs Ez Didgahi Zekeriyya Râzî Der Kitabi Tıbbi Ruhanî”, Neşriye-i Peşuheşhayi Ahlâkî 26 (1395), 175-188.

alınan verilerin, iç duyularda yorumlandığı ve içsel âlemde insanı etkilediği, dolayısıyla davranışlara yansıdığı tasavvur edilmiştir. Bu bağlamda ahlâk felsefesinin temelini teşkil eden erdemler/erdemsizlikler beden değil, nefsin erdemi ve etkinliğidir.¹⁸ Bundan dolayı insanî nefsin kazanımlarından olan erdemler ve hayvanî nefsten kaynaklı erdemsizlikler, ahlâkın doğrudan nefse ilgisini ortaya koymaktadır. İnsanın, nefs-i natikanın kendisine yakışır fiilleriyle elde ettiği ilim ve faziletlere arzu ve iştihak duyması, hayvanî nefsin ilgi alanında olan cisimsel bedene has ve nispeten süflî olan eylemlerden uzak durması onun faziletlerini teşkil etmektedir.¹⁹ Zira insanî nefsteki düşünmeyi, iyi ile kötüyü ayırt etmeyi sağlayan akıl çekilip alındığında geriye bedeni etkisi altına alan hayvanî nefis kapsamındaki yeme ve içme isteği, arzu, şehvet ile gazap gibi maddî bedene yönelik duygular ön plana çıkmaktadır. Bu anlamda insanı insan yapan; düşünmesini, küllileri idrak etmesini ve erdemleri kazanmasını sağlayan akla sahip olan insanî nefstir. Aksi takdirde insan, fiillerinde hayvanlarla ortak olur.²⁰ Bu yüzden nefis, insanda davranışsal yapıların kaynağı olarak tasavvur edilmiş ve sık sık nefse atıflar yapılmıştır.²¹

Nefsin ahlâkla olan ilgisinin mutluluk kavramıyla da ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim nefis sıralamasında bir önceki nefsin özelliklerini kendinde bulundurup bir üst mertebedeki nefse hizmet etmesinde nefsin bir amacının olduğu bu amacın mutluluk olduğu ifade edilmektedir.²² İnsanın

18 Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, I. 1099b, 15-1102a, 15, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 22-27.

19 İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 26.

20 Nasîruddîn Tusî, *Ahlâk-ı Nâsirî*, ed. Tahir Özakkaş vd., çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 36-37.

21 Hacer Çetin, "Ahlâk Eğitimi Bağlamında Nefs ve Değer İlişkisi", *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2019), 233-250.

22 Mehmet Aydın, "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde)Anlayışı", İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı, ed. Aydın Sayılı, VII. Dizi (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 80/539-561; Feriştah Ebul Haseni Niyarki - Haşim Kurbanî, "Olguyları Selameti Nefs Nezdî Nasîruddin Tusî

mutluluğa ulaşabilmesi için suflî olan ve doğrudan bedenî ilgilendiren meşguliyetlerden kendini uzak tutması ve böylece nefsin arındırması izlenebilecek en iyi yoldur. Nefsine hâkim olup arındırmakla ortaya çıkan erdemin, bu dünyada olduğu gibi ahiret hayatında da mutluluğa vesile olduğuna inanılmaktadır.²³ Bu bağlamda, nefslerini arındırarak erdemli olanların, erdemsiz insanlara göre makamları daha yüksektir²⁴ gibi ifadeler de konuyu daha iyi açıklamaya yardımcı olmaktadır. Nitekim bireyin mutluluğu, arınmış bir nefisle, bedenî olan ve daha çok geçici haz veren meşguliyetlerden uzak kalmakla mümkün olabilmektedir. Bunun elde edilebilmesi için de kişinin doğru ve iyi eylemlerde bulunması gereklidir.²⁵ Daha çok bedeni ilgilendiren, geçici de olsa haz veren sıradan zevkler kısa süreliğine de olsa bedeni, dolayısıyla hayvanî nefsi mutlu etmekle birlikte, alınan bu hazlar ebedî olmadığı için mutluluk hali kısa sürer.²⁶ Bu durum nefsin sağlığını bozmakta ve ardından mutsuzluğa neden olmaktadır. Mutsuzluğa sebep olan en büyük faktör, kişinin sevgisini sıradan ve anlık haz veren şeylere bağlaması, ilgisini dünya zevklerine hasretmesi ve maddî olan şeylere iştiağ duymasıdır.²⁷

2. Nefs Sağlığını Koruma

Filozoflar genel anlamda nefsin hastalıklarını erdemsizlik kapsamında incelemişlerdir. Bedeni etkileyen hastalıkların doğru teşhis ile iyileşmesi, hastalıklara karşı bağışıklık kazandıran ve hastalığı iyileştiren uygun ilaçlarla tedavi edilmesi gibi nefsin hastalıklarının da erdemli eylemlerle düzeleceği

Tahlili Selameti Nefs ve Fazilet Be Mesabehi Nohostin Kadem Der Tahkiki İnsani Hub", Ulumi Siyasî Neşriye-i İnsan Peşuhi Dinî 41 (1398), 135-159.

23 Eyüp Bekiryazıcı, "Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesinde Mutluluk", Journal of Islamic Research 32/2 (2021), 291-311; Mehmet Emin Şahin, Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İşârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği) (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 287-288.

24 Sühreverdî, "Kitabu't-Telvihat el-Levhiyetû ve'l Arşiiye", Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde), ed. Muhsen Akîl (Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revaîd, 2017), 101.

25 Bekiryazıcı, "Sühreverdî'nin İshrâk Düşüncesinde Mutluluk", 291-311.

26 Sühreverdî, "Kelimetu't-Tasavvuf", Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde) (Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revaîd, 2017), 673.

27 Sühreverdî, Hikmetü'l-İshrâk, çev. Tahir Uluç (İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2012), 203.

savunulmaktadır. Nitekim cisim olan beden hastalıklarının tedavisinde uygun teşhisin önemli olması gibi nefsin tedavisinde de teşhisin iyi konulması ve hastalık türünün iyi tespit edilmesi gerekmektedir.²⁸ Tıp ilminde bedenle alakalı olan hastalıklar, uygun ilaçlar ile tedavi edildiği gibi nefis sağlığını bozan erdemsiz davranışlar da erdemsizliklerin zıttı olan erdemlerle tedavi edilmelidir.²⁹ Bu görüş, beden sağlığının korunması için sağlanan çabanın, nefis sağlığını korumak için de gösterilmesi gerektiği düşüncesini temellendirmiştir.³⁰ Örneğin, beden sağlığını korumak için kasların ve sinirlerin egzersiz yapmaya ihtiyacı vardır. Bu egzersizler terk edilince vücudun hantallaşıp gevşemesinden kaynaklı sıkıntıların ortaya çıkacağı vurgulanır. Nefis sağlığını korumak da maddî bedeni korumaya benzer.³¹ Onun sağlığını koruma en başta aklını kullanmakla gerçekleşir. Aklın kullanılması ihmal edildiğinde nefis tembelleşir ve mutluluk istidatlarını yitirir. Üzüntü, mutsuzluk ve ahmakça davranışlar sadır olur.³² Bu bağlamda hikmetli davranışlar sergilemeye sebep olan akıl, insan için yeri doldurulamaz bir nimettir.³³ Akıl vasıtasıyla faydalı/zararlı şeyler idrak edilir, bu kuvve sayesinde hedeflenen gayeye ulaşılır. Onun eksikliği ya da yokluğu, insanın fiillerinin deli veya hayvan sınıfında değerlendirilmesine neden olur.³⁴ Bu itibarla akli yerinde kullanarak iyi fiilleri kazanıp geliştirmek nefis sağlığını korumanın temelinde yer almaktadır. Erdemli davranışlar meleke haline dönüştükçe nefsin kuvveleri pratik ve amelî olarak etkinleşerek davranışları erdemli hale dönüştürür. İyi işlere yönelik fiillerde tembellik

28 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 149. ; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 140-141.

29 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 149. ; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 140.

30 Ebû Bekir Râzî, Ruh Sağlığı, çev. Hüseyin Karaman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2021), 57; Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 136; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 134; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, çev. Murat Demirkol (Ankara: Fecr Yayınları, 2016), 134-135.

31 Süleymani Çıharfersehi - Masume Masume, “Fârâbî ve Selameti Mehveri Der Tıp Engariyi Ahlâk”, Felsefe ve Kelam Neşriye Şınağt 70 (1393), 181-194.

32 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 134-135.

33 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 137.

34 Râzî, Ruh Sağlığı, 57; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 134; Suat Çelikkol, “Ebû Bekir Râzî’de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi”, Bilimname Dergisi 51 (Ocak 2024), 287-312.

gösterip ara verdikçe kazanılan melekeler zayıflar ve yavaş yavaş yok olmaya başlar.³⁵

Erdemsizlik olarak tasavvur edilen fiillerden sakınma konusunda “hareket, sükûn, söz, fiil ve tasarruflarda aklî iradeye muhalif sayılabilecek davranışlardan uzak durmak gerekir.” Akla muhalefet edildiğinde ise nefse yaptığı hataya uygun; cezalar (oruç tutma, sevilen şeylerden uzak kalma gibi) verilmesi gerektiği savunulmaktadır.³⁶ Aklın etkinliği öfke ve şehvetleri kontrol altında tutma konusunda da öne çıkmaktadır. Nitekim öfke ve şehvetleri serbest bırakma ve onların tahriklerine kapılma da nefis sağlığını bozan etmenler arasında sayılır. Bu iki kuvvenin tahrik edilmesi doğal süreçler içerisinde gerektiği yerde ve gerektiği kadar olmalıdır. Kişi bu iki kuvvenin gerektirdiği fiillerin icrası için aklın rehberliğini kullanarak ölçülü bir şekilde ifrat ve tefritten uzak, orta yol üzere iffet ve cesaretle hareket etmelidir.³⁷

Amelî akılda ahlâkî açıdan genel kabul görmüş fiillerin düşünülmesi ve pratik hayata geçirilmesi ile bunun bir vazife olarak telakki edilmesi insanî nefis türünün övülen özelliklerindendir. Fakat bu konuda lakayt davranış sergilendiğinde ise hayvanî nefsin iyi olanı düşünmeyip erdemsizlik olarak tabir edilen reziletlerle meyletmesi sonucunda amelî akıl ahmaklık ve aptallığa yönelir. Böylece iyilik melekeleri insanda tedricen azalır. Bu durum tembelliğe ve ihmalkârlığa yol açar. Nihayetinde insan, nefs-i natıka mertebesinde hayvanî nefis sınıfına iner.³⁸

Zikredilen olumsuzluklardan kaçınmak için günlük hayatta insanı etkileyen bir takım olgu ve olaylar mevcuttur. Örneğin erdemli sosyal bir çevre oluşturmak nefis sağlığını korumada dikkat edilmesi gereken önemli

35 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 134.; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 135.

36 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 144-145.

37 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 137.

38 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 137-138.

hususlardan birisidir. Erdemli insanlarla irtibat sağlamak arkadaşlık yapmak kişiyi erdemsiz insanlardan uzak tutar. Nitekim kişi, çevresindeki insanların ortalama ahlâkına sahiptir. Çünkü arkadaş faktörü, insan ahlâkını gizliden gizliye ve çoğu zaman da farkında olmadan kuşatıcı bir etkiye sahiptir. Devvânî'ye göre, bu olumsuz etkiden kurtulmak için erdemsiz davranışlar sergileyen arkadaşlardan kaçınmak gerekir. Onlarla birlikte hareket etmek, boş ve çirkin sözlerini dinlemek erdemsizliğe neden olacağı için bu tür kimselerden uzak durulmalıdır.³⁹

Hevâ ve heveslere uymak çoğu zaman bir uğraş olmadan kolay elde edilebilir. Fakat erdemli olmak için çaba sarf etmek gerekir. Zira iyi olmak ve erdemli bir hayat yaşamak bazı zorluklar sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bu zorluğun başında hayvanî nefsin haz ve lezzet arzusu gelir.⁴⁰ Bu arzuyu yenmek insanın kolaylıkla halledebileceği bir durum değildir. Fakat biliyoruz ki nefsin isteklerini gemlemeden erdemli olmayı istemek tutarlı bir davranış sayılmaz. Zira arzu ve şehvetler kontrol altında tutulmadan erdem merdivenleri üzerinde yürümenin zor olduğu açıktır.⁴¹

3. Nefs Sağlığını Bozan Olumsuz Fiiller

Nefs sağlığını bozan temel faktör erdemsizlik olarak değerlendirilen davranışlardır. Erdemli yaşamak nefis sağlığını korumanın ilk şartıdır. Bu bağlamda aklın yerli yerinde kullanılması veya kullanılmaması önem arz etmektedir.⁴² Ahlâk felsefesinde erdemler; hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet olarak sınıflandırılmıştır. **Hikmet**; akleden, düşünen ve ayırt eden nefsin faziletidir. Bu erdem; zekâ, hatırlama, akletme, zihin berraklığı ve kolay öğrenmeyi kapsar.

39 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 132.

40 Ebul Haseni Niyârî - Kurbanî, "Olguyu Selameti Nefs Nezdî Nasıruddin Tusî Tahlîli Selameti Nefs ve Fazilet Be Mesabehi Nohostin Kadem Der Tahkiki İnsani Hub", 135-159.

41 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 133.

42 Seyyid Kureyşî - Ahmedpur, "Selameti Manevîyi Nefs Ez Didgahi Zekerîyya Râzî Der Kitabı Tıbbi Ruhanî", 175-188.

İffet; şehvet duygusu ile ilgili bir fazilettir. Bu erdemde de akıl ön plandadır zira şehvet akla göre yönetilmelidir. Utanma, sükûnet, sabır, cömertlik, hür olma, kanaat, yumuşak huyluluk, düzenlilik, iyi hal, barışseverlik, ağırbaşlılık ve kötülüklerden sakınma bu erdem kapsamında değerlendirilmiştir. **Yiğitlik;** öfke ile ilgili bir fazilettir. İnsanın iyiyi ve kötüyü ayırt eden insanî nefse boyun eğmesi, tehlikeli işlerde aklını kullanmasıdır. Bu erdem; gözü peklik, büyük himmet sahibi olmak, sebat, yumuşak huyluluk, sükûnet, cesaret ve sıkıntılara katlanmak olarak tasavvur edilmiştir. **Adalet;** yerli yerinde davranmak, faydasız işleri terk etmek ve işlerinde iyi ile kötünün, haklı ile haksızın ayrımını yaparak dengeyi gözetmektir. Dostluk, ülfet, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, ödüllendirmek, iyi muamele, bir şeyi güzelce yerine getirmek bu erdem kapsamında ele alınmıştır.⁴³

Orta yol olan bu erdemler, ifrat ve tefrit meydana geldiğinde erdemsizliğe dönüşmektedir.⁴⁴ Örneğin hikmetin ifratı; yüksek bir yeti olan akli doğru ve layık olduğu işlerde kullanmamaktır. Hilekârlık, kurnazlık peşinde koşturmak, basit sıradan davranışlarda bulunmaktır. Hikmetin tefriti ise ahmaklıktır. Aklın işlevsiz bırakılması sonucunda ilmî ve amelî olarak ihmalkârlık yapmaktır. Bu ihmaller sonucunda hakikat bilgisine ulaşmada kusurlar ortaya çıkar ve beraberinde iyilikler perdelenir. Aklın yerinde ve doğru bir şekilde kullanılmaması sonucunda hikmet erdemi zıttına dönüşmekte ve erdemsizliğe yol açmaktadır. İffetin ifratı; şehvî olarak doyumsuzluktur. Kişinin aklın ve dinin caiz görmediği şekilde nefsin şehvî isteklerine boyun eğmesidir. Tefriti ise pasiflik, sönmürlük, mubah olan zevklerden ve şehvetlerden yüz çevirmektir. Cesaretin ifratı; akli kullanmadan, temkinden uzak ve tedbirsizce tehlikeli işlere atılmaktır. Aklını kullanan insanların makul ve mubah görmediği işlerde kör bir cesaretle hareket etmektir. Bu erdemın tefriti ise gereksiz bir korkaklıktır. Korkunun caiz olmadığı yerlerde gereksiz kaygı ve ödlekliliktir. Adalet erdemının

43 İbn Miskeveyh, Tehzîbu'l-Ahlâk, 34-41.

44 Aristoteles, Magna Moralia, çev. Y. Gurur Sev (İstanbul: Pinhan Yayınları, 2019), 1186b4, 33.

ifratı; başkasının hakkına girme, başkasının hakkını usulsüzce çiğneme, başkasına veya kendi nefesine zulmetme ile ortaya çıkmaktadır. Bu erdemin tefriti ise kendisine veya başkasına zulmedildiğinde kabullenerek nefsinin alçak duruma düşürmek, gereksiz alçakgönüllülük göstermek ve himmet eksikliğidir.⁴⁵ Görüldüğü gibi orta yol olan fiillerde itidal sağlayan davranışlar, doğru ve yerinde kullanılmadığında ortaya çıkan durum kişiyi aklın etkin olduğu insanî nefis kapsamı dışına çıkarmakta ve nefis sağlığını bozmaktadır.⁴⁶ Sonuç olarak erdemsizlik; aklın işlevini yitirdiği, doğru yer ve zamanda kullanılmadığı itidal eksikliğidir. Bu eksiklikler nefis sağlığını bozan bir takım olumsuzlukları da beraberinde getirmektedir.⁴⁷ Bunun sonucunda nefis sağlığını ciddi bir anlamda etkileyen fiiller ortaya çıkar. Bu fiiller genel olarak “şaşkınlık, cehalet, öfke, şehvet, korku, hüzn, haset” olarak tasnif edilmiştir.

3.1. Şaşkınlık

Nefis sağlığını olumsuz yönde etkileyen şaşkınlık, “şaşırmak, yolunu kaybetmek” anlamlarına gelir.⁴⁸ Karmaşık, gizli ve hassas konularda elde edilen delillerin birbiriyle zıt olması nedeniyle ortaya çıkan belirsizlik ve şüphenin meydana gelme halidir. Net bir bilgi elde etmek için öncüllerin amaca uygun ve yerinde kullanılması gerekir. Elde edilen bulgulardan birinin doğru, diğerinin yanlış olacağı göz önünde bulundurularak bu olumsuz haletten çıkılabilir. Bu konuda “iki çelişik önermenin bir araya gelmesinin ve birlikte ortadan kalkmasının imkânsız ve iki tarafın aynı anda doğru olmasının önünün aklın bedihiliğiyle kapalı olduğu” hükmünün göz önünde bulundurulması gibi

45 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 101-102.

46 Ebul Haseni Niyârî - Kurbanî, “Olguî Selâmeti Nefs Nezdî Nasıruddin Tusî Tahlîli Selâmeti Nefs ve Fazîlet Be Mesabehi Nohostin Kadem Der Tahkiki İnsani Hub”, 135-159.

47 Çıharfersehi - Masûme, “Fârâbî ve Selâmeti Mehveri Der Tıp Engariyi Ahlâk”, 181-194.

48 Erhan Yetik, “Hayret”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 17/60-61.

mantık kurallarıyla değerlendirme yapılmalı ve bu işlemlerden sonra doğruya yönelinmelidir.⁴⁹

3.2. Cehalet

Nefs sağlığını bozan fiiller içinde zikredilen cehalet “bilmemek, bilgi ve görgüden yoksun olmak” anlamlarında kullanılmaktadır.⁵⁰ Cehalet kavramı, basit cehalet ve mürekkep cehalet olarak ele alınmıştır. Basit cehalet her insanda bulunur. Bu cehalet türünde insan bilmediğini bilmektedir. Bilmediğini öğrenme ve bilgiye yönelme basit cehalet sebebiyledir. Bu cehalet türü olmazsa insan bilgiye yönelemez. İnsan, düşünme ve ayırt etme yetisini kullanarak bu menfî durumdan kurtulabilir. Mürekkep cehalet ise insanın bilmediği, bilmediğini de bilmediği bir durumdur. Bu cehalet türünde nefis, bilgisizliğe ihtimal vermediği için öğrenmeye açık değildir. Fakat nefsin, cehaletini kabul etmeden ilim öğrenmesine imkânsız gözüyle bakılmıştır. Bu hastalıktan kurtulmak için ilkeleri, delilleri, konuları, problem ve çözümleri kesin olduğu için geometri ile aritmetik gibi matematik ilimleriyle meşgul olma tavsiye edilmektedir. Nefs bu ilimlerle iştigal ettiğinde, önceki bildiğini zannettiği bilgilerine dönüp baktığında onlarda kesinlik olmadığını idrak eder. Kusurlarını görür ve mürekkep cehaletten, öğrenmeye açık olan basit cehalet seviyesine çıkar. Ardından doğru, kesin bilgiler ve kesin delillerle bilgiye ulaşmaya başlar.⁵¹

Tusî'ye göre, cehli mürekkep içinde olan bir insanın, insan diye adlandırılmasında yanılığa düşülmemesi gerekir. Filozof bu iddiasını yeşil buğday örneğiyle açıklar. Örneğin yeşil bir buğday ham olup olgunluğa erişmediği halde ona da buğday denilmektedir. Bu haldeki bitkiye bu ismin verilmesi buğdaya benzediği içindir. Cehli mürekkep içinde olan insan da insan

49 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 154; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 142; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 251.

50 Mustafa Çağrı, “Cehâlet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 7/218-219.

51 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 154; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 142; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 251.

suretine benzediği için ona insan denilmiştir. Filozofa göre, gerçekte bu insan hayvanlardan daha aşağı bir mertebededir. Zira tüm hayvanlar günlük yapması gereken her işi idrak eder. Cehli mürekkep içinde olan bir insanda ise bu idrak gerçekleşmeyebilir. Filozof, bu durumda olan bir insanın, insan türünden daha çok hayvan türüne yakın olduğunu iddia eder. Bu durumdaki bir insan; içinde olduğu durumun farkına varıp eksik, zayıf ve cahil olduğunu idrak edebilirse ilmi talep eder ve erdemleri kazanma uğruna girişimde bulunur ve böylece insanlığın yaratılış gayesinin künhüne vakıf olur.⁵²

3.3. Öfke

Nefs sağlığını bozan etmenlerden bir diğeri öfke halidir. Nefsin itme kuvvesi olan öfke; “kızmak, öfkelenmek; kızgınlık, öfke duygusu” anlamında kullanılmakla birlikte, “rıza ve hilm kavramlarının karşısı intikam alma ve cezalandırma isteği” olarak da adlandırılmaktadır.⁵³ Ancak burada vurgulanan, olumsuz sonuçlar doğuracak olan öfkedir, yoksa insan zararlı şeyleri de öfke kuvvesiyle kendisinden uzaklaştırmaktadır. Bu anlamda her insanın fıtratında bulunan öfke gücünün tedbirli ve bilinçli olarak idare edilmesi gerekir.⁵⁴ Öfke aklın kontrolüne verildiğinde ve yerli yerinde kullanıldığında gerekli olan bir kuvvedir. Nitekim bu kuvve, nefs-i natıkanın hizmetçisi olarak tasavvur edilmiştir. Aklın etkin olmadığı, kontrol edilmeyen öfke duygusu ise sakınılması gereken bir fiildir. Bu kuvvenin gereksiz kullanımı veya gerektiği yerlerde kullanılmamasının erdemsizliğe yol açması ve nefis sağlığını bozması kaçınılmazdır.⁵⁵

52 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 155.

53 Mustafa Çağrııcı, “Gazap”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 13/436-437.

54 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 160; Mehmet Emin Şahin, Kur’an’da Ruh Sağlığı –Abdurrahman Kasapoğlu’nun Psikolojik Tefsir Çalışmaları Özelinde- (Ankara: Gece Kitaplığı, 2024), 102.

55 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 177.

Aklın etkin olmadığı öfkenin kaynağının intikam alma şehveti olduğu tasavvur edilmiştir.⁵⁶ İslâm ahlâk filozofları bu duyguya yol açan birçok sebep zikretmişlerdir. Bu sebepler; “kendini beğenmişlik”, “kibir”, “çekişme ve inatçılık”, “uygunsuz şaka”, “tekebbür”, “alay etme”, “vefasızlık”, “haksızlık”, “rekabet” halleridir.⁵⁷ Aklın etkin olmadığı öfkeye neden olarak zikredilen bu fiiller erdemsizlik olarak değerlendirilir. Bu tür öfkeden ve yıkıcı etkilerinden korunmak için bu fiillerin tedavi edilmesi gerekir.

1) Kendini beğenmişlik: Bu duyguya kapılmanın en önemli nedeni nefsin kendi yetkinliğini bilip başkasının yetkinliğini kabul etmemesidir. Kişi kendisine nispet ettiği şeyleri huzurî bilgi ile elde ederken, başkasının yetkinliğini husulî bilgi ile idrak etmektedir. Bundan dolayı, kişinin kendisinin ulaştığı bilgi ona göre daha güçlü olmakta, bir başkasının yetkinliği hususunda gafil olmaktadır. Fakat aklını kullanan birisi, başkasının erdem ve yetkinliklerine de vakıf olur, kendi eksik ve hatalarını kabul ederek erdemli insan olur.⁵⁸ Bu hissin aldatıcı bir duygu olduğunun, erdemin veyahut hataların ve eksikliklerin kendisi ve diğer herkes için geçerli olduğunun idrak edilmesiyle bu hastalık tedavi edilebilir.⁵⁹

2) Kibir: Öfkeye neden olan bu davranış kendini beğenmişliğe yakın bir davranıştır. Bu erdemsizlikten kurtulmak için yapılması gereken, kalıcılığına itimat edilmeyen harici şeyler hakkında mütevazı bir tutum sergilemektir.⁶⁰ Kişinin kendi fikir, düşünce ve kanaatiyle gururlanması gerçeği görmesini engeller. Bu durum, gözetilmesi gereken hakların çiğnenmesine ve sınırların aşılmasına neden olur.⁶¹ Kendini beğenmişliğin ardından meydana gelen kibirlenme; bilgi, amel, nesep üstünlüğü iddiası, iyilik yapma, bedenî fizikî

56 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 146.

57 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 158; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 148; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 158.

58 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 161.

59 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 159.

60 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 159.

61 İhvân-Safâ, İhvân-Safâ Risâleleri, ed. Abdullah Kahraman, çev. Ali Durusoy vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2012), 1/240.

görünümü, maddî zenginlik, beden kuvveti, mevki ve makam sahibi olma gibi durumlarda belirginleşmektedir. Bu menfî davranışın tedavisi de kendini beğenmişliğin tedavisine benzemektedir. Zira kibir kendini beğenmişlikten ortaya çıkan bir duygudur. Bu duygunun ortadan kalkması ve tedavi edilmesi, insanın kendisini “aciz görmesi, zillet ve hakirlik ile Hakkın büyüklüğünü düşünmesi, kendini alçak ve değersiz hissetmesi” ile mümkün olmaktadır. Mutlak yokluktan gelen insan, doğana kadar geçirdiği evreleri (nutfe, kan pıhtısı) düşünüp⁶² nefsinin küçülterek kibirlenecek bir varlık olmadığını idrak etmekle bu olumsuz duyguyu tedavi edebilir.

3) Çekişme ve inatçılık: Genellikle kavga ve tartışma esnasında meydana gelen bir durumu ifade eder. Çekişme ve birbirine karşı muhalefet, bireyler arasındaki sevgiyi azaltır nefrete ve dolayısıyla düşmanlığa yol açar. Çekişme ve inatçılığı birlikte ele alan Tusî'ye göre ikisi de âlemin bozulmasına yol açan erdemsizliklerin en zararlılarıdır. Bu davranışların tedavisi ise karşılıklı sevgi, saygı ve muhabbeti artırmaktır.⁶³

4) Uygunsuz Şaka: Konunun içeriğine girmeden önce belirtmek gerekir ki ahlâk filozoflarının şaka yapmaya karşı menfî gibi bir tutum sergiledikleri anlaşılmamalıdır. Zira dengeli, uygun yer ve zamanda yapılan şakalar yerilmemiş bilakis peygamberden ve sahabelerden örnekler verilerek teşvik edilmiştir.⁶⁴ Filozofların eleştirdiği şaka, uygunsuz yersiz, zamansız ve inciten şakalardır. Örneğin Kınalızâde'ye göre şaka, dostlar arasındaki samimiyete dayanır ve insanların “ferahlamasına, kırgınlık sebebi kibir ve böbürlenmenin ortadan kalkmasına vesile olur. Bu çerçevedeki şakalar mübah, müstehap ve menduptur.” Sınırı aşan, insanları zor durumda bırakan şakalar ise yerilir ve sapkınlık olarak değerlendirilir. Uygunsuz ve aşırıya kaçan şakanın tedavisi,

62 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 167-168.

63 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 160.

64 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 160; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 165-166.

karşıdaki insanların kırılacağını göz önünde bulundurarak dengeli şakalar yapmaktır. Nitekim kendisine uygunsuz şaka yapılan kişinin kalbi ve onuru kırılabilir. Kardeş ve arkadaşlar arasında kıskançlık ve hatta düşmanlık gibi zarar verebilecek durumlara neden olabilir. Kınalızâde, böyle bir davranışın eziyet etmek anlamına geldiğini eziyetin ise İslâm dinine göre haram olduğunu ifade eder.⁶⁵

5) Tekebbür: Bu davranış da kendini beğenmişliğe yakın bir fiildir. Fakat Tusî'ye göre, aralarında küçük bir nüans farkı vardır. "Kendini beğenen, hak etmediği bir konumda kendisini aldatırken büyüklenen aynı hususta başkalarını kandırır." Filozofa göre, bu fiilin tedavisi de kendini beğenmişliğin tedavisine benzemektedir.

6) Alay etme: Bu fiil, uygunsuz şaka yapmaya yakın bir davranış şeklidir, tedavisi de şaka yapmanın tedavisine yakındır.⁶⁶ Soytarı karakterli kişilerin alışkanlık haline getirdiği, erdemli insanların ise sakındığı bir fiildir.⁶⁷ Zira alay etmenin amacı karşıdaki insanın kalbini kırmak, küçük düşürerek incitmektir.⁶⁸

7) Vefasızlık: İhanet olarak da tasavvur edilen ve sakınılması gereken vefasızlık erdemsizliği, mal ve makamda, dostluklarda ve ailede olmak üzere geniş bir alanı kapsamaktadır. Bu menfî durumun tedavisi vefalı olmaktır.⁶⁹

8) Haksızlık: Muhatabı zayıf ve çaresiz görüp ona zulmetmektir. Bu bağlamda zulmetmek ve zulme boyun eğmek de haksızlık kapsamında değerlendirilir.⁷⁰ **9) Rekabet:** Arzulanan, rağbet edilen değerli şeylere sahip olmak için insanlarla yarış halinde olma durumudur. Talep edilen şeylere ulaşabilme arzusu bazen çekişmelere de neden olmaktadır.⁷¹

⁶⁵ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 166.

⁶⁶ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 170.

⁶⁷ Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 161.

⁶⁸ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 169.

⁶⁹ Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 161.

⁷⁰ Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 171.

⁷¹ Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 153.

3.4. Şehvet

Şehvet sözlükte; “bir şeyi isteme, sevmeye, arzulama, şiddetli arzu ve tutku” anlamlarında kullanılır. Bu kavram hakkında; nefsin kendisine göre münasip gördüğü şeyleri istemek amacıyla hareket etmesi, “kişinin hissî zevklere duyduğu güçlü arzu”, “hazza ulaşmak için gerekli veya faydalı olduğuna inanılan şeylere doğru insanı tahrik eden güç” şeklinde tanımlar da mevcuttur.⁷² Nefsin çekme gücü olan şehvet kuvvesi, arzusunun etkisi ile meydana gelir.⁷³

İnsanın hayvanla ortak yönü olan şehvet yetisinde de aklın ön plana çıktığı görülmektedir. Zira akıl devreye girdiğinde bu yeti iffete ve dolayısıyla erdeme dönüşür.⁷⁴ Şehvet yetisinin sadece cinsel isteklerle ilgili olduğu gibi yanlış bir düşünce mevcuttur. Fakat bu yeti, aşırı yeme ve içme isteği, aşırı gezmek, tembellik, dedikodu, haset, haz alma isteği, zevk verecek eylemlerde bulunma, güzel ve lezzetli olanın ardından gitme gibi birçok davranışı kapsamaktadır. İtidal ve akılla hareket edince erdeme, itidali bırakıp ifrat ve tefrit uçlarında dolaşmakla ve akıllı terk etmekle erdemsizliğe dönüşen şehvet duygusunun daha etkin olduğu beslenme, cinsel şehvet ve tembellik konusunda bu yeti uğruna birçok zorluklara katlanılmaktadır.⁷⁵ Örneğin bu arzulardan biri olan beslenme işlevini yerine getirme konusunda; yeterince doymak yerine daha fazla yeme arzusu ve lezzetli yiyecekler peşinde koşurma isteği insanı meşakkate ve zillate düşürür. Ayrıca çekilen zorluk ve zilletin yanı sıra maddî olarak da zarara sebep olduğu gibi insan sağlığını da kötü yönde etkiler. Zira çok yeme isteği akıllı ve kavrayış yetilerini zayıflatmakla beraber birçok hastalığa da sebep olmaktadır.⁷⁶

72 Faruk Beşer, “Şehvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/476-477.

73 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 187.

74 Mustafa Çağrı, “Şehvet”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/477-478.

75 Ekrem Uğurlu, “Dinî Nasları Anlamada İmam Eş’arî ile İmama Maturîdî’nin Yaklaşımları”, İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi, 9/1 (2023), 494-515. 9/1 (2023), 494-515.

76 İhvân-Safâ, İhvân-Safâ Risâleleri, 1/214; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 187.

İnsanı zaafa düşüren ve zillete sebep olan bir diğer güçlü şehvet arzusu olan cinsellik isteği, iştah kabartan ve uğruna birçok meşakkate katlanılan diğer bir arzu ve istek olarak karşımıza çıkmaktadır. Beslenme konusundaki itidalli davranış cinsel şehvet yetisi konusunda da öne çıkmaktadır. Bedensel lezzetlerin en güçlüsü olan bu yetinin gerektirdikleri insan fıtratında mevcuttur ve engellemek imkânsıza yakın bir duygudur. Neslin devamı için gerekli olan cinsel şehvet yetisi, evlilik yoluyla kullanıldığında erdem olmakta, ahlâka aykırı, yanlış ve uygunsuz davranışları önlemektedir.⁷⁷

Şehvetin etkin olduğu diğer bir husus olan tembellik de hayvanî nefsin istek duyduğu bir duygudur. Yıkıcı etkileri olan tembellik, nefse hoş gelen malayani işlerle uğraşmak veyahut hiçbir şeyle uğraşmayıp atıl bir durumda olmaktır. Gevşek davranma ve ihmal de bu kapsamda değerlendirilir.⁷⁸

3.5. Korku

Nefse ilişen ve onu olumsuz yönde etkileyen korku, kişinin bir şeyden veya birinden kendisine ulaşabilecek bir kötülüğü engellemeye gücü yetmediği için korkmasıdır. Korku, genel anlamda gelecek bir zaman diliminde meydana gelebilecek menfî bir olayın tasavvur edilmesiyle gerçekleşmektedir. Fakat kişi, gelebilecek tehlikeyi bertaraf etme kudretinde ise bu olumsuz durumdan etkilenmez.⁷⁹ Eylem gerektiren işlerde, sakinlik ve durgunluğun ortaya çıkması olayı olarak tanımlanan korkaklık duygusu, öfkenin tefriti olarak adlandırılmıştır. Korku içinde olan birinin zillet içinde yaşaması kaçınılmaz bir durum olarak görülmüştür. Zalimlerin zulmünden korkup sinmek, haksızlıklara ve suçlara korktuğu için rıza göstermek hastalık olarak adlandırılan korkunun önemli işaretleridir. Nefsin hastalığı olarak tabir edilen korku duygusunun tedavi edilmesi diğer hastalıklar gibi nedenlerin ortadan kaldırılması ile

77 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 189.

78 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 197.

79 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 179.

mümkün olmaktadır. Nefsin; durmanın, sönüklüğün ve susmanın kötü olduğunu idrak etmesiyle bu hastalık tedavi edilebilir.⁸⁰ Tusî korkaklığı, mümkün ve zorunlu olarak ele almaktadır. Filozofa göre, mümkün olan korkaklık duygusu, nefsin gelecekte karşılaşılacak bir tehlikenin def edilemeyeceği beklentisinden meydana gelir. Daha meydana gelmemiş ve gelecekle ilgili olan bu korku türünde, akıl etkin değildir. Aklını kullanan birisi gerçekleşmemiş bir olaydan dolayı korkmamalıdır. Zorunlu korku ise giderilmesi insan gücünün fevkinde olan ve ortadan kaldırmaya insanın gücünün yetmediği korkudur. Bu bağlamda mümkün ve zorunlu korkulardan korkmak insanın mutsuz bir hayat yaşamasına neden olur. Zira biri daha meydana gelmemiştir, öbürünün engellenmesi mümkün değildir.⁸¹

Daha gerçekleşmemiş veya gerçekleştiğinde önlenmesi imkânsız olan korku için en açıklayıcı örnek ilk çağlardan itibaren mahiyeti araştırılan ölüm ve ölüm korkusudur denilebilir.⁸² En büyük korku olan ölüm korkusu, insanın hayatını olumsuz yönde etkileyen korkuların başında gelmektedir. Zira bu korku bütün insanları kapsamakta ve bütün korkulara baskın gelmektedir. İnsan; ölümün bir son olduğunu, sevdiklerinden, malından, mülkünden, makamından ayrı düşeceğini düşünüp korkar. Ancak ölümün mutlak yokluk olmadığının bilinmesi gereklidir.⁸³ Zira nefs teorilerinde ölümlü olanın beden olduğu, nefsin ölümsüz olduğu genel kabul görmüş bir düşüncedir.⁸⁴

Ölüm korkusunun daha çok dünyevî bazı kaygılardan meydana geldiği görülmektedir. Ölüm olayının gerçekleşmesinde kişinin sahip olduğu maddî ve manevî yetkinliklerin elinden çıkacağını zannetmesinin cahilce bir düşünce

80 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 159-160.

81 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 168.

82 Müfit Selim Saruhan, “İslâm Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 1 (2006), 87-105.

83 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 180.

84 Veysi Abdulaziz, Sühreverdi’de Nefs ve İdrak (Kitabe Yayınları, 2023), 133-138.

olduğu vurgulanmıştır. Fakat bu düşüncenin aksine ölümü, yetkinliklerin tamamlayıcısı olarak görmek gerekir.⁸⁵ Varlığının sadece sahip olduğu bedenle kaim olduğunu zanneden birisi; bir cisim olan bedenin, ölümden sonra dağılacığını ve ardından yok olacağını tasavvur eder. Dünyanın onsuz devam edeceğini, olan biten hadiselerden haberinin olamayacağı gibi nedenlerden dolayı kendisine kaygı ve korku hâkim olur. Bazıları da ölüm anındaki acıdan ve ölümden sonraki cezadan korkar. Tusî'ye göre, bu korkular cehaletten ileri gelmektedir. Zira ölüm nefsin organları kullanmayı bırakmasından ibarettir.⁸⁶

İnsanın varlığı birbirinden farklı iki cevherden müteşekkildir. Bu cevherler; somut bir şekle sahip, cisim olan ve yer kaplayan, hareket veya durağanlık özelliğine sahip olan beden ve bedenden tamamen farklı soyut bir özellikte olan nefstir.⁸⁷ Antik Yunan felsefesinde de benzer görüşlerin olduğu görülmektedir. Nitekim Antik Yunan'da nefis, Tanrısal kaynaklı olduğu için bedenin hareket etmesini sağlayan temel ilkedir ve ölümsüzdür.⁸⁸ Nefsin mahiyeti, bedenden farklı olduğu için ölünce çürüyüp yok olmayacağı genel kabul görmüş bir düşüncedir. Bedenin ölümünden sonra nefsin ebedî olarak varlığını sürdürmesi onun en önemli özelliklerinden birisidir.⁸⁹ Bu bağlamda, dinî ve felsefî literatürde yokluk anlamına gelmeyen ölüm olayı gerçekleşikten sonra insanın, sahip olunan nefis vasıtasıyla başka bir dünyada (boyutta) varlığını devam ettireceği kabul edilmiştir. Zikredilen bu nedenlerden dolayı ölümün korkulacak bir şey olmadığı vurgulanmıştır. Tusî'ye göre, doğal olarak

85 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 181.

86 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 169.

87 Fârâbî, Fususu'l Hikme (Tahran: Encümeni Asâr Mefâhîr-i Fırhengî, 1381), 62.

88 Platon, Phaidros, 246, 247, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2017), 52,54. ; Platon, Devlet, 608d, çev. Sabahattin Eyüboğlu, M. Ali Cimcoz (İstanbul: Türkiye İşbankası Yayınları, 2015), 353.

89 Kindî, Felsefî Risaleler, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 382-384; İbn Sînâ, et-Ta'likât, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2019), 156; İbn Sînâ, en-Necât, 170-174; İbn Sînâ, Ahvâlu'n-Nefs, 67-73; Sühreverdi, "Kitâbu'l-Meşâri ve'l-Mutârahât", Mecmuayı Musennefatu'l Şeyh-i İshrâk (içinde), ed. Henry Corbin vd. (Tahran: Muessese-i Mutâlâat ve Tahkikat'ı Frengi, 1996), 1/531.

gerçekleşen ölüm olayından korkan birinin kendi zatından ve mahiyetinden de korkması gerekir. Zira insan, “canlı, düşünen ve ölümlü” bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Bundan dolayı ölüm, insanın en önde gelen hakikati ve onu tanımlayan mahiyetidir.⁹⁰ Bu meyanda Kindî’nin, ölüm ile insan varlığının ayrılmaz bir bütün olduğunu vurgulaması çerçevesinde savunduğu; “ölüm olmasaydı kesinlikle insan da olmazdı, ölüm insanın temel yapısıdır zira bir insan ölümlü değilse o, insan olamaz”⁹¹ düşüncesi bu anlamda önem arz etmektedir. Nitekim ölüm olmaz ise sürekli üreme halinde olan insanın bu dünyaya sığmayacağı bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Mevcut âlemde ebedî bir yaşantının olduğu tasavvur edildiğinde, kalabalık yüzünden gerekli olan besinlerin tükeneyeceği, mekânların insana yetmeyeceği ve genel bir düzensizlik olacağı kesindir. Bundan dolayı Kınalızâde’ye göre, âlemin düzeni ve intizamı için zorunlu olan ölümden korkmak ve bundan dolayı acı çekmek, üzülmek akıllı insanların kârı değildir.⁹²

3.6. Hüzün

Hüzün sözlükte “istenmeyen bir durumun başa gelmesinden veya geçmişteki bir kayıptan duyulan keder” olarak tanımlanmıştır. Hüzün konusu Kindî’den itibaren ahlâk felsefesinde ele alınmıştır. İslâm düşüncesinde ahlâk felsefesinin yanı sıra tasavvuf düşüncesinde de kendisine bir alan açılmış olan hüzün konusu iki farklı görüş çerçevesinde incelenmiştir. Ahlâk felsefesi kapsamında ele alınan hüzün, “daha ziyade insanın dünyevî kayıplardan duyduğu ve kurtulmak zorunda olduğu olumsuz bir duygu, hatta tedavi edilmesi gereken bir tür hastalık” şeklinde tasavvur edilmiştir. Tasavvuf düşüncesinde ise “ahiret kaygısı veya hayırlı bir işi başaramamaktan duyulan

90 Tusî, Ahlâk-ı Nâsırî, 170.

91 Kindî, Felsefî Risaleler, 506.

92 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 183.

üzüntü için kullanılır ve olumlu bir durum kabul edilir.”⁹³ İslâm ahlâk filozoflarına göre hüzn; insanın istediği, sevdiği bir şeyi geçmiş zamanda kaybetmesinden veya sevmediği hoşlanmadığı bir şeyin gelecek zamanda meydana gelme ihtimalinden ortaya çıkan bir acıdır.⁹⁴ Bu halete düşmenin sebebi ise maddî hazlara karşı şiddetli arzu ve şehvet duymak, hırsla bir şeylerin ardından gitmek, geçici olan dünya zevklerinin devam etmesini istemektir. Bu istekler gerçekleşmeyince ya da elde olan güzellikler kaybolunca hüzn meydana gelmektedir. Bu hastalıktan kurtulmanın yolu ve tedavisi ise kevn ve fesat âlemi olan bu dünyanın geçici olduğunun farkında olmak, acının da lezzetin de bir sonunun olacağını idrak etmektir.⁹⁵ Mevcut âlemde her istenilen ve arzulanan şeye ulaşmak imkânı mevcut değildir. Ayrıca isteklerin bir sonu da yoktur. Elde edilen her şeyin bir üst seviyesi, daha güzel olan bir mertebesi mevcuttur. Tamahkârlık ve sürekli olarak elde olanın bir üstünü ve daha iyisini istemek imkânsız istemekle eşdeğerdir.⁹⁶ Arzuladığı şeylere kavuşmak için sürekli bir çaba içinde olan insanoğlu, uğruna çalıştığı şeylere bazen ulaşamayabilir. Arzulanan şeylere kavuşmak her zaman çabalamaya, elde etme uğruna stratejiler uygulamaya, değişik çareler aramaya ve o gayeyle yol, yordam ve meslek öğrenmeye bağlı değildir. Zira her çabalayan istediklerine ulaşamayabilir. Sosyal hayatta sahip olunan mal, mülk, makam ve mevki de bazen arzulananlara ulaşmaya yetersiz kalabilir. Öte taraftan, bir imkâna sahip olmayanların bazen istediklerine ulaştığı da vakîdir. Bu bağlamda istenilen şeylere ulaşamadığı zaman üzülen insan, sabretmeyi ve elindekilerle yetinmeyi bilmeli, ulaşamadığı şeyler için üzülmemelidir.⁹⁷ Kindî'ye göre, insanın hoşuna

93 Mustafa Çağrı, “Hüzn”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 19/73-76.

94 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 177; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 171; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 200.

95 Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 171-172.

96 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 202.

97 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 202-203.

giden ve ardında koştugu bütün isteklerini elde etmesi mümkün değildir. Ayrıca sevdiği şeyleri de sürekli olarak elde tutması da olası değildir. Filozofa göre, oluş ve bozuluş âlemi olan bu dünyada her şey değişiklik gösterir ve devamlı değişkenlik gösteren bir yerde de süreklilik yoktur. Nefs hastalıklarının hemen hepsinde olduğu gibi hüznün ve üzüntü konusunda da aklın ön plana çıktığı görülmektedir. İnsan aklını kullandığında bu olumsuz durumdan ve dolayısıyla mutsuzluktan kendini kurtarabilir. İstenilenler gerçekleşmediğinde olanlarla yetinilmelidir. Ulaşılamayan ve bazen de zaten var olmayan şeyler için üzülen birinin, akli devreye sokmadıkça üzüntüsü bitmez, hayatının her döneminde bu olumsuzluk ile yaşar ve sağlam bir psikolojiye sahip olamaz.⁹⁸

Üzüntü ve hüzne kapılmak genelde arzulanan şeylere ulaşamamak, elindekini kaybetmek veya hoş giden alışkanlıklardan uzaklaşmakla gerçekleşmektedir. Günlük hayatta yapılan ve sevilen rutin işler eksildiğinde bu durum musibet olarak görülmekte ve üzülmeye neden olmaktadır. Problem haline gelen bu olumsuzluklardan kurtulmak için üzülmemeli ve olumsuz durumlarda bile mümkün mertebe gönül hoşluğu ve rıza gösterilmelidir.⁹⁹ Kindî'ye göre üzüntü, insanın bizzat kendisinin veya bir başkasının yaptıklarından dolayı ortaya çıkan bir durumdur. Eğer kişinin kendisinin yaptığı bir eylemden kaynaklı ise o eylem terk edilmelidir. Zira kendisine zarar veren şeyleri yapmak akıllı insanların fiili değildir. Eğer üzülmeye sebep olan eylem bir başkası tarafından yapılacaksa imkân varsa engelleme yoluna gidilmeli, eğer bu imkânsız ise üzülmeye haleti, sağlam bir psikolojiyle en asgari seviyede tutulmalıdır. Çünkü üzmeğe çalışan kişinin yapmak istediği şeyi, insan üzülmeye kendisine yapmış olur. Eğer başkasının yapma ihtimali olan üzüntü daha

98 Kindî, Felsefî Risaleler, 476-480; Kayaalp, "Kindî'nin Nefs Algısının Ahlâk Anlayışına Tesiri, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (Edebiyat - Felsefe) 12-15 Mayıs 2016, Isparta,".

99 Kindî, Felsefî Risaleler, 476-480.

gerçekleşmemişse gerçekleşmemiş bir olay için üzülmek akıllı bir insana yakışmaz. Zira bu kötülük daha yapılmamıştır, başka kişi veya olaylarla engellenebilir, belki de tasavvur edilen üzüntünün etkisi az olur veya hiç olmaz. Yeterince çaba harcandığında bu üzüntünün gelme olasılığı azalır. Filozofa göre, önlenmesi mümkün olan bir üzüntüyü önleme çabasına girilmediğinden kaynaklı bir kusur ortaya çıkarsa bu kusur cahilliğin işaretidir. Özetle, belanın önlenme ihtimali varsa önlenmesi için bir girişimde bulunulmuyorsa bu durum, mutlu olmak varken mutsuzluğa rıza göstermek anlamına gelir.¹⁰⁰

İyiliklerin ve kötülüklerin bir arada yaşandığı, insan için bir imtihan alanı olan mevcut âlemde var olmak demek; iyi-kötü, güzel-çirkin, hoş-nahoş, mutluluk-mutsuzluk, zafer-yenilgi, sevinç-üzüntü gibi birbirlerine zıt, müspet veya menfî durumlarla karşılaşmak anlamına gelmektedir. İnsanın, başına musibetlerin gelmemesini istemesi yok olmayı istemesi demektir. Bu bağlamda doğada gerçekleşmesi olağan şeylerden kaçmaya çalışmak, onlarla karşılaşmamayı istemek, imkânsızı istemektir.¹⁰¹

3.7. Haset

Nefs sağlığını sekteye uğratan hastalıklardan birisi de hasettir. Haset; “başkasının sahip olduğu maddî veya mânevî imkânların kendisine intikal etmesi veya kıskanılan kişinin bu imkânlardan mahrum kalması yönündeki istek ve niyeti ifade eder.”¹⁰² Tusî’ye göre haset, kazançlı işlerde başkalarından üstün olma isteğidir. Sınırlı ve süflî bir duygu olan haset erdemsizliktir, sebebi de cehalet ve aşırı isteklerdir. Haset eden kişi, kendisine göre iyi görünen her şeye sahip olmak ister. Ancak bir insanın, tüm kazançları ve dünyevî iyilikleri

100 Kindî, Felsefî Risaleler, 484-486.

101 Kindî, Felsefî Risaleler, 490.

102 Mustafa Çağrı, “Haset”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 16/378-380.

kendisinde toplaması imkânsız bir durumdur. Erişilmesi zor veya imkânsız olan şeyleri arzulamak; insana sıkıntı, üzüntü ve elem verir.¹⁰³

Yüzeysel olarak bakıldığında gıpta ile hasetin yakın davranış şekilleri olduğu görülmektedir. Ancak bu iki kavram içerik olarak birbirinden farklıdır. Haset ile gıpta, iki ayrı kavram olsa da karşıdaki kişinin sahip olduklarına karşı bir iştihak duyma ve benzerine sahip olma isteğinden dolayı bazen yanlış anlaşılmalara mahal vermektedir. Zira birisi olumsuz bir anlamda literatürde erdemsizlik olarak kendine bir yer edinmişken diğeri olumlu bir davranış ve erdemdir. Gıpta sözlükte “incelemek, araştırmak, yoklamak” anlamına gelir. Ayrıca “nimete kavuşma arzusu, sevinç” gibi manaları da içerir. Kavram, ıstılahta “bir kimsenin, maddî veya manevî imkân ve meziyetlere sahip olan başka birine imrenmesi, onun elindeki nimetlerin yok olmasını isteme gibi kötü bir düşünceye kapılmadan kendisinin de aynı şeylere kavuşmayı arzulaması” olarak kullanılmaktadır.¹⁰⁴ Gıpta duygusunun belirgin özelliği, kişi istediği bir şeyi başkasında gördüğü zaman onun elinden çıkmasını istemeyip, kendisinin de bunun bir benzerine sahip olmasını temenni etmesidir.¹⁰⁵

Bu kısa açıklamadan sonra tekrar haset konusuna dönecek olursak, haset etmenin bir yerde insanın nefesine zulmetmesidir diyebiliriz. Nitekim başkalarının doğal olarak sahip olduğu şeylere haset etmek ve bundan dolayı üzülmek kendine yapılmış en büyük kötülüktür. Kişinin sevmediği birinin elindeki nimete haset etmesi onun kötü olduğu ve kötülüğü sevmesi anlamına gelir. Eğer sevdiği birinin elindeki nimetten dolayı haset duygusu belirirse veya başına gelmesini istemediği bir şeyi sevdiği kişi için isterse gerçekte sevdiğini iddia ettiği kişiyi sevmiyor demektir. Çünkü kendisine reva görmediği olumsuz

103 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 181-182.

104 Hüsameddin Erdem, “Gıpta”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/50-51.

105 Tusî, Ahlâk-ı Nâsirî, 183; Devvânî, Ahlâk-ı Celâlî, 175; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 207.

bir durumu dostuna reva görmüştür. Bu durum ise bayağılık (aşağılık) olarak tanımlanır.¹⁰⁶

Erdemsizlik sınıfında değerlendirilen hasedin yaygın bir hastalık olduğu görülmektedir. Kınalızâde'ye göre, haset hastalığına müptela olanların sayısı çok fazladır. Bu hastalığa yakalandıktan sonra çok az kişi kendini ondan kurtarabilir. Bir başkasında olan nimetin kendisinde bulunmamasından dolayı huzursuzluk ve manevî olarak acı çekmek olan haset, üç şekilde gerçekleşmektedir. Birincisi; güzel şeylerin kendi eline geçmesi imkânı olmasa da kıskanılan kişinin de elinden çıkmasını istemektir. İkincisi; istenilen ve haset edilen şeylerin haset edenin eline ulaşması imkân dahilinde olmasına rağmen ele geçmemesi sonucunda, istenilen şeyin haset edilen kişinin de elinden çıkmasını istemek ve böylece eşit olmayı dilemek. Üçüncüsü; istenilen şeyin haset edilen kişinin elinden çıkmasını istemek ve kendisinin buna sahip olma ümidini taşımaktır.¹⁰⁷ Kınalızâde ve Gazzalî birbirlerine yakın görüşlerle hasetin zikredilen bu üç şeklini biraz daha açarak ele almış ve yedi maddede özetlemişlerdir.

1) Düşmanlık ve Kindarlık: Bu duygular, hasedin ortaya çıkmasının önde gelen nedenleridir. Haset, kin ve düşmanlığın ardı sıra ortaya çıkar. Kişi herhangi bir konuda kendisine muhalefet eden birine karşı kalben buğz eder. Bu duygu daha sonra kin ve nefrete dönüşür ve düşmanlık derecesine ulaşır. Daha sonra intikam alma ve bu kişiyi yenme duygusu hâkim olur. Şayet kin besleyen kişi, muhatabına zarar verme veyahut onu yenme gücünden mahrum ise zamanın ondan intikam almasını temenni eder. Kendisine kin beslenenin başına olumsuz bir iş geldiğinde de kin besleyen, kendisinin Tanrı'nın iyi bir kulu olduğunu ve kendisi zarar gördüğü için diğerine zararın eriştiğini iddia eder.¹⁰⁸

106 Kindî, Felsefî Risaleler, 492.

107 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 206-207.

108 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, çev. Sıdkı Gülle (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 1998), 3/438.

2) Gururlanma (Taazzüz): Üstünlük sağlama duygusudur. Kişinin, çevresindeki birinin eline geçen makam, mevki ve servete haset etmesidir. Karşıdakinin kendisine karşı katlanamayacağı bir kibre sahip olacağından endişelenir. Bu maddede zikredilen, kişinin kendisinin kibirlenmesi, gururlanması değil karşıdan gelen kibirli ve gururlu hallerin kaldırılamayacağı endişesidir. Kişi, karşıdaki kişinin kendisiyle eşit olmasını ister buna rıza da gösterir fakat kendisinden üstün olmasına tahammül edemez.¹⁰⁹ Böyle bir ihtimalin ortadan kalkması için karşıdaki kişinin elindeki nimetin yok olmasını temenni eder.¹¹⁰

3) Kibir: Kibir öfkenin altındaki nedenlerden birisi olmakla beraber hasedin ortaya çıkmasında da etkin bir duygudur. Kibir, gururlanma ile benzer olsa da bu konuda biraz farklılık arz etmektedir. Bir önceki maddede “kıskancın isteği kıskanılan kimsenin kibrinin ortadan kalkması ve kendisi ile eşit olması iken” bu maddede, eşitlik değil ondan daha fazla ve ileri seviyede olma isteğini taşımasıdır.¹¹¹ İnsanların doğasında var olan kıskançlık ve haset duygusunun sebep olduğu kibirlenme; karşıdaki insana karşı böbürlenme, hor görme, onu küçük görme ve kendisine boyun eğmesini isteme duygusu ile belirginleşir. Küçümsediği kişinin eline geçen nimetten dolayı güçleneceği ve kendisine artık boyun eğmeyeceği düşüncesi endişeye neden olur. Zira zayıf görünen kişinin sahip olduğu nimetle güçlenmesi demek, artık kendisi ile eşit olması ve belki kendisinden üstün olması anlamına geleceğinden bu kişinin kendisine karşı büyüklük taslama ihtimali ortaya çıkmaktadır. Bu olasılık yüzünden kişi, hor gördüğü ve küçümsediği kişinin sahip olacağı nimete karşı kıskançlık ile haset içinde olur, nimetlere mazhar olmasını istemez.¹¹²

109 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/438.

110 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 208-209.

111 Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 209.

112 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/439.

4) Taaccüb: Taaccübün temelinde de gurur ve kibir vardır. Bu erdemsizlik; kıskanılan kişinin elde edeceği bir nimetin ona layık görülmemesi nedeniyle taaccüb (şaşıрма) halinin ve dolayısıyla hasedin meydana gelmesiyle ortaya çıkar. Kıskanan kişi kendisinin bu nimete daha layık olduğunu düşünür. Bu konuda Kınalızâde de Gazzalî de peygamberlerin seçildikleri nübüvvet görevlerinde münkirlerin onları kıskanması ve kendilerinin bu göreve daha layık olduğunu iddia etmelerini örnek vermişlerdir.¹¹³

5) Hedefe Ulaşamama Endişesi: Elde edilmek istenen bir nimete karşı rekabet halinin ortaya çıkmasıdır. Hedefine ulaşmak isteyen birinin, kendisiyle rekabet halinde olduğu kişinin elindeki fırsatları kıskanmasıdır. Avantajlı durumda olmak için nimetlere kavuşma, karşıdakini alt etme duygusu ile oluşan menfî rekabet ihtimalinin olduğu her ortamda kıskanma ve hasedin meydana gelmesi kaçınılmaz bir durum gibi görünmektedir.¹¹⁴

6) Liderlik İsteği: Baş olma isteği, haset ve kıskançlığa yol açan başka bir sebeptir, bu isteğin temelinde de rekabet yatmaktadır. Lider olmak isteyen birisi, aynı göreve talip başka birini kıskanır. Kendisinin rakipsiz olmasını ister. Ancak bu liderlik isteğinin, sadece siyasî liderlik bağlamında etkin olduğu düşünülmemelidir. Burada asıl anlatılmak istenen öne geçme arzusudur. İlim ve sanat alanında, ibadette, yiğitlikte, servet çokluğunda, yapılan bir işte ortaya çıkan başarıdan dolayı övülme isteğinde bu duygu öne çıkmaktadır. Uzaklarda olsa bile kişi, kendisine denk veya daha başarılı birinin olduğunu duyduğunda veya gördüğünde rekabet hırsı ile haset ve kıskançlık hissine kapılır. Rakiplerinin sahip olduğu nimetlerin ellerinden çıkmasını arzular. Bu isteklerin hepsinde de öne çıkan ve istenen rakipsiz bir şekilde baş olma, birinci olma arzusu ve tutkusudur.¹¹⁵

113 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/439; Kınalızâde, Ahlâk-ı Alâî, 209.

114 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/440.

115 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/440.

7) Nefsin Kötülüğü: Nefsin kötü olması, hayvanî nefis kapsamında ve süfli derecede olan bir halettir. Nefsi kötü olan birisinin baş olma sevdası, böbürlenme, mal edinme tutkusu vs. herhangi bir iddiası olmamasına rağmen duygusal bir çirkeflik içinde olmasıdır. Bu duygu, insanların ters giden işleri, başarısızlıkları ve zarar gördükleri durumları kendisine anlatılınca ya da bizzat şahit olunca bundan haz alması ve sevinmesiyle belirginleşmektedir. Böyle bir insan herkesin gerilemesini ve hayatlarının çekilmez olmasını ister. Bu düşüncesinde karşıdaki insanları tanıyıp tanımaması arasında fark yoktur. Kendisinden başka herkesin zarar görmesini ister. Gazzalî'ye göre böyle bir hastalığın tedavisi çok zordur zira bu çirkef tutum onun fıtratında mevcuttur. Önceki maddelerde zikredilen hastalık türlerinin hepsinin de arızî olduğunu ve tedavi edilmelerinin mümkün olduğunu iddia eden düşünür, nefis kötülüğünün arızî olmadığını ve tedavisinin imkânsıza yakın olduğunu savunur.¹¹⁶

Sonuç

Filozofların ahlak düşünceleri incelendiğinde, ahlâkın nefis ile irtibatlı olduğu görülmektedir. Bu ilişki, erdemlerin insanî nefis, erdemsizliklerin ise hayvanî nefis kapsamında ele alınmasına sebep olmuştur. Nefis sağlığını bozan ve erdemsizliklere neden olan birçok menfî davranışların olduğu görülmektedir. Ancak bu olumsuz davranışların özünde aklın doğru yerde ve zamanda kullanılıp kullanılmadığı temel etkindir. Erdemlerin nefis-i natıkanın, erdemsizliklerin ise hayvanî nefsin fiilleri olduğu tasavvur edildiği için insanın nev'i şahsına münhasır olan akıl, doğrudan etkili bir meleke olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda aklın etkinliğinin nefis hastalıklarında da belirgin olduğu görülmektedir. Genel anlamda ahlâk felsefesinde hikmet, hilm, şecaat ve adalet gibi erdemler orta yol olarak tasavvur edilmiştir. Bu erdemlerin tefrit veya ifratları ise erdemsizlik olarak ele alınmıştır. İnsan hayatında sadece hareketin,

116 Gazzalî, İhyâ'u Ulûm'id-Din, 3/441.

beslenmenin, üremenin olması, arzu ve isteklerin doğru veya yanlış kullanıldığına aldırış edilmemesi, onu hayvanî nefsin fiillerine yaklaştırır ve bu durum nefis sağlığını bozan fiillerin ortaya çıkmasına sebebiyet verir. Davranış ve tutumlar neticesinde ortaya çıkan nefsin hastalığı mutsuzluğa, sağlığı ise mutluluğa sebep olmaktadır. Erdemsiz davranışların terk edilmesiyle nefis sağlığının düzeleceği üzerinde görüş birliği olduğu görülmektedir. Bu bağlamda nefsin hastalıkları çerçevesinde ele alınan şaşkınlık, cehalet, öfke, şehvet, korku, hüzn ve haset gibi menfî tutumlar tefrit veya ifrat olarak değerlendirildiği için bu duyguların tedavi edilmeleriyle nefis sağlığının korunacağı öne çıkmaktadır.

Kaynakça

- Abdulaziz, Veysi. *Sühreverdî'de Nefs ve İdrak*. Kitabe Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Aristoteles. *Magna Moralia*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 4. Basım, 2012.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Ömer Aygün - Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayınları, 2. Basım, 2019.
- Aydın, Mehmet. "İbn Sînâ'nın Mutluluk (Es-Sa'âde)Anlayışı". *İbn Sînâ Doğumunun Bininci Yılı Armağanı*. ed. Aydın Sayılı. 80/539-561. VII. Dizi. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Basım, 2014.
- Aydın, Mehmet S. "Ahlâk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/10-14. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Bekiryazıcı, Eyüp. "Sühreverdî'nin İşrâk Düşüncesinde Mutluluk". *Journal of*

- Islamic Research* 32/2 (2021), 293-311.
- Beşer, Faruk. “Şehvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/476-477. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çağrı, Mustafa. “Ahlâk”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/1-9. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989.
- Çağrı, Mustafa. “Cehâlet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/218-219. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Çağrı, Mustafa. “Gazap”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/436-437. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Çağrı, Mustafa. “Haset”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/378-380. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.
- Çağrı, Mustafa. “Hüzün”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/73-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.
- Çağrı, Mustafa. “Şehvet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/477-478. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Çelikkol, Suat. “Ebû Bekir Râzî’de Ruh Sağlığı: Aklın Önemi”. *Bilimname Dergisi* 51 (Ocak 2024), 287-312.
- Çetin, Hacer. “Ahlâk Eğitimi Bağlamında Nefs ve Değer İlişkisi”. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 5/10 (2019), 233-250.
- Çıharfersehi, Süleymani - Masume, Masume. “Fârâbî ve Selameti Mehveri Der Tıp Engariyi Ahlâk”. *Felsefe ve Kelam Neşriye Şînağt* 70 (1393), 181-194.
- Devvânî, Celâleddîn. *Ahlâk-ı Celâlî*. Tahran: İntişaratı İttılaat, 2. Basım, 1393.
- Durusoy, Ali. *İbn Sînâ Felsefesinde İnsan ve Âlemdeki Yeri*. İstanbul: İfav Yayınları, 3. Basım, 2012.
- Ebul Haseni Niyarki, Feriştah. “İstikmalî İlmî ve Ahlâkî İnsan Ez Menzeri Hacı Nasıruddin Tusî”. *Neşriye-i Peşuheşnâmehi Ahlâk* 22 (1392), 169-192.
- Ebul Haseni Niyarki, Feriştah - Kurbanî, Haşim. “Olguyi Selameti Nefs Nezdî

- Nasıruddin Tusî Tahlili Selameti Nefs ve Fazilet Be Mesabehi Nohostin Kadem Der Tahkiki İnsani Hub". *Ulumi Siyasî Neşriye-i İnsan Peşuhi Dinî* 41 (1398), 135-159.
- Erdem, Hüsameddin. "Gıpta". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/50-51. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.
- Fârâbî. *Fusulu'l Munteza*. Beyrut: Daru'l Meşrik, 1986.
- Fârâbî. *Fususul Hikme*. Tahran: Encümeni Asâr Mefâhîr-i Fırhengî, 1381.
- Gazzalî. *İhyâ'u Ulûm'id-Din*. çev. Sıdkı Gülle. 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 1998.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlâk*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- İbn Sînâ,. *Ahvâlu'n-Nefs*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- İbn Sînâ,. *en-Necât*. çev. Kübra Şenel. İstanbul: Kabalacı Yayıncılık, 1. Basım, 2013.
- İbn Sînâ. *en-Nefs*. Tahran: Müesseseyi Bostan-ı Kitap, 5. Basım, 2015.
- İbn Sinâ. *et-Ta'likât*. çev. İsmail Hanoğlu. Ankara: Elis Yayınları, 1. Basım, 2019.
- İhvân-Safâ. *İhvân-Safâ Risâleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Ali Durusoy vd. 1. Cilt. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2012.
- Kayaalp, Ümran. "Kindî'nin Nefs Algısının Ahlâk Anlayışına Tesiri, V. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı-IV (Edebiyat - Felsefe) 12-15 Mayıs 2016, Isparta,". İstanbul, 2016.
- Kınalızâde. *Ahlâk-ı Alâî*. çev. Murat Demirkol. Ankara: Fecr Yayınları, 1. Basım, 2016.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Platon. *Devlet*. çev. Sabahattin Eyüboğlu - M. Ali Cimcoz. İstanbul: Türkiye İş

- Bankası Kùltür Yayınları, 28. Basım, 2015.
- Platon. *Phaidros*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Râzî, Ebû Bekir. *Ruh Sağlığı*. çev. Hüseyin Karaman. İstanbul: İz Yayıncılık, 6. Basım, 2021.
- Saruhan, Müfit Selim. "İslam Filozof ve Düşünürlerinde Ölüm Korkusu ve Tedavisi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakùltesi Dergisi* 1 (2006), 87-105.
- Seyyid Kureyşî, Mariye - Ahmedpur, Ali. "Selameti Manevîyi Nefs Ez Didgahi Zekerîyya Râzî Der Kitabı Tıbbi Ruhanî". *Neşriye-i Peşuheşhayi Ahlâkî* 26 (1395), 175-188.
- Sühreverdî. *Hikmetü'l-İşrâk*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: İz Yayıncılık Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Sühreverdî. "Kelimetu't-Tasavvuf". *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*. Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revaîd, 1. Basım, 2017.
- Sühreverdî. "Kitâbu'l-Meşâri ve'l-Mutârahât". *Mecmuayı Musennefatu'l Şeyh-i İşrâk (içinde)*. ed. Henry Corbin vd. Tahran: Muessese-i Mutalâat ve Tahkikat'ı Frengi, 2. Basım, 1996.
- Sühreverdî. "Kitabu't-Telvihat el-Levhiyetû ve'l Arşîyye". *Mevsuatu Musannefatu's-Sühreverdî (içinde)*. ed. Muhsen Akîl. Beyrut/Lübnan: Daru'r-Revaîd, 1. Basım, 2017.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'ân Tefsirinin Felsefi ve İşârî İmkânı (Molla Sadrâ Örneği)*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 1. Basım, 2023.
- Şahin, Mehmet Emin. *Kur'an'da Ruh Sağlığı –Abdurrahman Kasapoğlu'nun Psikolojik Tefsir Çalışmaları Özelinde-*. Ankara: Gece Kitaplığı, 1. Basım, 2024.
- Şahin, Mehmet Emin. "Nâsır Mekârim Şîrâzî'nin el-Ahlâk fi'l-Kur'ân Eseri Bağlamında Kur'ân'ın Ahlâk İlkelerine Dair Görüşleri, Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar (5)". *Sosyal Bilimlerde Aktüel Araştırmalar: Etkiler-Sonuçlar*. ed. Yusuf Arslan. 109-126. Ankara: Kalan

Yayınları, 2023.

Tusî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. ed. Tahir Özakkaş vd. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

Uğurlu, Ekrem. “Dinî Nasları Anlamada İmam Eş’arî ile İmama Maturîdî’nin Yaklaşımları”. *İhya Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 9/1 (2023), 494-515. 9/1 (2023), 494-515.

Uludağ, Süleyman. “Nefis”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/526-529. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.

Vural, Mehmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. İstanbul: Elis Yayınları, 1. Basım, 2003.

Yetik, Erhan. “Hayret”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 17/60-61. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Makale Gönderim Tarihi: 23.05.2025

Makale Yayın Tarihi: 30.06.2025

Araştırma Makalesi

William James'in Dindeki Mutsuzlukla Başa Çıkma Gücü: Dinsel Deneyimlerin Psikolojik Etkisi

Handan AKŞİT*

Öz

İnsanın varoluşsal kaygıları, mutluluk arayışı ve anlam ihtiyacı, tarih boyunca hem dinin hem de psikolojinin ilgi alanına girmiştir. Bu bağlamda William James, din psikolojisinin kurucu isimlerinden biri olarak, bireysel dinsel deneyimleri merkeze alan yaklaşımıyla dikkat çekmiş ve dinin sadece kurumsal yönüyle değil, birey üzerindeki içsel ve psikolojik etkileriyle de ilgilenmiştir. Bu makale çalışması James'in özellikle bireysel dini tecrübenin mahiyeti, çeşitliliği ve insanın ruhsal dönüşümündeki yeri üzerine geliştirdiği fikirleri temel alarak, dinin işlevsel ve iyileştirici gücünü anlamaya yönelik bir inceleme sunmaktadır. William James'in din anlayışı, dini kurallar ve kurumlar üzerinden değil,

Atıf/Reference: Handan Akşit, "William James'in Dindeki Mutsuzlukla Başa Çıkma Gücü: Dinsel Deneyimlerin Psikolojik Etkisi", Farabi Felsefe ve Din Bilimleri Dergisi, S.10, Haziran-2025.

* Iğdır Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe Ve Din Bilimleri Anabilim Dalı, Din Psikoloji Bilim Dalı, Yüksek Lisans Öğrencisi, handanaksit86@gmail.com, Orcid No:0009-0004- 5164-9886

ferdin iç dünyasında yaşadığı derin deneyimler üzerinden şekillenir. Ona göre din, bireyin ruhsal dünyasında bir huzursuzluk halinden bir kurtuluşa ulaşma sürecidir. James'in bu yaklaşımı, özellikle modern insanın psikolojik sorunlarına dinî zeminde çözüm arayışlarına katkı sağlamaktadır. Bu bağlamda çalışmada, dini deneyimin birey üzerindeki etkileri, James'in teorileri doğrultusunda analiz edilmekte ve onun "pragmatizm" ve "fonksiyonalizm" perspektifleriyle nasıl bir anlam kazandığı ortaya konulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: William James, Din, Dinsel Tecrübe, Mutluluk, Mutsuzluk

William James's Power of Coping With Unhappiness Through Religion: The Psychological Impact of Religious Experience

Abstract

Human existential concerns, the pursuit of happiness, and the search for meaning have long been central themes in both religion and psychology. In this context, William James stands out as one of the founding figures of the psychology of religion, drawing attention with his approach that centers on individual religious experiences. Rather than focusing solely on the institutional aspects of religion, James explored its internal and psychological effects on the individual. This study offers an analysis of James's ideas regarding the nature and diversity of personal religious experience, as well as its role in spiritual transformation, aiming to shed light on the functional and therapeutic power of religion. James's understanding of religion is shaped not by doctrines and institutions but by the profound experiences within an individual's inner world. According to him, religion is a process through which the individual moves from a state of inner unrest to one of

salvation through connection with a higher power. This perspective contributes meaningfully to the search for religiously grounded solutions to the psychological challenges faced by modern individuals. Accordingly, this study examines the effects of religious experience on the individual through the lens of James's theories, particularly his perspectives on pragmatism and functionalism.

Keywords: William James, Religion, Religious Experience, Happiness, Unhappiness

Hakikat ile kurulan ilişki sonucu elde edilen bilgi ve idrakler, insanda “tecrübe” denilen iç yaşantılara varlık verir. Tecrübe, dünyayı ve hayatı duygusal ve sezgisel bir kavrama tarzını ifade eder. Dini yaşayış ve davranışın ayırıcı özelliği, tabiatüstü ile Allah’la olan ilişkidir. Bu ilişkiyi yaşayan insanlar açısından dini tecrübe, inancı doğrulayan kesin bir değere sahiptir. İnancı insan, dini yaşayışı esnasında ilahi gerçekle bağlantı içerisinde bulunduğu duygusuna sahiptir ve ilahi varlık da bu insana hitaben kesintisiz tebliğde bulunur. Dini tecrübe bir bakıma insanı kendi varoluş sınırlarının ötesine taşıyarak, bir “başka” varlığın huzuruna getirir.¹ Şahsi din, bir ferdin muvakkat ve hususi reaksiyonlarına zıttır. Bütün olarak görülen hayat karşısında insanın yaptığı hareket tarzlarıdır. Bireyin, dünya ve hayat karşısında yaptığı tecrübeler onun ferdi mizacı üzerine tesir eder. Her dini duyguda daha yüksek bir saadet ve kemal arzusunun daha küçük duygular yerine geçmek temayülü saklıdır. Dinlerin harici şekillerinde bu karakter daha çok William James'e göre, dini his, basit ve özel bir duygu değildir. Her his, bazı şartlar altında dini bir karakter alabilir. Bu da insanın yaşama davranışlarının iştirakiyle olur.² James'i kendisinden sonra gelen din psikolojisinin büyük teorisyenleri olarak nitelenen Freud ve Jung gibi psikologlardan ayıran özellik, dini fenomenleri empirik bir yaklaşımla incelemesi ve dinin kökeninden çok fonksiyonları yani birey hayatındaki pratik faydası üzerinde durmasıdır. Onun psikolojisinde dinin olmazsa olmazı bireysel inziva,

¹ Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005, s.123.

² Osman Pazarlı, *Din Psikolojisi*, Remzi Kitabevi, İstanbul 1982, s. 256.

tecrübesidir. James, dini incelerken Hz. İsa, Hz. Muhammed ve Buda gibi din kurucularının bireysel dini tecrübelerindeki temel etmenleri ve motiveleri inceler. Onların bireysel tecrübelerini dinin anlaşılmasında merkezi bir konuma yerleştirir. Söz konusu bütün bu psikologların ortak yönü ise, dini ve dindar bireyin davranışlarını incelerken tek boyutlu yaklaşım sergilemeleridir. Freud dinin kaynağını oedipus komplekste, Jung kolektif bilinç dışında ararken, James ise onu bireysel tecrübede bulur.³

James gerek felsefe ve psikolojide gerekse din psikolojisi alanlarında yaptığı çalışmalarında temel olarak pragmatik (yararcı) ve fonsiyonalist (işlevselci) bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, kendisini tek ekol ve metotla sınırlandırmamaktadır. Zaman içerisinde farklı alanlarda, çalıştığı konulara uygun olarak değişik metot ve bireysel tecrübelerin üzerinde yoğunlaşarak varoluşsal metot, bazen de olgular konusunda felsefi yorumlama içeren felsefi metot kullanmaktadır.⁴ Bir çok filozof da olduğu gibi James'te de felsefe, sadece "hakikatin araştırılması"nı temel almaz aynı zamanda "kişinin söz ve davranışlarını belli bir sistem dâhilinde düzenleme" gibi pratik amaca/sahaya da yönelir.⁵ Bu çalışmamız da James'in dini tecrübe ve bu tecrübenin insan davranışlarına etkisini anlatmaya çalışacağız.

James'in Dini Deneyim Kuramı: Bireysel Ruh Halinin Yansıması

Din, hayata vahdet ve ahenk koyan vasıtalarından biridir. Bu durum bir sükûn ve saadet duygusuyla beraber bulunur. Bu vahdet ya birden meydana gelir yahut uzun bir tekâmül sonunda huzurlu bir ahenge kavuştuğunu duyar, ağır bir baskıdan kurtulmuş gibi hür bir hava içinde yaşar, kendinde bir yükselme bulur. Evvelce zihninin bir kenarında takılı duran fikirler ve ideal düşünceler ruhunun merkezi olurlar. Fertte yeni bir enerji ve

³ Ali Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, Yayınları, İstanbul 2024, s. 17-18.

⁴ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 22.

⁵ Mirpenç Akşit, "Fârâbî İle İhvân-I Safâ'nın Siyaset Ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları", *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 24 Sayı: 81 (Kış 2020), ss.293-308, s. 300

kudretin doğduğu görülür, bu kuvvet ve kudret kendi şuuru dışındaki kaynaklardan gelir dini hayat olmadıkça bu kudretin yalnız ferdi şuurla meydana çıkamayacağını anlar.⁶ James, din konusunda yapılan bilimsel çalışmalara şüphe ile bakılan bir dönemde yaşamıştır. James din üzerine yaptığı çalışmalarla psikolojik yöntem ile, din ile bilimsel çalışmaya dair oluşan güvensizliği yenmeye çalışmıştır. Onun bu pozitif yaklaşımı dini çalışmaya olan ilgiyi artırmıştır. Ayrıca James, din ve ruh sağlığı üzerine yaptığı incelemeler ile din psikolojisine klinik bir yön de kazandırmıştır. Din üzerine yaptığı çalışmalarda eylemlerin dışsal görünümünün ötesine geçerek, onların bireysel önemi üzerinde durması ise onun en önemli mirası olmuştur.⁷ James'e göre çeşitli insanların inançlarının içeriği, geniş ölçüde farklılık gösterir ve bunun böyle olması caziptir. Zira din, şahsi tecrübe ile ilgili bir mesele olmasından dolayı, içerik olarak değişik şahıslarda farklılık gösterir James'e göre bu farklılık kaçınılmazdır. Bu sebepten, insan için var olan, yer, gök ve barışın bir Tanrı'sına izin verilmelidir. Ona göre; dini düşünce, şahsiyet namına devam ettirilir; bu oluş, din dünyasında temel bir gerçektir bu yüzden din hayata bağlıdır ve herkes, kendi mizacına ve dehasına göre yaşar James'e göre dinin esas itibarıyla şahsi bir iş olduğunu kabul etmek gerekir. Din fertte şahsiyetin merkezini değiştirmeli, onu bencil ve maddi heyecanlar vadisinden ruhani ve manevi heyecanlar alanına geçirmelidir. James, insanın kaderinin diğer insanların kaderine bağlılığı acık olduğu için; dindar kimsenin, varlıklara güven duymak ve arzu ettiği iç huzuru sağlamak için, münasebette bulunduğu aynı tanrının bütün dünyaya dayanak ve destek teşkil ettiğine ve bu şekilde sadece bizim değil, bütün kâinatın tanrısı olduğuna inanmak ihtiyacında olduğunu düşünür.⁸

James, bazı insanların din ile bilimin çatışma halinde gördüklerini söylemektedir. Bilim her şeyin belli kurallara uygun olması gerektiğini, aksi halde kabul edilemez olduğunu savunur. Ancak, kişi bilimsel gerçeklere uygun düşmese de bireysel tecrübesini daha inandırıcı bulur ve bilimin değerlerine de bu bireyselliğe uygunluğu nispetinde itibar

⁶ Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 259.

⁷ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 23.

⁸ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 135.

eder. Başka bir deyişle, bilimin kendi gerçeklerini bireysel tecrübeye uygun olmaması durumunda kişiye kabul ettirmesi zordur. James, bu mantıktan hareketle, Tanrının varlığına deliller getirmenin yanlış olduğunu, insanların artık bu delillere itibar etmediği söyler. Bu durumda James'in imanı akli değil, vicdani bir durum olduğunu, kimi zaman mantığa uygun olmayan şeylerin de, vicdana uygun olması halinde, kabul edilebileceğini iddia etmektedir. James'e göre bilimsel bilgi dinin yerini tutmaz. Bilim, Tanrının varlığını veya var olmadığını kanıtlayamaz. Bununla beraber hem bilim hem de din, insan tecrübesiyle kanıtlanabilir. ⁹ James bilimsel yaklaşımın bir gereği olarak, Tanrı 'nın gerçekleştirdiğinden ziyade ferdin kalbindeki bireysel Tanrıyla ilgilenir. Ona göre dini kurumların biçimlendirdiği Tanrının ve zihinsel kategorilerin oluşturduğu soyut Tanrı'nın bir önemi yoktur. Önemli olan insanların "Tanrı" adına hissettikleri, bireysel tecrübe ve duygulardır. İnsanları Tanrının bir parçası olarak gören James'in Tanrı görüşü panteistlik bir görüntü arz etse de, onun diğer görüşlerinden hareketle, Tanrıyla bütünlükten kastının bireyin içinde hissettiği duygusal bütünlük olduğunu söyleyebiliriz. En nihayetinde ona göre Tanrı gerçektir, görünmez fakat insan, Tanrının etkilerini hayatında hissedebilir.¹⁰

Tanrının gerçekliği tecrübeye etki eder, ancak Tanrı, tecrübeye doğal dünyanın insanın tecrübesine etki etmesinden farklı bir yolla etki eder. Gerçekten inanan bir kimse, iyiliği ve kötülüğü görmeye yeteneklidir ve bu algılama yeteneği, inananın inanmayandan farklı davranmasına sebep olur. Eylemdeki bu fark, Tanrı'ya inanmanın dini kanıtını ortaya koyar.¹¹ James, her ne kadar kurumsal yönü inkâr etmese de, dini bireyselliğe indirgerken, kendisine bireyselliğin sadece dinin bir yönünü teşkil ettiği, buna kişinin ahlakı ya da vicdanı demesi gerekir şeklindeki eleştirilere, bireyselliğin kişinin vicdanlılığının ve ahlaklılığının kapsamını aştığını söyleyerek cevap verir. Buradan anlaşılacağı üzere James, dinin bireysel tecrübe olduğunu savunur. Örneğin Buda, Hz. Muhammed, Hz. İsa, kendileri

⁹ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 27.

¹⁰ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 27.

¹¹ Ümit Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004, s. 27.

dini tam olarak yaşamışlardır. Ancak sonradan din kurumlaşınca, onun kurum olan kısmı, bireysellik ruhunu kaybedip ikinci el din haline gelmiştir.

James'e göre kişisel bir fonksiyon olan bireysel dinle, kurumlaşmış ve dernekleşmiş veya kabileye ait bir ürün olan dini birbirinden ayırmak çok önemlidir. Din kelimesi muğlaktır. Tarihte dini dâhiler, etraflarına çok sayıda taraftar çekmişler, gruplar oluşturmuşlardır. Bu tür gruplar kendilerini organize etmeye yetecek kadar güçlendiklerinde, buna sahip oldukları büyüme hırsları da eklenince onlar ruhani kurumlar haline gelirler.¹² William James'e göre din, tek bir temel ilkedен oluşmak yerine ortak bir isme işaret etmektedir. Din, tek bir kesinlikle ve tek taraflı bir dogmatizmle tanımlandığında pek çok felsefi görüş ve dinle aynı hataya düşünmektedir. Bu yüzden James, dini tanımlarken bu tek taraflı bakış açısından olabildiğince uzakta kalıp, her bir taraf için eşit öneme sahip bir tanım yapmayı amaçlamaktadır.

William James daha çok insanın dini kişisel olarak hissetmek ve yaşamak kavramı üzerinde durur. Felsefi söylemler ve teoloji bu hislerden sonra gelir. Din anlamında pragmatik düşünen James'e göre teolojik alanda hiçbir ön yargıya inatçı doğmaya ve ispat diye sunulabilecek bir kurala yer yoktur.

James'e göre din kişiseldir. Kişinin içinde yaşadığı duygular onun ruhsal boyutuna işaret eder. Ona göre dini duygu bir dine bağlanan bireyin zihinsel yapılarını şekillendiren bir temeldir. Dinin temelinde duygular olduğu için bütün dinler genel manada duyguları ve bu duygular neticesinde ortaya çıkan duygusal ifadeleri paylaşırlar. James'e göre dinin bir diğer özelliği de çeşitliliktir. Kişisel olan ve duygusal temele dayanan bir din anlayışında çeşitliliğin olması doğal bir sonuçtur. James'e göre mistik tecrübeler ve mistisizmde kişinin bireysel olarak yaşadığı dinin önemli bir olgusudur.¹³ James, dini tecrübenin değerinin, onların insanların yaşamlarına getirdikleri sonuçları onun deyimiyle “meyveler” itibariyle belirlenmesi gerektiğini düşünür. Kısacası dine iki noktadan yaklaşmaktadır. Bunlardan

¹² Sibel Ayşen Arkomaç, *Psikoloji (Zihin Süreçleri Bilimi)*, Alfa Yayınları, İstanbul 2003, s. 7.

¹³ Ayten, *William James Din Psikolojisinde Tecrübe Merkezi Bir Yaklaşım* s. 462.

birincisi din, görünmeyen bir düzenin varlığına olan inançtır. İkincisi ise kişinin bu görünmeyen düzene kendisini bağlamasını sağlayan yönünün bulunduğu olan inançtır. Başka bir deyişle James göre din, insanın yaşamakta ve tecrübe etmekte olduğu bu âlemin dışında başka bir âlem olduğuna ve yaşanan bu âlem ile ilişki içinde olduğuna inanmakadır. Ona göre dini duyguların varlığı Allah'ın varlığına bir delil teşkil eder. Din başka hiçbir tabi yapımızın yerini dolduramayacağı, hayatımızın temel bir organıdır. James, dinin ve tanrının gerçekliğinden çok, insan hayatına sağladıkları fayda üzerinde yoğunlaşmıştır. İnsan hayatına başka hiçbir yerde bulamayacağı kadar önemli katkıları olduğunu düşündüğü din ve Tanrı inancının geleceği konusunda ise olumlu bir tavra sahip olmuştur. James'e göre mistik tecrübeler ve dolayısıyla mistisizm bireysel dinin önemli bir yönünü oluşturur. Ayrıca bu mistik haller din olgusunun sağlıklı parçalarıdır. Ona göre mistisizm, dinin özünde bulunan, büyük bir varlıkla buluşma ve onunla birleşme isteğinden doğan büyüme hissinin en son halidir. Mistik haller insan zihninde olumlu fonksiyona sahiptir. İnsan da derin etkiler bırakarak hayatını olumlu yönde değiştirmesinde insana katkıda bulunurlar. Bütün bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere James'in kastettiği mistisizm dini mistisizmdir. Mistisizm'in fonksiyonalist yaklaşımıyla ele alan James birey üzerindeki etkisine göre olumlu ve olumsuz olmak üzere ikiye ayırır. Birey üzerinde olumlu etkisi olan dini mistisizmin yanı sıra birey üzerinde sıkıntı ve kötümserlik etkisi yapan ve bazı psikoz halleriyle de benzerlik gösterebilen şeytani veya alt düzey mistizm de vardır.¹⁴ Din hayatın düzenleme çabası içerisinde olan bireye varlığıyla destek olur. James, müphem olan dinin devamlı olan fonksiyonunu ifade etmeye için iman evresi kavramını kullanır. İman evresi, bireyin canlanan yaşamsal güçlerinde var olan biyolojik ve psikolojik bir durumdur. Hayatın devamını sağlayan, Hayatta tat anlam veren duygusal bir durumdur. Bu evrenin varlığı insanın yaşamını destekleyen kuvvetlerden birinin varlığı anlamına gelir, yokluğu da onlardan birinin göçmesidir. Dini sistemler iman –evresi üzerinde pozitif ve entelektüel destek sağlar. İşte insanların en ayrıntılı inanç esaslarına tutkuyla

¹⁴ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 31.

bağlanmalarının sebebi budur.¹⁵ Çünkü iman esaslarının savunulması onların fonksiyonun savunulmasıdır ve bunlar insanı hayatta bağlayan, hayatı onun için anlamlı kılan duygusal enerjinin besleyicileridir.

Ruhsal Kriz Ve “Yeniden Doğuş” Olgusu

James bütün dini tecrübeyi karakterize eden tek bir ifade biçiminde söz eder. Bu ifade biçimi iki kısımdan oluşur: (1) Huzursuzluk ve (2) Onun çözümü. Huzursuzluk en basit ifadesiyle olağan isteklerimize bağlı kaldığımız sürece bizle ilgili bazı yanlışlıkların olduğu duygusudur. Çözümü ise daha üstün güçlerle uygun bir iletişim kurarak bu yanlışlıklardan *korunduğumuz duygusudur*.¹⁶ James e göre dinler iki görünümde ortaya çıkarlar. Birincisi kişisel din, bu din, fertlerin yalnız oldukları zamanlarda tanrısal olarak ettikleri şeyle ilişkileri esnasındaki duygu ve deney ve eylemlerdir. İkincisi ise kurulmuş ve kurumsal din. Bu, geleneğe dayanan, bu yüzden kişisel dine göre ikinci derecede sayılması gereken inançlardır bu dinlerde az çok gelişmiş bir ilahiyat, mitoloji ve kilise örgütleri vardır. Ona göre eğer din, yalnızca ikincisinden ibaret olsaydı, araştırmaların konusu sadece tapmak, kurban kesmek ve tören vb. ibaret kalırdı ve dinde Tanrının gözüne girme sanatı olarak tanımlanabilirdi.¹⁷ James’e göre kişisel dinde, daha çok ferdin iç durumu ve vicdanıyla ilgili değerler, insanın yetkin olmayışı ve darda kalışları üzerinde durulur. Din meselesi, bu yönde daha büyük bir genişlik gösterir, bu yüzden ona göre kişisel din, insanın hayat hakkında ani ve özel tepkilere karşıt olmak üzere bir bütünlük içinde hareket etme tarzıdır. O’nun dini olayları psikolojik açıdan incelemesi ve araştırması, uzmanlık alanından değil, şahsi dinde, dinin temellerini görmesinden ileri gelir. Zira dini olaylar ona göre şahsiyeti değiştiren olaylar sınıfına aittirler.

¹⁵ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 31.

¹⁶ C. Daniel Baston, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis, *Din ve Birey*, (Çev. Ali Kuşat, Abdulvahap Taştan, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, s. 120.

¹⁷ Emile Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, (Çev. Hasan Katipoğlu), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998, s 347

İnanların bildiği ama başkalarının bilmediği bir ruh hali vardır; kendimizi gösterme ve koruma arzumuzun yerini çenemizi kapatma Tanrı'nın sellerinde, taşkınlarında hiç olma arzumıza bıraktığı bir ruh hali. En çok korktuğumuz şey bu ruh halinde güvenli sığınağımız olmuş ve ahlaki ölüm saatimiz ruhsal doğum günümüze dönüşmüştür ruhumuzdaki gerginlik dönemi bitmiş. Ve mutlu rahatlamanın, derin nefeslerin, kaygılanacak ahenksiz bir gelecek söz konusu olmaksızın sonsuz bir şimdiki zamanın dönemi başlamıştır. Korku burada, ahlakta olduğu gibi sadece ertelenmekle kalmaz, kesinkes silinip uzaklaştırılır.¹⁸ Bu türden mutlak ve sonsuz mutluluğu dinden başka hiçbir yerde bulamayacağını iddia eder. Bu, salt hayvani mutluluktan, salt anlık zevkten, daha önce çokça söz ettiği ciddiyet unsuruyla ayrılan bir mutluluktur. Ciddiyetti soyut olarak tarif etmek güç olmakla birlikte belli bazı özellikleri yeterince açıktır. Ciddi bir ruh hali kesinlikle kaba veya basit değildir, çözüldüğünde belli bir miktarda kendi karşıtını da içerdiği görülebilir. Ciddi bir neşede, barındırılan tatlılığın içinde bir tür acılık da vardır; ciddi bir hüznün içtenlikle kabul edilen bir hüznüdür.¹⁹ Çünkü her şey bir yana nihayetinde evrene mutlak şekilde bağımlıyız, isteyerek gözlenmiş ve kabul edilmiş bir tür özveriye ve teslimiyete tıpkı ebedi istirahatgahımıza çekilir ve itilir gibi çekiliyoruz ve itiliyoruz. Dinsel yanı eksik olan bu ruh hallerinde teslimiyet, zorunluluğun bir dayatması olarak görülür. Dinsel yaşamda ise, teslimiyet ve özveri, aksine, olumlu bir şey olarak kabul edilir. Hatta mutluluğun artması için, aslında zorunlu olmayan vazgeçişler üstlenilir. Böylece din her durumda zorunlu şeyi kolaylaştırıp mutluluk kaynağına dönüştürür. Eğer din bu sonuca yol açacak tek yol ise, bir insan yeteneği olarak taşıdığı hayati önem tartışmasızdır. Gerek doğamızın vazgeçilmez bir organı haline gelerek, gerece doğamızın başka hiçbir parçasının bu kadar başarılı bir şekilde yerine getiremeyeceği bir işlevi yerine getirir.²⁰ Dinsel duygudan başka hiçbir duygu bir insanı bu benzersiz duruma getiremez. Dinin insan

¹⁸ James, *(Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, İstanbul 2021, s. 57.*

¹⁹ James, *(Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme, s. 58.*

²⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme, s. 61.*

yaşamı açısından değerini sorduğumuzda, cevabı yumuşak tonlardan çok sert örneklerde aramamız gerektiğini düşünmenin nedeni budur.²¹ Kendisine teslim olunan nesne türüne özgü algı, mutluluğun tam olarak belirlenmesiyle yakından bağlantılıdır ve bütün olgu basit bir tarifi kapsayabileceğinden daha karmaşıktır. Öznenin dilinde üzüntü ve neşe, her biri sırayla vurgulanır. Neşe bazen öne çıkmakta bazen de korkudan kurtuluşun sevinci olarak ikincil konuma düşmektedir. Bu ikinci durum daha karmaşık olduğu gibi aynı zamanda bütünlüklüdür; nitekim ilerledikçe ve dine hak ettiği ölçüde geniş bir açıdan baktıkça hem üzüntüyü hem de sevinci dışarda bırakmamak için çokça nedenimiz olacaktır.²²

James, inanç konusunda, insanın inanma iradesinin olduğunu savunur. Ona göre inancın duyuşal ve motivasyonel bir kapasitesi vardır. İnsandaki bu bireysel motivasyon, hayatına her evresinde ona yardımcı olur. Hayatın yaşanmaya değer olduğunu inanan bir insan, hayatta karşılaşılan problemlerin daha rahat üstesinde gelir. En iyi şekilde kendini gerçekleştirmeye yönelir. Başaracağına inanan insan başarılı olur. Ona göre bir inancın doğruluğunu gösteren şey pratikte sağladığı faydadır. Dolayısıyla mutlak doğru bir inanç yoktur; sübjektif olarak her bireyin hayatını kolaylaştıran ve hayatına anlam katan inanç birey için doğrudur.²³ James'e göre iman, inanç ve dini tecrübelerdeki farklılıklar kişilik ve ihtiyaç örüntülerindeki farklılıklara bağlı olarak değişilmektedir. Ona göre dinlerde birbiriyle çelişen bir birini iptal eden hükümler ve kurallar olabilir ama dinlere inananlarda birbirinin tamamlayan şu iki duygu mutlaka vardır:

1. *Tedirginlik* (uneasiness): "Yaptığım yanlış bir şeyler vardır"
2. *Kurtuluş* (solution): "Üst güçle olan bağlantılar sayesinde yanlışlardan korunuruz"²⁴

²¹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*, s. 60

²² James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*, s. 85.

²³ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 25.

²⁴ Ayten, *Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları)*, s. 27.

Din, çoğu kez inançlar, tutumlar, duygular ve davranışların bir koleksiyonu olmanın ötesine giden bir anlama sahiptir. Din, bu psikolojik kategorileri bir bütünlük duygusu sağlayarak bir araya getirir ve aşkınlaştırır. Bu bağlamda din, bireyin iç dünyasını yalnızca ifade etmekle kalmaz; aynı zamanda onu dönüştürür.²⁵

Dinin, Mutsuzlukla Başa Çıkma Yolu

Peki “insan yaşamının başlıca amacı nedir?” Cevaplardan biri şüphesiz şu olacaktır: “Mutluluk.” Mutluluğu elde etmek, korumak ve geri kazanmak bütün zamanlarda çoğu insanın davranışlarının ve bir şeylere katlanmalarının gizli güdüsü olmuştur. Etikte hedonistik okul, ahlaki yaşamın, tamamen farklı davranış biçimlerinin yol açtığı mutluluk ve mutsuzluk deneyimlerinden kaynaklandığını savunur. Hatta mutluluk ve mutsuzluk ahlaki yaşamdan çok dinsel yaşamda çıkarların, etrafında döndüğü kutup gibidir. Dinin sürekli bir coşku hali olduğunu ya da salt kahkahanın dinsel bir uygulama olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmemiz gerekmez. Ancak sürekli haz alma halinin, böylesi mutlu bir varoluş hediyesine duyulan minnettar hayranlıktan oluşacak bir tür din üretebileceğini de kabul etmemiz gerekir. Ayrıca doğal varoluşun ilk hediyesinin, sıkça deneyimlendiği üzere, mutsuzluk olmasına karşın, daha karmaşık dinsel deneyim biçimlerinin yeni mutluluk üretme yöntemleri ve olağanüstü bir mutluluğa giden muhteşem içsel yollar olduğunu da teslim etmemiz gerekmektedir. Din ve mutluluk arasındaki bu tür ilişkilere bakınca insanın, dinsel inancın verdiği mutluluğu onun gerçekliğinin bir kanıtı olarak görmesine şaşmamak gerekir. Bir öğreti insana mutlu hissettiriyorsa insan neredeyse kaçınılmaz olarak onu benimser. Böyle bir inanç doğru olsa gerektir ve dolayısıyla doğrudur; doğru yanlış, ortalama insanın kullandığı din mantığının

²⁵ Baston vd., *Din ve Birey*, s. 5.

“doğrudan çıkarımlarından” biri de budur.²⁶ Birçok kişide mutluluk doğuştan gelen ve değiştirilemez bir durumdur.

James'e göre bazı kişilerde mutluluk doğuştan gelen ve değiştirilemez bir durumdur. Bu kişilerde *kozmik duygu* kaçınılmaz olarak coşku ve özgürlük şeklini alır. Burada yalnızca yüzeysel bir sevinçten değil; mutsuzluğu adeta haksız ve aşağılık bir durum gibi gören, ona karşı direnen bir ruh halinden söz edilir. Bu bireyler, ne kadar zorlayıcı koşullarda ya da karamsar teolojik öğretiler içinde doğmuş olsalar da, hayatın iyi olduğuna tutkuyla inanırlar. Onların dini en baştan Tanrı'yla birleşmeye yönelik bir dindir.²⁷

James, bu noktada “sağlıklı zihin” anlayışını ikiye ayırır: biri doğuştan coşkulu ve iradeden çok sezgiye dayalı, diğeri ise sistematik ve zihinsel olarak inşa edilmiş. İlki, olaylardan ve dünyadan doğrudan sevinç alabilen bir yapıya sahiptir. Sistematik olan ise, şeylerin iyi olarak kavranmasının soyut tarzları, o an için şeyin sadece bir boyutunu esas alırken, diğer boyutlarını görmezden gelirler. Sistematik olan ise, şeylerin iyi olarak kavranmasının soyut tarzları, o an için şeyin sadece bir boyutunu esas alırken, diğer boyutlarını görmezden gelirler. Sistematik sağlıklı zihin, iyiliği varlığın özü ve evrensel yanı olarak almakla, kötülüğü bilinçli olarak görüş alanından çıkarır. Böyle açıkça ortaya konduğunda bu tutum, kendisine karşı zihinsel açıdan samimi ve olgular karşısında dürüst biri tarafından uygulanması zor bir tutum gibi görünmekle birlikte, biraz düşününce durumun basit bir eleştiriyle aydınlatılamayacak kadar karmaşık olduğu görülür. İlk olarak, her başka duygusal durum gibi mutluluk da üzüntüye karşı dengesini korumak için kendisine karşıt olgulara karşı kör ve duyarsız kalmak gibi bir silah geliştirmiştir. Mutluluk fiilen hâkim konumdayken, kötülük düşüncesi, iyilik düşüncesinin melankoli sırasında kazandığı gerçeklikten daha fazla gerçeklik duygusu kazanamaz. Fiilen, mutlu olan biri, nedeni ne olursa olsun kötülüğe o anda ve orada inanmaz. Onu yok saymak durumundadır,

²⁶ James, (*Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*), s. 89-90.

²⁷ James, (*Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*, s. 99-101.

dışarıdan bakan biri için gözlerini ona sapkınca kapıyor ve gizliyor gibi görünebilir. Mutsuzluk bakış açısı sadece acı verici değil, aynı zamanda bayağı ve çirkindir. Dışarıdan gelmiş hangi fenalık neden olmuşsa olsun yas tutan, ağlayıp, somurtan bir ruh halinden daha bayağı ve değersiz ne olabilir? Başkaları için daha zararlı ne olabilir? Zorluktan kurtulmanın daha elverişsiz bir yolu olabilir mi? Böylesi bir tutum, sorunu yoğunlaştırıp kalıcı hale getirmekten ve durumun kötülüğünü tırmandırmaktan başka hiçbir işe yaramaz. Öyleyse her halükarda bu ruh hali dalgalanmasını dindirmemiz gerekir; hem kendimizde hem de başkalarında bu ruh halini gözetlemeli ve asla hoşgörü göstermemeliyiz. Fakat coşkuyla daha parlak olan tutumu vurgulamadığımız ve şeylerin nesnel alanındaki karanlık yönlerini aynı ölçüde azaltmadığımız sürece öznel alanda bu disiplini sürdürmek mümkün değildir. Kendi içimizdeki görece küçük bir noktadan başlayan mutsuzluktan uzak durma azmimiz, bütün gerçeklik çerçevesini iyimser bir sistematik kavrayışın altında toplayana dek devam edebilir; ama bu kavrayış gerçeklik çerçevesinin ihtiyaçlarıyla da uyumlu olmalıdır.²⁸

James, insan yaşamının temel amacının ne olduğu sorusuna cevap verirken *doğal cevabın mutluluk* olduğunu savunur. Evrim genellikle mutluluğa doğru ilerici bir ilerleme olarak görülür. Bunu başarmaktan aciz görünen kişi, hayatın yaşamaya değer olup olmadığını merak edebilir; yaşamaya değmediğine karar vererek intihar edebilir. James için mutlak bir cevap yoktur ve bu, yaşanan hayata göre değişir. Bir insan yaşamı, devam eden bir dizi olasılığı içerir. Bu “belkiler”den bazıları, onları gerçekleştirebileceğimize inanırsak gerçekleştirilebilir; diğerleri ise ya denemediğimiz ya da deneyip başarısız olduğumuz için gerçekleşmeyecektir. Hayat, onun yaşamaya değer olduğuna inanırsak ve bu inanca göre hareket edersek, bağlılığımız ona anlam kazandırırsa yaşamaya değer hale gelebilir. Bu bağlamda mutluluk, yalnızca pasif bir durum değil; bir amaç doğrultusunda hareket etme, ideallere yönelme ve bu yolda ilerleme hissiyle doğrudan ilişkilidir.²⁹

²⁸ James, (*Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*, s. 99-101.

²⁹ James, (*Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme*, s. 101-103.

Din Duygusu Ve Duyguların Psikolojik Rolü

Din, çoğu kez inançlar, tutumlar, duygular ve davranışların bir koleksiyonu olmanın ötesine giden bir anlama sahiptir. Din, bu psikolojik kategorileri bir bütünlük duygusu sağlayarak bir araya getirir ve aşkınlaştırır. Böylece din, bireyin hayatını yalnızca ifade etmez aynı zamanda dönüştürür.³⁰ Bir insanın şahsiyeti, duygu ve mizacın, inancın kabulünde ve şekillenmesinde başrol oynadığı kabul edilirken James, hislerin ve davranışın dini teorilerinden daha değişmez, olduğunu ve bu yüzden din mührüyle damgalanmış her duygunun dini hayat için daha sağlam temel sağladığını ifade eder. James'e göre insanı doğal bilginin sınırları ötesine taşıyan dini ve metafizik spekülasyonlar, duygulanımlar tarafından ilham edilirler ve bunların doğrulanmasının onların kaynağında aranması gerekir. Eğer bireyin mizacı yumuşak olsa hisler onu sadece dine götürmez, aynı zamanda din hayat tesirlerini radikal olarak değiştirdiğine şahitlik eder. Bu yüzden, dini his, öznenin sahasına mutlak bir ilave, yeni bir güç alanı vermedir. James için dinsel duygu, özel ve ögesel bir duygu değildir. Her duygu, bazı koşullar altında dini bir karakter alabilir. Zira din, hayatta bir bütünlük faaliyeti olarak ya derhal ya da ağır bir evrim sayesinde kazanılır bireysel farklılıkların belirlemesi de bundandır.³¹ Dinsel deneyimlerin özü, yani nihai olarak onları değerlendirmeyi sağlayan şey, onlardaki, başka hiçbir yerde rastlayamayacağı unsur ya da niteliklerdir. Kuşkusuz böyle bir nitelik çoğu tek yanlı, abartılı ve yoğun olan dinsel deneyimlerde en öne çıkan ve en kolay göze çarpan bir nitelik olacaktır. Bu görece yoğun deneyimleri dinsel olmaktan çok felsefi diye nitelendirme arzusu uyandıracak kadar sakin ve sağduyulu olan, daha uysal zihinlerle karşılaştırdığımızda tamamen farklı bir kişilikle karşı karşıya kalırız. *“Bana göre, bizim amacımız bakımından bu kişiliğin, dinin gerçekten önemli bir ‘differentiası’ olarak görülmesi gerekir. Bu ayırt edici farkın ne olduğu, soyutlanarak alınacak bir Hristiyan zihninin soyutlanarak alınacak bir moralist zihniyle karşılaştırılması sonucu kolayca*

³⁰ C. Daniel Baston, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis, *Din ve Birey*, (Çev. Ali Kuşat, Abdulvahap Taştan, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, s. 5.

³¹ Celal Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, Elis Yayınları, Ankara 2005, s. 135.

ortaya çıkarılabilir.”³² Dini korku, dini sevgi, dini huşu ve benzerleri duygu serinimi vardır. Fakat dini sevgi, dini bir objeye yönelen insanın tabii sevgi heyecanıdır yalnızca; dini korku, mükafat veya ceza şeklinde bir ilahi karşılık kavramı onu canlandırınca kadar, sanki insanın yüreğini titreten müşterek alelade alışveriş korkusudur sadece; dini huşu, alacakaranlıkta bir ormanda veya bir dağ geçidinde hissettiğimiz aynı organik heyecandır; tabiatüstü ilişkilerimize dair bu düşünce sadece bu esnada bizi aşar. Dini tecrübe bir dine, mezhebe, renge veya milliyete özgü değildir. Hatta herhangi bir kurumsal din ile temsil edildiğini görürüz; bunun yanında herhangi bir kurumsal din ile kolayca ilişkilendirilmeyen kendine has kişisel inançları içeren birçok tecrübeye vardır. Bununla birlikte, bu tecrübelerin görünürdeki çeşitliliğine rağmen bizim örneklerimizdeki tecrübelerin en azından yaygın bir karaktere sahip olduğu söylenebilir. Bunlarda da her biri hem kişinin dünyaya bakış açısından hem de davranışlarından dramatik değişikliği içerir; her biri gerçekliğin dönüşümüdür.³³ Onun için din, ilahi telakki ettikleri varlıkla münasebeti içinde, ayakta durmak üzere kendi kendilerini anlamaları derecesinde, yalnızlığı içerisinde birey olarak insanların hisleri, hareketleri ve tecrübeleri manasına gelir. Dini duyguyu bir ulûhiyet kavramına doğru kendisini yöneltmeyi talep ederek her nasılsa istekle benimsenmiş olan muhtemelen birçok prensibi diskalifiye edecektir. Şurası hakikattir ki, bazı gayretli, hararetli Komünistler Lenin’i ilahlaştırırlar. Diğer taraftan James’e göre, Komünizm ve benzeri prensipler diskalifiye olacaklardır, çünkü onlar ulûhiyet ile ilgili hiçbir postülada bulunmazlar.

James, bu farklı yaklaşımları insanların farklı ve karmaşık yaratılışlara sahip olmalarına dayandırmaktadır. Bu karmaşıklık ve farklılık sebebiyle insanların ruh dünyaları ve düşünceleri büyük bir çeşitlilik arz eder. Bu nedenle bireylerin sayısı kadar dini tecrübeden söz etmek mümkündür. Bir olaya her birey farklı açıdan bakar. Her birey

³² William James, *(Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, İstanbul 2021, s. 55.*

³³ C. Daniel Baston, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis, *Din Ve Birey, (Çev. Ali Kuşat, Abdulvahap Taştan, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017, s. 103*

farklı ihtiyaçlara ve bunların karşılanmasında farklı yöntemlere sahiptir. Bir insan için bir meselede sakin olmak ya da boyun eğmek en iyisiyken, bir diğeri için sert olmak, atak davranmak en iyisidir. James'in deyimiyile, bir Emerson, bir Wesley olmaya zorlansaydı, ya da bir Moody bir Whitman olmaya zorlansaydı, insanların toplam kutsal bilinçliliği zarar görürdü. Kutsallık tek bir nitelik değil, bir grup nitelikler anlamına gelmelidir. Farklı insanların hepsi kendileri için değerli vazifeler bulabilir. Her bir davranış insan tabiatının toplam mesajında bir hece olur. Bu nedenle 'Savaş Tanrısı' bir tür insanın tanrısı; barış, cennet ve sığınma tanrısı ise başkası için tanrıdır. Kişi huysuz ve kıskansa, bu benliğin yıkılması onun için dini bir iştir. Kişi zaten tabiat itibariyle iyi ve sempatikse James'e göre bu dini bir durum değildir. Ama iyi değilse iyi olmak için sarf ettiği çaba dinidir. Tıpkı sosyal yaşamda olduğu gibi, bazı bireylerin dini durumları diğerlerine oranla daha mükemmel ve yüksek mertebelere sahiptir. Fakat, insan için bir şekilde kendi tecrübesinde kalması, diğer insanlarında onu hoş görmesi kesinlikle en iyisidir.³⁴ İnsanlar dini inançları benimseme ve geliştirmede zgr olmalıdırlar³⁵ şu anda ele almakta olduğumuz deneyimler (ve bunlar gibi birçok dinsel deneyim türü) evrenin herhangi bir hizbin, hatta bilimsel bir hizbin dikkate aldığından çok daha kapsamlı bir olgu olduğunu açıkça göstermektedir. Sonuçta bütün o doğrulamalarımız, zihinlerimizin tasarladığı, bir şekilde yalıtılmış düşünce sistemleriyle (kavramsal sistemler) rtşen deneyimlerden başka nedir ki? Ama niçin ortak duyu adına sadece tek bir düşünce sisteminin doğru olabileceğini varsayalım ki? Bütün deneyimlerimizin açık sonucu şudur; dünya birçok düşünce sistemine göre ele alınabilir, farklı kişiler tarafından bu şekilde ele alınmaktadır ve bu tutum, ele alan kişiye her defasında özel bir tür fayda sağlarken, aynı anda başka bir tür fayda dışlanmış veya ertelenmiş olur. Bilim, bizlere telgraf ve elektrik ışığı verebilir, hastalıkların teşhisini sağlayabilir ve bazılarını önleyip tedavi edebilir. Zihin sağaltımı şeklindeki din bazılarımıza huzur, ahlaki duruş ve mutluluk verir ve tıpkı bilim gibi bazı hastalıkları engelleyebilir

³⁴ Horozcu, *Din Psikoloğisi Açısından William James ve Görüşleri*, s. 28.

³⁵ John R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin ncleri*, ev. Celal Türer, niversite Kitapevi, İstanbul 2003, s. s. 84.

hatta belli tipteki kişileri iyileştirebilir. Bu durumda bilimde dinde kullanmasını bilen kişi için dünyanın hazine dairesinin gerçek anahtarıdır. Aynı şekilde her ikisi de bir diğerinin aynı anda kullanılmasının önünde engel değildir.³⁶ Dini tecrübeler insanların yaşadıkları inançlar, düşünceler, davranışlar olabildiği gibi kişinin özel olarak hissettiği duygular, hisler ve deneyimlerde olabilir.³⁷ James'e göre çeşitli insanların inançlarının içeriği geniş ölçüde farklılık gösterir ve bunun böyle olması caziptir. Zira din şahsi tecrübe ile ilgili bir mesele olması yüzünden, içerik olarak değişik şahıslarda farklılık gösterir. James'e göre bu farklılık kaçınılmazdır.³⁸ James'in din sözcüğünün tek bir ilke ya da öze karşılık gelmekten çok kolektif bir ad olduğunun yeterli bir kanıt olduğunu söyler. Konuya tek yanlı yaklaşmak yerine, bir öz yerine din konusunda en az diğerleri kadar önemli olan birçok hususiyetle karşılaştığımıza vurgu yapar.³⁹

James, dinin tanımındaki çeşitliliği ve bu çeşitlilik içerisinde dine nasıl bakmamız gerektiğini tanımlarken yönetim örneğini verir. "Yönetim" özüne baktığımızda herhangi bir yönetimin yetki olduğunu söylerken, diğeri itaat, bir diğeri polis, bir başkası ordu, bir başkası meclis, bir başkası da yasalar sistemi olduğunu söyler. Fakat bunların tümü olmadan somut bir yönetimin olamayacağı, belli bir andan beri daha önemli iken, başka bir anda diğerinin daha önem kazanacağı da bir gerçektir.⁴⁰ James, bireyin yaşadığı bireysel dini tecrübeden ve dini duygudan hareketle din, dini hayat ve Tanrı konusundaki görüşlerini ortaya koymuştur. Fakat o Freud, Jung gibi psikologlardan farklı olarak dinin kökeninden çok meyvesiyle, yani bireyin yaşantısına yaptığı katkılarla ilgilenmiştir. Ona göre inançlar doğru oldukları için işe yaramazlar, işe yaradıkları için doğrudurlar. Bir insan için Allah'a inanç işe yarıyorsa mutluluğu sağlamada bireysel düzenlemelerde ve psikolojik sağlığı elde etmede pratik faydalar sağlıyorsa, o zaman bu insan için Allah'ın varlığı

³⁶ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 133.

³⁷ Ömer Faruk Erdem, *William James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012, s. 113.

³⁸ Türer, *James'in Ahlak Anlayışı*, s. 347.

³⁹ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 37.

⁴⁰ James, *Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 38.

pragmatik bir gerçekliktir. Dinin doğruluğunu doğru-yanlış bakış açısıyla değerlendirmeden önce onun hayattaki yararları açısından değerlendirmek gerekir⁴¹ James, bireysel dini tecrübenin köklerinin insanının mistik yapısında var olduğunu savunmuştur. James, müesses dinlerle onun türlü ayinleri kendisinin şahsi ve ferdi din anlayışına nazara ikinci derecede görür. Buna sebep olarak da bu dinlerin menkulat üzerine kurulmuş olduklarını iddia eder. Fakat şahsi dinde bir hasta fertlerin hiç hayatlarıyla, din şuuru ve bunun değeri, insanın noksanlığı ve hüsrancıları üzerinde durulur.⁴²James'e göre “insan yaşamının başlıca kaygısı nedir?” sorusuna verilecek temel cevaplardan biri “mutluluktur” mutluluğun elde edilmesi, korunması, geliştirmesi, her zaman insanların her yaptıkları işte ve katlanmayı istedikleri her şeyde gizli motivasyon kaynağıdır. Bunların başında da din önemli bir yere sahiptir. James herhangi bir coşkunun din olduğunu, ya da sadece bir tebessümün veya kahkahanın dini bir egzersiz olduğunu söylemez. Bazen ileri derecedeki bir haz, bir keyif, bir tür dini tecrübeye ulaştırabileceği gibi, aşırı mutsuzluk, yeni dini tecrübeler meydana getirip arkasından olağanüstü bir mutluluk kazandırabilir. James, huzurun ve mutluluğun bazı dinlerin aslı olduğunu dinin amacının onlar için sadece huzur ve mutluluk olduğunu söyler. o birçok insanda mutluluğun doğuştan olduğunu ve değişmesinin imkansız olduğunu söyler.⁴³

Sonuç

İnançların gerçekliği konusunda James, net bir fikre sahip olmasa da dinin insan hayatında temel bir unsur olduğunu ifade eder. Ona göre din, insan hayatını zenginleştirir ve ona neşe katar. Böylece ulaşabileceği en mutlu ve kutsal hayatı insana sunar ve hayatta başka hiçbir kurumun sağlayamayacağı bir fonksiyonu yerine getirir. Bu fonksiyonları yerine getirdiği ve “hayatın anlamı nedir?” sorusuna cevap verdiği müddetçe din hep var

⁴¹ Köse, Ayten, *Din Psikolojisi*, s. 26.

⁴² Pazarlı, *Din Psikolojisi*, s. 256.

⁴³ Horozcu, *Din Psikolojisi Açısından William James ve görüşleri*, s. 35.

olacaktır. James, dini yalnızca dogmatik yapılar, kurumsal inanç sistemleri ve toplumsal ritüeller çerçevesinde değil, bireyin ruhsal yaşamındaki etkileri açısından değerlendirmiştir. Bu yönüyle James'in dini anlayışı, klasik teolojik yaklaşımlardan ayrılarak bireyin yaşadığı içsel çatışmalara, huzursuzluklarına ve varoluşsal arayışlarına odaklanır. Ona göre din, özellikle hayatın anlamını sorgulayan, acı çeken ya da içsel bir boşluk hisseden bireyler için bir iyileşme ve yeniden doğuş aracıdır. James, dini tecrübenin her bireyde farklı biçimlerde ortaya çıktığını savunur. Bu çeşitlilik, insan tabiatının çok yönlü ve karmaşık yapısından kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla onun gözünde dinin “tek bir doğru biçimi” yoktur. Tam tersine, her bireyin mizacına, geçmişine, ihtiyaçlarına ve yaşantısına uygun farklı bir dini tecrübe mümkündür. Bu görüşüyle James, hem dinî çoğulculuğa zemin hazırlar hem de dinin bireysel özünü vurgular. Onun bu yaklaşımı, din psikolojisine evrensel geçerlilik iddiasında olmayan ancak bireylerin ruhsal gerçekliklerine saygı duyan bir bakış açısı kazandırmıştır. Makale çalışmasında görüldüğü gibi, James'in din anlayışı iki temel sürece dayanır: huzursuzluk ve çözüm. Huzursuzluk, bireyin iç dünyasındaki çatışma ve boşluk duygusudur; çözüm ise, bireyin daha yüce bir güçle kurduğu ilişkiyle birlikte yaşadığı ruhsal rahatlama ve huzurdur. James'e göre bu dönüşüm, çoğu zaman mistik deneyimler aracılığıyla gerçekleşir ve bireyin hayatını köklü şekilde etkileyerek yeni bir anlam düzeyine ulaştırır. Bu anlamda din, sadece inanç sistemi değil, aynı zamanda bir terapi, bir içsel düzen kurma biçimi ve ruhsal bir sığınaktır.

Kaynakça

- Akşit, Mirpenç. “Fârâbî İle İhvân-I Safâ'nın Siyaset Ve Toplum Teorilerinin Buluşma Noktaları”, *Ekev Akademi Dergisi* Yıl: 24 Sayı: 81 (Kış 2020), ss.293-308.
- Arkomaç, Sibel Ayşen. Psikoloji (Zihin Süreçleri Bilimi), Alfa Yayınları, İstanbul 2003.
- Ayten, Ali. Psikoloji ve Din (Psikologların Din ve Tanrı Anlayışları), Yayınları, İstanbul 2024.

- Boutroux, Emile. Çağdaş Felsefede İlim ve Din, (Çev. Hasan Katipoğlu), Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul 1998.
- C. Daniel Baston, Patricia Schoenrade, W. Larry Ventis, Din Ve Birey, (Çev. Ali Kuşat, Abdulvahap Taştan, Kimlik Yayınları, Kayseri, 2017
- Erdem, Ömer Faruk. William James'e Göre Dini Tecrübe ve Epistemolojik Değeri, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Konya 2012.
- Hökelekli, Hayati. Din Psikolojisi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2005.
- Horozcu, Ümit. Din Psikolojisi Açısından William James ve Görüşleri, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- James, William. (Dinsel Deneyimin Çeşitleri İnsan Doğası, Üzerine Bir İnceleme, Çev. İsmail Hakkı Yılmaz, Pinhan Yayınları, İstanbul 2021.
- Köse, Ali, Ayten, Ali. Din Psikolojisi, Timaş Yayınları, İstanbul 2015.
- Pazarlı, Osman. Din Psikolojisi, Remzi Kitapevi, İstanbul 1982.
- R. Shook, John. Amerikan Pragmatizminin Öncüleri, Çev. Celal Türer, Üniversite Kitapevi, İstanbul 2003.
- Türer, Celal. William James'in Ahlak Anlayışı, Elis Yayınları, Ankara 2005.