

# İLÂHİYAT ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMALAR

EDİTÖR  
DOÇ. DR. İLYAS PÜR

 SERÜVEN  
YAYINEVİ

**Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • C. Cansın Selin Temana**

**Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Serüven Yayınevi**

**Birinci Basım / First Edition • © MART 2026**

**ISBN • 978-625-8682-84-7**

**© copyright**

Bu kitabın yayın hakkı Serüven Yayınevi'ne aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz. The right to publish this book belongs to Serüven Publishing. Citation can not be shown without the source, reproduced in any way without permission.

**Serüven Yayınevi / Serüven Publishing**

**Türkiye Adres / Turkey Address:** Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak

Ümit Apt No: 22/A Çankaya/ANKARA

**Telefon / Phone:** 05437675765

**web:** [www.seruyenyayinevi.com](http://www.seruyenyayinevi.com)

**e-mail:** [seruyenyayinevi@gmail.com](mailto:seruyenyayinevi@gmail.com)

**Baskı & Cilt / Printing & Volume**

Sertifika / Certificate No: 47083

# İLAHİYAT ALANINDA ULUSLARARASI ÇALIŞMALAR

EDİTÖR  
DOÇ. DR. İLYAS PÜR



## İÇİNDEKİLER

### BÖLÜM 1

#### KADER İNANCININ PSİKOLOJİK AÇIDAN TEMELLENDİRİLMESİ

*İlyas PÜR*.....1

### BÖLÜM 2

#### FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZORUNLU VARLIĞI İSPATLAMA YÖNTEMİ

*Ekrem UĞURLU* .....17

*Veysi ABDULAZİZ* .....17

### BÖLÜM 3

#### HANBELÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ DOKTRİNİN VE USÛL GELENEĞİNİN OLUŞUMU: DÖNEMLER, MÜELLİFLER VE LİTERATÜR ÜZERİNDEN BİR İNCELEME

*Muhammed ÇITAK*.....37

### BÖLÜM 4

#### İSLÂM İNANÇLARI İŞİĞİNDA ASTRAL SEYAHAT

*Nezir MAVİŞ*.....59

### BÖLÜM 5

#### İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN AİLE KURUMU VE AHLÂKÎ İNŞA

*Veysi ABDULAZİZ*.....95

*Ekrem UĞURLU* .....95





# KADER İNANCININ PSİKOLOJİK AÇIDAN TEMELLENDİRİLMESİ

*İlyas PÜR<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Doç Dr. Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Ana Bilim Dalı, ilyasgur@hotmail.com  
ORCID: 0000-00022-7795-8212.

## GİRİŞ

Son dönemlerde teknolojik ilerlemeler ve bilimsel alandaki gelişmeler, bireylerin kendilerini daha özgür ve daha bağımsız görmelerini sağlamasına rağmen kader konusu bireyin ilgisini çeken ve merakını uyandıran en önemli konulardan biri olmuştur. Kişilerin kendilerine olan güvenlerinin artmasıyla birlikte onlar kendilerini kaderden bağımsız olarak görmekte ve Allah'a sığınanları kaderci olarak nitelendirmektedirler. Ancak insanların başlarına bazen kötü olaylar geldiğinde ve onlar çaresiz kaldıklarında genellikle kadere yüklemeler yapmaktadırlar. Zira kader, bireyler için tutunacak sağlam bir dal ve her daim bulunabilecek bir çıkış noktası fonksiyonuna sahiptir. Fakat insanlık, tarihsel süreçte kadere gerekli gördükleri yerlerde değil sadece daraldıkları yerlerde ve çıkış noktası bulamadıkları zamanlarda başvurmışlardır. Bireyler kader karşısında çeşitli ifade biçimleri ve davranışlar göstermişlerdir. Bu sebeple kaderin farklı yanlarını vurgulayan atasözleri, deyimler ve ağıtlar gibi edebi eserler meydana gelmiştir. Fakat basit bir inanç gibi görünmeyen kadere kötü zamanlarda taşlar atılmış ve bunun sorumlusu olarak kader gösterilmiştir. Asrımızın güçlü olan sebepleri bile kader karşısında yenik düşmüştür. İnsanlık hala kadere değişik anlamlar verip bu anlamlara göre hayatlarını devam ettirmektedirler. Son dönemlerde literatürde bir artış olsa da kader algısının psikolojik olarak yeterli bir seviyede ele alındığını söylemek zordur. Özellikle uluslararası düzeye uygun olarak ruh sağlığının göstergeleri ile kader algıları arasındaki ilişki hususunda yapılacak çalışmaların önemli bir boşluğu dolduracağı ve alan yazına önemli bir katkı sağlayacağı şüphesizdir.

### 1. İnanç ve İman Kavramları

İnanç, dinlerin en önemli kavramlarından biridir. Din bilimciler dini tanımlarken genellikle iki konuya vurguda bulunurlar. Bunlardan ilki inanç ya da inançlar; diğeri ise güdüleri bu inanç veya inançlardan kaynaklanan uygulamalardır. Bu açıdan bakıldığında inanç, dinlerin temel konularından birisidir (Kayıklık, 2005: 133). İnanç ve iman kavramları Türkçe'de olduğu gibi diğer dillerde de farklı anlamlar taşımakla beraber bazen birbirlerinin yerine kullanılmaktadır. Mesela; İngilizce'de "belief" (inanç) ve "faith" (iman) kavramları böyle bir özellik taşımaktadır. Fakat alanın uzmanları bunların birbirlerinden farklı olduklarını iddia etmektedirler. Anlam bakımından bu iki kavramın aralarında belirgin bir fark olmasına rağmen inanç ve iman kavramlarının genellikle birbirlerinin yerine kullanıldığını belirten Allport bu durumu şöyle açıklamaktadır: Az emin olduğumuz inançları ifade etmek için iman kavramını kullanmaya çalışırız. Gözlerimize inanırız, iki kere ikinin dört ettiğine inanırız. Ancak iyiliğin kötülüğe zaferine iman ederiz. İman yalın bir inançtan çok sıcak bir etki de taşır. Pek çok kişiye sorulduğu zaman Tanrı'ya inandığını söyler. Ancak bir kişi "Tanrı'ya iman ediyorum" derse bu onun kişilik yapısında din duygu-

sunun önemli bir konuma sahip olduğunu gösterir (Allport ve Ross, 1967: 140). Buna göre inanç, imandan daha kesindir. Bir başka ifadeyle kesinlik bakımından iman inanca göre daha zayıf bir nitelik göstermektedir. Buna ilaveten inanç yalın ve etkisiz olarak nitelenirken imanın birey üzerinde daha sıcak ve daha derin bir fonksiyona sahip olduğu ve onun kişilik yapısında bulunduğu bildirilmektedir (Kayıklık, 2005: 134). İmanda insanı güven ve huzura ulaştıran kesin olarak ve içten gelerek inanma ve doğrulama vardır (Aydın, 2019: 149). İman bu itibarla içten ve arzulu bir kabul ile gerçekleşir. Böyle bir kabul edilmiş insana emniyet ve huzur verir.

İman ve inanç farklılığı üzerinde duran psikologlardan biri de W. H. Clark'tır. Ona göre bu kavramların arasında anlam bakımından bir fark bulunmaktadır. Fakat asıl fark büyük ölçüde psikolojiktir. İnanç statik bir kavramdır ve inanılan nesneye karşı güçlü ve pozitif duygusal durum içermez. Uyarıcı tepki düzeyinde Tanrı'ya inanmakta böyledir. Daha zengin bir çeşitlilik içermekle beraber, entelektüel anlayış düzeyinde dini inançlar da aynı özelliği taşır. Buna mukabil iman daha canlı bir kavramdır ve bireye heyecan verir. "Tanrı'ya iman etmek", ona sözel bir inancı ifade etmez. İnananda saygı uyandıran bir sadakati de ifade eder. İman kavramının içinde barındırdığı bir diğer nitelik inanan için bir risk taşımasıdır. Yarın yağmurun yağacağına inanmam benim için bir risk taşımaz. Çünkü burada her ihtimal benim için küçük farklar oluşturur. Diğer yandan Tanrı'nın varlığına inanma dikkate alındığında burada bir fark vardır. Zira Tanrı'nın varlığını iki kere ikinin dört ettiği gibi bilmiyorum. Buda Tanrı'nın varlığı hakkında bir risk aldığımı gösterir (Clark, 1961: 224-225). Bunun anlamını şöyle ifade edebiliriz: İnanç daha ziyade bilgi ve kesinliğe dayanırken; iman daha çok teslimiyet ve bağlılığa dayanmaktadır (Kayıklık, 2005: 136).

## 2. Kader İnancı

Sözlükte kader, takdir etme, ölçme, şekillendirme ve biçime koyma gibi anlamlara gelmektedir. Arap dilinde ise ka-de-ra fiili, "hisselere ayırdı ve herkese payını bölüştürdü ve güç yetirdi" gibi anlamlara gelmektedir. Tef'ıl babına nakledince kad-de-ra olur ki o zaman anlamı takdir etti, hükmetti, hükmünü geçirdi ve kazada bulundu şeklinde olmaktadır (İbn Manzur, 1968: 745). Kaderle ilgili olan kaza ise kelime olarak emir, hüküm ve yaratma anlamlarına gelmektedir (İbn Manzur, 1968: 186). Ayrıca kazaya ölüm, öldürme, haber verme, icap ve infaz gibi anlamlar verenler de vardır. Seyit Şerif Cürcani ise kaderi mümkünlerin birer birer yokluktan varlığa geçişi olarak tasvir etmektedir. Bu ise kazaya uygun olarak meydana gelir. Kaza ezeldeki hükümdür, her şeyin levh-i mahfuzda bulunma durumudur. Kader ise şartların varlığından sonra bunların teker teker meydana gelmesidir (Gölcük, 1979: 220). İstilahî olarak kader, "Allah'ın yarattıklarına ilişkin planını ve tabiatın işleyişini gerçekleştirmesini ifade etmek üzere literatürde kaza ve kader kelimeleri kullanılmaktadır. Kader, Allah'ın bütün nesne ve olayları ilmiyle bilip

belirlemesi diye tarif edilmektedir. Kaza ise, Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi şeklinde tanımlanmaktadır.” (Yavuz, 2003: 58).

Kader maturidiler açısından Allah'ın takdiridir. Kaza ise onun bu takdiri infaz etmesi diğer bir ifadeyle yapılacak şeyi eda etmesi ve hükmü yerine getirmesidir. Eşariler açısından kaza kavramı Allah'ın ezeldaki hükmüdür. Kader ise şartların var oluşundan sonra bunların teker teker meydana gelmesidir. Bu iki mezhep arasındaki fark, birinin kader dediğine diğeri kaza, kaza dediğine ise diğerinin kader demesidir (Öztürk, 2003: 125). Bir başka açıdan kader, Allah'ın bizim ne yapacağımızı ve başımıza hangi olayların geleceğini önceden bilmesidir. Bu bilinen olayların zamanı geldiğinde yaşanması ve ortaya çıkması kazadır. Ancak burada önemli olan şey, Allah'ın bizim yapacaklarımızı önceden bilmesinin bizim için bağlayıcı ve zorlayıcı bir koşul olmadığı bizim bunları kendi irademizle yaptığımızdır. Ancak insanın kendi gücü dahilinde olan ve kendi iradesiyle gerçekleştirdiği olaylar ve davranışlar olduğu gibi kendi elinde olmayan ve kendi gücünün yetersiz geldiği bir takım olaylar da vardır. Mesela bunlar arasında doğum, ölüm ve depremler veya doğal afetler de bulunmaktadır. İşte tam bu noktada kader inancının önemi ortaya çıkmaktadır. Zira İslam dininde her şeyi takdire bırakma anlayışı olmadığı gibi insan her şeyi yapabilecek kuvvete de sahip değildir (Kandemir, 2006: 29). İslam dininde insan tedbirini ve önlemini aldıktan sonra sonucu Allah'tan beklemeli, olumsuz durumlarda ise “Allah'ın takdiri böyle imiş” diyerek ümit ve sabırla hareket etmelidir (Peker, 2000: 249).

Buradan anlaşılacağı üzere, kadere inanan insan elde edemedikleri şeyler için bitkin ve ümitsiz olmadığı gibi tam tersine ümitle Allah'tan o şeyin gerçekleşmesini beklemelidir. Kişi ulaşamadıkları ve elde edemedikleri şeyler için, “Allah'ın bir hikmeti vardır.” Deyip teselli bulmalıdır. Olumlu ve pozitif zamanlarda ise insan yine her şeyin Allah'ın elinde ve gücünde olduğunu bilmeli ve ona göre taşkınlıkta bulunmamalıdır. Zira insan Allah'ın nimetleri elinden alacağını bilir ve bunu bildiği içinde nimetleri kaybedince her şey O'nundur. Allah isterse alır ve isterse verir diyerek tatmin ve teselli bulur.

## 2.1. Dinlerde Kader

Kişilerin işlerine yön veren gizemli bir güç olan kadere pek çok kültürde farklı biçimlerde rastlanmaktadır. Kader kimi zaman kişilerin elinde tuttuğu bir kuvvet olarak tasavvur edilirken kimi zaman da kişisel olmayan evrensel bir düzen biçiminde tasavvur edilmiştir (Sharpe, 2000: 36). Kader bazen Tanrı'nın elinde bazen de Tanrı'nın elinde olmayan bir güç olarak algılanmıştır. Kişinin bu gücü Tanrısal bir varlığa yöneltmesi durumunda kaderini değiştirme imkânının olduğuna inanma ihtimali bir hayli yüksektir. Bu ihtimal ibadetlerle ilişkili bir kavramdır. Zira ibadetler sayesinde birey Tanrı ile iletişim kurma özelliğine sahiptir. Mesela; dua esnasında birey Tanrı'ya isteklerini, arzularını ve beklentilerini iletme imkânına sahiptir. Kaderin ki-

şisel olmayan bir güç olarak kabul edilmesi halinde ise bireyin yapabileceği bir şey bulunmamaktadır (Sharpe, 2000: 36). Kutsal kitaplarda Âdem, Havva ve Şeytan'ın yaşadıkları olay konu hakkındaki en eski anlatı ve sözlerden biridir. Âdem ve Havva bir hata yapmış ve daha sonra hatalarının farkına varınca tövbe ederek hatalarının sorumluluğunu üstlenmişlerdir. “Biz nefsimize zulmettik.” (Araf: 7/23) diyerek kendilerinin özne olduğu bir tövbe cümlesi kurmaları da bunun göstergesidir. Onların aksine Şeytan ise yaptığı kötü eylemlerin sorumluluğunu üzerine almamıştır. “Beni sen saptırdın.” (Araf: 7/16) diyerek sorumluluktan kaçıp hatayı Allah'a yüklemeye çalışmıştır. Böylece Şeytan, iradeyi yok sayan cebri görüşün ilk temsilcilerinden olmuştur (İslamoğlu, 2013: 36; Tokur, 2018: 83).

Eski Yunan kültüründe ise insanın Zeus tarafından yönlendirildiğini söyleyenler olduğu gibi özgür iradesini savunanlar da olmuştur. Örneğin Freud'un Oidipus kompleksi kavramının (Freud, 2016: 43) kaynağı olan Sophokles'in ünlü eseri 'Kral Oidipus' adlı eserde tüm hikaye değiştirilemez alın yazısı üzerine kurulmuştur. Kitapta kehanetlerden ne kadar kaçmaya çalışılsa da Tanrıların iradesine aykırı hareket edilemeyeceği, kara bahtıyla doğan Oidipus'un kaderinin her şeye rağmen gerçekleştiği anlatılmaktadır (Sophokles, 2013: 10). Hristiyanlık Roma döneminde Romalı idareciler tarafından gitgide cebri bir duruma dönüşmüştür. Bu fikrin karşısında özgür iradeyi savunan önemli şahsiyetler çıksa da fikirlerini yaymaları engellenmiştir. Augustin, Pavlus gibi düşünürlerin cebri fikirlerini ve Cicero gibi ünlü düşünürlerin İlahi Bilgiyi inkâr eden fikirlerini reddederek iki görüş arasında kaderin hem Tanrı'ya hem de bireye bağlı olduğu şeklinde bir orta görüş savunmuştur (İslamoğlu, 2013: 37-38).

Ortaçağın en önemli dini kurumu olan kilise, insanlara cebri bir söylem hazırlamaya çalışmıştır. Mevcut düzene karşı çıkmanın Tanrı'nın iradesine karşı gelmek olduğunu ifade eden ruhban sınıfı ilk etapta kendi otoritesini daha sonra da iktidarın otoritesini güçlendirmek istemiştir. Feodal düzenin kuvvetli bir biçimde varlığını sürdürmesi de yine ruhban sınıfının amaçlarına hizmet etmiştir. İnsanların bu sisteme itiraz etmesi de en büyük günahlardan ve küstahlıklardan sayılmıştır. Topluma uysallık ve sabır fikirlerini empoze etmek feodal sistemin devamlılığı için önemli görülmüştür (Agibalova ve Donskoy, 2017: 94).

## 2.2. İslam Dininde Kader

Kader konusunun çıkış noktası olarak irade ve özgürlük bağlamında Kur'an-ı Kerime bakıldığında, isteyen iman edip isteyen de inkâr edileceği ve bireyin iradesine bağlı olarak itaatın ve isyanın bireyin seçiminde olduğu cennet veya cehennemi hak edeceği şeklindeki ayetler mevcuttur (Müddessir: 74/8; Fussilet: 41/46; Kehf: 18/29). Allah hür irade konusunda kullarına bir saha açmış ve onlara asla zulmedilmeyeceğini belirtmiştir (Yâsin: 36/54;

Enfâl: 8/51; Yunus: 10/44; Âl i İmrân: 3/182). Kur'an'da yer alan bazı ayetlerde Allah salih kullarının imanlarını artırdığını, onları yüksek mertebelere çıkardığını ve onlara imanı sevdirip küfürden vaz geçirdiğini ve bu sebeplerden dolayı onların sapkınlığa meyletmeyeceklerini vurgulamıştır (Kehf: 18/13-14; Enfal: 8/2; İbrâhîm: 14/27; Zümer: 39/37, Hucurât: 49/7; Mücâdele: 58/22). Kur'an'da kader ile ilişkilendirilen ayetler bağlamları dikkate alınarak okunduğunda çok daha farklı anlamlara gelmektedir. Bütün bu farklılığı görmezden gelip yalnızca bu ayetleri insan fiillerinin Allah tarafından belirlenip belirlenmediği ile ilgili olarak kader tartışmasını dar bir alana sıkıştırmak konunun çözümünü zorlaştırmaktadır (Düzgün, 2013: 1).

Kur'an'da kader kavramı yalnızca doğüstü yüklemelerle oluşmuş, insanı tüm yönlerden ele almış bir durum şeklinde değildir. İnançlı kişiye anlam merkezli bir hayat anlayışı takdim eden bu olgu onu faal olmaya yönlendirerek sorumluluk bilinci aşılacaktır (Tokur, 2018: 88). “Hadislere bakıldığında şöyle bir yorum yapılabilir; Kaderde değişiklik olmaz sözü kaderin tek boyutlu olmadığına anlaşılmasıyla ilgilidir. Kaderde değişiklik olmaz çünkü olacak tüm değişiklikler de kaderde vardır. Kaderin zamanın ötesinde, ezeli bilgi dahilinde açıklanması yolu, iradenin, sorumluluğun ve duanın varlığını atıl hale gelmekten çıkarır. Kader hem bireye kendi varlığı ve sorumlulukları hakkında bir güvence verir hem de birey onunla Allah'ın kudretinin büyüklüğünü görüp Allah'a sığınır. Çünkü kadere inanan birey hakiki failin Allah olduğunu kabul eder.” (Kilit, 2019: 19-20). “Yağmurun belli şartlar bir araya gelince oluştuğunu fakat tek sebebin bu olmadığını bilir. Görünen sebeplerin arkasında görünmeyen, sebeplere bile sebep olan Allah'ın hakiki fail olduğunu unutmaz” (Özafşar, 2014: 603) ve bu ona güven duygusu verir.

İlk dönemlerde kader konusu kişisel bir merak iken ve genel olarak teorik bir zeminde incelenirken Emeviler devrinde devlet planında siyasi bir argüman olarak kullanılmıştır (İnal, 2023: 39). Kader ile ilgili ifade edilmiş hadisler önemli oranda tartışmalara yol açmıştır. Emevi devleti yaptırımlarına ilahi bir gerekçe katmak suretiyle ve bunları dine dayandırarak kabul edilebilir bir duruma getirmek için hadisleri bozmuş olmakla itham edilmişlerdir. Cabiri'ye göre Emevi hükümdarları kendilerini haklı çıkarmak için hadisleri kullanmışlardır. Bu hükümdarların ileri gelenleri ve yardımcıları onların cennette korunacaklarını ve cennette üst makamlara yerleşeceklerini savunmuşlardır. Emevi halifeleri, destekçileri ve onların valileri kalam ve hadisleri kullanarak Allah'ın iradesini ve ilmini öne sürerek kulun iradesini geçersiz kılacak kader ve kaza söylemleri oluşturmuşlardır. Cebriyye ekolünün bir akide gibi algılanması için uğraşmış bunu da siyasi faaliyetlerine kılıf olarak uydurmuşlardır. Emeviler makamlarını cebr fikriyle kutsallaştırılmış olan kader söylemiyle kuvvetlendirmişlerdir (Cabiri, 2015: 80-85). Kader inancı, “Allah-âlem ve insan arasındaki ilişkide hâkim olan ve işleyen ilahî ve beşerî kuralları ve bunların genel bilgisini yansıtır.” (Öge, 2014: 57).

### 2.3. Psikolojide Kader

Din psikolojisi alan yazınına bir göz atıldığında kader konusunun ruh sağlığı bağlamında bir dini başa çıkma metodu olarak kontrol odağı ile ilişkili bir kavram olarak ve yüklenme ihtiyacının tezahürü olarak ele alındığı bilinmektedir. Sosyal psikolojinin önemli bir konusu olarak son zamanlarda yüklenme teorisi din psikolojisinde genellikle çalışılan bir husustur. Kader konusu araştırmalarının genel olarak kelim, psikoloji, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi sahalarda toplandığı görülmektedir. Karaca'nın (2006) farklı kader algılarının psikoterapik değerlerini ele aldığı "Kader Algısı-Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma" başlıklı makalesi bu hususta önemli araştırmalardan biridir. Bu araştırmanın neticesinde kader algıları ve ruh sağlığının bazı göstergeleri arasında anlamlı ilişkiler bulunmuştur. Karaca'nın araştırması bu araştırmanın kuramsal zemini üzerinde Türk toplumunun sahip olduğu kader algısını üç boyut üzerinden ele alması bakımından önemli bir yere sahiptir (Kilit, 2019: 32). Konu hakkında bir başka araştırma Kartopu'nun (2012) "Kaygının Kader Algıları İle İlişkisi" başlıklı doktora çalışmasıdır. Bu araştırma farklı kader algılarının kaygı düzeyini ne oranda etkilediğini din psikolojisi yaklaşımlarıyla ele alınan bir araştırmadır. Tezin teorik kısmını yüklenme kuramı temelinde oluşturulmuştur. Bu araştırmada kader algısı, yüklenme ihtiyacı ile bağlantılı bir şekilde ele alınmıştır. Bir diğer araştırma Kandemir'in (2006) "Kader İnancının Psikoterapik Açısından Fonksiyonu" isimli çalışmasıdır. Bu araştırmada kader inancının kişinin hayatına nasıl yön verdiğinin ve bu inancın bireyin psikolojisi üzerinde ne gibi etkilere neden olduğunun tespit edilmesi hedeflenmiştir. Bu bulgulardan yola çıkarak kader inancının psikoterapik yönden işlevi ortaya koyulmaya çalışılmıştır. Bu araştırma neticesinde Ehli Sünnet kader anlayışına sahip olmanın bireylerin ruh sağlığı üzerinde pozitif etkiye sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Başka bir araştırma Batman'a (2008) ait olan "Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkma Kader İnancının Rolü" isimli yüksek lisans çalışmasıdır. Bu araştırmada yüklenme kuramı etrafında kader inancına yüklenen anlamlar irdelenerek bu inancın kişiye başa çıkma hususunda ne tür destekler sağladığı araştırılmıştır. Bu araştırmada bireylerin hayatın zorluklarıyla baş etmede kader inancından büyük oranda destek aldıkları sonucuna ulaşılmıştır. Bir başka çalışma Kara'ya (2009) ait olan "Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi" isimli doktora çalışmasıdır. Bu araştırmada bireyin davranışları üzerinde bir etkiye sahip olmadığı yönünde bir kader inancı bulunması durumunun onu öğrenilmiş çaresizliğe sevk edip etmediği araştırılmıştır. Bu araştırma sonucunda kader inancı ile öğrenilmiş çaresizlik arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

### 3. Yükleme Teorisi

Yükleme yapma bir şeyin sebeplerinin tespit edilmesini ifade eden psikolojik bir süreçtir. Yaşadığımız olayları açıklamaya biçimimiz ve onlarla ilgili yargılara varmamızda etkili olan faktörler, nedensellik yükleme, atıf veya yükleme çalışmaları adı altında araştırılan bir sosyal psikoloji konusudur (Kağıtçıbaşı, 2017: 110-123; Budak, 2017: 510; Özalp, 2017: 111). Yüklemede bulunma, bireyin en temel eğilimlerinden olan çevresindeki olayları anlama ve kontrol edebilme güdüsüyle olayları bir takım nedenler veya sebeplerle açıklama arzusunun yansımasıdır (Yaparel, 1994: 275). Bu teoriye göre bireyin kendisine, başkalarına ve tüm olaylara yönelik algısı büyük miktarda durumu anlamlandırırken durumun sebebini nerede aradığına bağlıdır. Bireyin olayları neye bağladığı hem bireyler arası ilişkilerini hem de bireysel yönelimlerini direkt etkiler (Budak, 2017: 816). Kısaca bu yükleme teorisi ortalama bir bireyin olayları nasıl anlamlandırdığı üzerinde durur (Gürses, 2008: 361).

Yükleme teorisi daha sonraki aşamalarda Lerner tarafından daha teferruatlı olarak ele alınmıştır. Bireylerin daha ziyade yaşamları üzerinde bir kontrol duygusuna sahip olduklarında rahat ettikleri varsayımına sahip olunan psikologlara göre bireyler düzenli ve güvenli bir dünyada yaşamlarını sürdürdüklerine inanmak isterler. Bir insanın başına gelen bir durumu onun kişiliğine bağlayan bireyler, bu minvalde aynı durumun kendi başlarına gelmesi durumunda aynı şeyin olmayacağını farz ederek rahatlama duygusu yaşarlar. Lerner'e göre bu büyük bir yanlışlıktır. İnsanlar birilerinin başlarına gelen olayları onların sorumluluğu çerçevesinde değerlendirmeye eğilimlidir. Herkesin hak ettiğini aldığını düşünen birey, kendisi ile ilgili olumsuz koşullarda tam tersi bir düşünme biçimi kullanır ve sorumluluğu kendisinin dışına yükler (Ed. Atkinson- Tomley, 2016: 242). Temel yükleme hatası olarak literatüre geçmiş olan bu durum psikolojide bireyin kendi davranışlarının sebeplerini dış olaylara bağlayıp diğer bireylerin davranışlarının nedenlerini onların kişiliğine bağlamasını açıklayan bir teoridir (Ed. Jarrett, 2016: 94).

İnsanlar kendi davranışları ile ilgili koşulları açıklarken pozitif durumları kendilerine mal edip negatif ve olumsuz durumları dışsal faktörlere atfetme eğilimine sahiptirler. Kur'an'da bazı müşriklerin kendi sorumluluklarını Allah'a atfetmeleri bu konuya misal olabilir (En'am: 6/148). Bireyler bu yanlış ve hatayı özgüvenini ve benlik kavramını korumak için yaparlar. Bu tarz benlikle ilgili hatalı yüklemelerle ilgili Weary bazı koşulların artırıcı bir etkisinin olduğunu söylemiştir. Şayet birey kendisi için önemli olan bir davranış gösteriyorsa, kendi davranışlarının sorumlusu olarak kendisini görüyorsa ve davranışları diğer insanlar tarafından gözlemleniyorsa onun kendisini kayırma eğilimi de artacaktır (Kağıtçıbaşı, 2017: 110-123). Spilka, Shaver ve Kirkpatrick 1985 yılında yükleme teorisini din psikolojisine uyarlayan bir teori geliştirilmişlerdir. Bu teori bireylerin anlam arama, sonuçları kontrol altında tutma ve özsaygı oluşturmak üzere üç temel ihtiyaç ve arzuya sahip ol-

maları üzerine kuruludur. Teoriye göre ister dini olsun isterse olmasın bir durumun açıklanması ve oluşturulması dört temel faktör üzerine inşa edilebilir. Bu dört temel etken, atıf yapan kişinin nitelikleri, atıf yapan bireyin içinde yer aldığı ortam ve koşullar, yükleme yapılan olayın nitelikleri ve yükleme yapılan olayın içinde bulunduğu ortamdır (Kilit, 2019: 36).

Hakkında bilgi sahibi olunan her bir toplumda doğaüstü atıfsal süreçlere rastlanmaktadır. Dünyaya gelen her bir çocuk, olayların dinsel izahlarla açıklanmasına şahit olmuş ve böyle bir kültür ortamında ve çevresinde büyümüştür. Dindarların azınlıkta olduğu veya ateizmin yaygın olduğu toplumlarda da bu durum aynıdır. Bu atfın bir yönüyle kültürün bireye kalıp olarak verilmesini açıklar (Spilka vd., 1985).

### 3.1. Yükleme Yapmaya Neden Olan Faktörler

Literatürde bireylerin yükleme yapma sebepleri kişinin dünya hayatında genel bir anlam arzusuna sahip olması ve olayları önceden tahmin ve kontrol etme gayreti olarak açıklanabilir. Bazı araştırmacılara göre bireyler özsaygı geliştirmek için de yükleme teorisini kullanmaktadırlar (Shaver, 1975, Greenwold, 1980, Spilka, 1982, Akt. Spilka, 1985). Kişi dünyada meydana gelen olaylar karşısında da genel bir anlam arzusu hisseder. Sosyolojik, psikolojik ve ontolojik anlam arayışları bütüncül bir anlam kurgusunun bileşenleri olarak kişinin genel anlam arayışlarının alt parçalarıdır. Hayatın anlam problemi yalnızca insana özgü bir sorundur. Her birey farkında olarak veya olmayarak her koşulda anlam aramaktadır. Zira birey yaratılış gereği anlam sahibi olmak mecburiyetindedir (Tokur, 2013: 151). Aristoteles (2015) Metafizik kitabına şu giriş cümlesiyle başlar; “Tüm insanlar doğal olarak bilmeye iştah duyarlar”. Bireyin bu genel anlamlandırma arzusu birçok filozofun üzerinde önemle durduğu bir konudur. Frankl (2017), Logoterapi ismini verdiği teorisini “anlam” kavramı üzerine temellendirir. İnsanın anlam arayışını onun temel bir güdüsü olarak nitelendirir. May'e (2017) göre de günümüz insanının en büyük problemi boşluk duygusudur. Bu boşluk duygusu bireyin anlam arzusuna cevap verememesi ve bütünsel anlam eksikliği ile bağlantılı olarak benliğini anlamlandıramamasından kaynaklanır. Birey böyle bir boşlukta uzun süre yaşamını sürdüremez. Bu boşluk ayrıca sabit kalan bir boşluk değildir. İnsanda gizilgüç halinde bir hastalık durumu ve çaresizlik duygusuna sebep olur. En sonunda da bu boşluk insanı yıkıcı fiillere sevk eder (May, 2017: 27).

Anlam arayışının yalnızca insan-âlem çerçevesinde aranması bireye yeterli açıklamayı sağlamaz. Bireyin anlam hususunda yaşadığı problemlerin bir kısmını oluşturan bu sınırlı arayış, çerçevenin insan-âlem-Tanrı haline getirilmesiyle aşılabilir (Çakmak, 2018: 50). İnsanın bu anlamlandırma isteği, onun olayları anlama ve bir inanç sistemi içerisinde anlamlı bir yere oturarak yorumlama çabasını doğurur. Daha geniş bir çerçeve bireyin bu çabasında

ona yardımcı olabilir. Din ise insanın anlam arayışını cevaplar. Bu sayede din varoluşsal problemlerle başa çıkma yoludur (Batson vd., 2017: 22). Bazı bilim adamları bu anlamlandırma güdüsünün altında insanların olayları tahmin ederek kendisi ve çevresi üzerinde egemenlik kurma arzusunun olduğunu ileri sürmüşlerdir (Kelley, 1971, Akt. Spilka, 1985). Kişi bir olay üzerine yüklem yaparak atfın sonucunu zihninde kategorize edebileceğini ve bu bilgiyi diğer birçok sahada kullanabileceğinin farkındadır. Yüklem yapma bireyin pozitif sonuçlara ulaşip negatif sonuçlardan kaçınmak için durumları tahmin etme ve üzerinde kontrol gücüne sahip olma gayretini içerir. (Spilka vd.,1985). Bireyin yüklem yapma nedenlerinden birisi de özsaygı edinme ve korunma güdüsüdür. Birçok birey özsaygısını yüksek tutmak ister (Aronson vd., 2012: 54). Atıf yapmak, kişinin kendini güvende hissetmek, koruma ve yüceltmesi için pozitif öz kavramı meydana getirme çabasını kapsar. Bu görüş önemli miktarda destek bulan bir görüştür. Reid, eylemin canlı prensipleri olarak nitelendirdiği arzuları üç kısma ayırmıştır. Bunlar: Bilgi isteği, itibar isteği ve güç isteğidir. Kişinin olayları anlamlandırma, onları kontrol edebilme ve özsaygıyı koruyabilme için yüklem yaptığı görüşü Reid'in tanımlamasıyla örtüşmektedir (Spilka vd., 1985).

### 3.2. Yüklemenin Zamanını Etkileyen Faktörler

Kişinin yüklem yapma nedeni olarak anlamlandırma, kontrol edebilme ve özsaygı arzusu onun yüklem yapma zamanını doğrudan etkilemektedir. Kişinin yaşamı anlamlandırmada kullandığı inanç sistemini tehdit eden bir durumla karşılaşması onu atıf yapmaya sevk eder. Burada önemle üzerinde durulması gereken bir husus bilişsel çelişki kuramıdır. Festinger tarafından ortaya atılan bilişsel çelişki kuramına göre bir insanın sahip olduğu inanç, bilgi ya da tutum başka bir inanç bilgi ya da tutumla çelişirse bilişsel çelişki meydana gelir. Bu çelişki bireyde olduğu zaman bu çelişkiden kurtulmak için bir güdülenme de oluşur. Birey çelişen bilgilerin sayısını azaltarak ve uyuşan bilgilerin sayısını artırarak bu çelişkiden kurtulmaya çalışır (Kağıtçıbaşı, 2017: 168; Aronson vd., 2012: 301). Kader üzerine yapılan yüklemelerin toplumdaki yaygınlığının bir tarafını dini kültürel yapının kişiye verdiği bilişsel çelişkiyi çözme fonksiyonu oluşturabilir (Macit, 2014: 47). Bazı araştırmalara göre bir durumun ani bir biçimde ortaya çıkmasının veya beklenmedik olmasının da bireylerin dini yüklemeler yapmaları üzerinde etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Yaparel'in (1994) araştırmasının neticeleri insanların acılı durumlarda tabiatüstü nedensel açıklamalarını tercih ettikleri belirlenmiştir. Bilhassa beklenmedik acılı olaylar ile karşı karşıya kalındığında metafizik güçlere yüklemede bulunmanın bir çok insan tarafından tercih edildiği bilinmektedir (Köse ve Küçükcan, 2006: 152). Yine yüklem ile ilgili olarak insanın tahmin ederken zorlandığı olaylar, bireyi atıfsal eyleme sevk eder. İnsanın özsaygı düzeyini tehdit eden olaylar da atfı teşvik eder.

İnsan bir başarısızlık durumunda durumun nedenini araştırmaya çalışır ve anlamlandırmaya gayret eder.

Nihayetinde insan, inanç sistemine uygun olmayan bir durumla karşılaştığında gelecekle ilgili olayları kontrol edebilme öngörüsüne ihtiyaç duyunca ve özsaygısı üzerinde bir değişiklik durumu olduğunda atıfsal süreçlerde bulunur. Bu sebeple yükleme süreci atfedenin inanç ve anlam sistemindeki bilişsel çelişkiyi çözer. Gelecekteki olayları tahmin ve kontrol etme hususunda ona güven verir. Yükleme süreci için ele alınan üç faktörün yön hem negatif hem de pozitif olabilir. Birey bir çocuk kaybını inanç sisteminde anlamlandıramayıp yükleme sürecine başvurabileceği gibi hak etmediğini düşündüğü bir ödül kazanımı neticesinde de atıfsal süreçte ihtiyaç duyabilir. Özsaygısını olumsuz etkileyen bir durumla karşılaşan birey kadar pozitif etkileyen birey de atıfsal eylemi başlatabilir (Spilka vd.,1985).

### 3.3.Yükleme Yapmayı Etkileyen Faktörler

Yüklemeler genel olarak dini olan ve dini olmayan yüklemeler olmak üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Yüklemenin niçin yapıldığı, ne zaman yapıldığı ve nasıl yapıldığı gibi hususlar yüklemelerin önemli noktalarını oluşturur. Kişinin bir atfı diğer başka yüklemelere tercih etmesinin nedeni bireyin beklentileri, inanç sistemi ve çevresel etmenler olabilir. Atfın belirleyicisi olarak atfeden birey, atfeden bireyin içinde bulunduğu koşul, olay ve olayın içinde bulunduğu koşul olmak üzere dört esas bölümden oluşmaktadır. Bu dört bölümün her biri anlam, kontrol ve özsaygı ile bağlantılıdır (Spilka vd.,1985). Bireyler dini ve dini olmayan konular hakkında yükleme yapmak için farklı düşüncelere sahiptirler. Bireyin sahip olduğu Tanrı algısı, onun düşüncesinde Tanrı'nın kişiliğini ve Tanrı'nın isteklerini etkileyecektir. Dinsel yüklemelerde bu algı, atfı etkileyecektir. Pozitif Tanrı algısına sahip bireyler ile negatif Tanrı algısına sahip bireylerin yaptıkları yüklemeler arasında fark olacaktır (Spilka vd.,1985). Yapıcı (2003), fiziksel ve sosyal olaylara sebep atfetmede dinin rolünü incelediği araştırmasında dini yüklemelerin dini kimlikle ilişkisinin ön plana çıktığını ifade etmiştir.

Dindarlığın içe veya dışa dönük olması atfı etkileyen diğer bir faktördür. Kişi iç güdümlü bir dindarlığa sahipse Tanrı'yı hoşgörülü ve sevecen olarak algılama eğilimindedir. Bu onun anlam, kontrol ve özsaygı yönünden pozitif bir tutuma ve yükleme teorisine sahip olmasını sağlar. Ters durumda ise şayet birey dış güdümlü bir din anlayışına sahipse daha katı bir Tanrı algısına sahiptir. Çoğu zaman kendisini güvensiz hisseden ve özsaygısı daha düşük olan kişilerin yüklemede bulunmaları da bunlardan etkilenir. Nihayetinde bireyin dini atfı dini olmayana tercih etmesi onun sahip olduğu dinsel tabiatla ilgilidir (Spilka vd., 1985). Atıf yapan kişinin içinde bulunduğu ortam da atfın niteliğini etkilemektedir. Birey dini ortamda iken yükleme yapması normaldir. Bir oruç ayında, bir camide veya bir ibadet durumunda iken

Müslüman bir kişinin olay hakkında din ile ilişkili yorumlarda bulunması doğaldır. Kişinin içinde bulunduğu ortamın değişmesi de atfın değişmesine sebep olur. Dindar bir kişi hastalığını dua ve ibadet ile çözebileceğine inanırsa fakat bu gerçekleşmezse birey dini olmayan atıf yüklemelerinde bulunur. Buna benzer olarak dindar olmayan kişi çaresiz kalan tıp karşısında dinsel yüklemelere müracaat edebilir. Atfı etkileyen diğer bir çevresel etken de atfı yapan bireyin yaptığı yüklemeye çeşidine karşılık toplumdan aldığı dönüttür. İçinde bulunduğu yüklemeye sistemi etrafında takdir edilen kişi o yüklemeye sistemini kullanmaya devam eder (Spilka vd., 1985)

Atfı yapan kişi kadar atfın yapıldığı olay da önemlidir. Belirli bir inanç sistemine sahip kişiler karşısına çıkan olayı ilk olarak kendi inanç sistemlerine uyarlamaya çalışırlar. Bu durumun inanç sistemleriyle tutarsız olduğu zamanlarda bile bu mekanizma çalışarak açıklamaları inanç sistemi üzerinden yapmaya çalışırlar. Kişi geleceği ile alakalı olaylara daha çok yüklemeye yapar. Bu durum atfın temel bileşenlerinden tahmin ve kontrol isteği ile ilişkilidir (Spilka vd., 1985). İnsanların başlarına gelen musibetleri kabullenme, açıklama ve algılama sürecinde dini inanç, tutum ve davranışları önemli bir yere sahiptir (Köse ve Küçükcan, 2006: 19). Bulman ve Wortman yüksek düzeyde dindar kişilerin başlarına gelen olumsuz olayları kimi zaman kendilerinden kaynaklandığını ifade etmişlerdir. Bu durum kişilerin olumsuz olayları Tanrı ile ilişkilendirerek Tanrı algılarıyla çelişmek istememelerinden dolayıdır. Ayrıca Tanrı'yı suçlamak da hatalı bir davranış olarak düşünülmektedir. Bunun tersine bazen de olayı Tanrı ile açıklayan dindar kişiler, olayı gelişimsel bir basamağa çevirme çabasında dırlar (Bulman ve Wortman, 1977, Akt. Spilka vd., 1985).

Atfın yapıldığı olayın meydana geldiği yer de atfı etkileyen faktörlerdendir. Dini bir ortamda meydana gelen bir olayın dini açıklamalarla yapılması beklenen bir durumdur (Spilka vd., 1985). Spilka ve arkadaşları literatürde karşısına çıkan bir örnek ile atfı etkileyen faktörleri özetlemeye çalışmışlardır. Stephen Bradley, dini bir törenden sonra evine dönerken bir kalp çarpıntısı geçirir. Bunu Bradley ruhunun manevi bir titreşimi olarak yorumlamıştır. Bu örnekte kalp çarpıntısına bir yüklemeye yapmış bir kişi ele alınmaktadır. Bu olay dini bir merasimden sonra meydana gelmiştir. Ayrıca Bradley din ile iç içe olan birisidir. Bradley, bunu tek başına yaşamıştır ve o bunun ruhani olduğunun düşünmesine neden olmuştur. Tüm bu örnekler değerlendirildiğinde bir bireyin günlük yaşamında bunun gibi bir durumla karşılaşması halinde olayı kalp ile ilgili bir sorun olarak düşünebileceği ve belki de bu sebeple hastaneye gidebileceği düşünülebilir. Fakat olayın bütünsel durumu onu farklı bir atfa yöneltmiştir (Spilka vd., 1985).

Bireyin yüklemeye yapma meyli, yüklemeye çeşitleri ve yüklemeyi etkileyen unsurlar gibi hususlar bireyin sorumluluğu açısından İslam literatüründe Kelam biliminin konuları ile bağlantılı olduğu bilinmektedir. Kelamda bire-

yin iradesi, sorumluluğu, özgürlük ve kader konuları yükleme teorisi açısından ele alınabilir. Birey yaşadığı hayatı ve özellikle de beklenmedik olaylara anlam verebilmek için genellikle tabiatüstü yüklemeler yapmaktadır. Bu tabiatüstü yüklemeler, İslam dininde önemli bir noktada duran kader kavramına karşılık gelmektedir. İnsanı tabiatüstü yüklemeler yapmaya sevk eden etkenler çok çeşitlidir. Yükleme yapan birey, yüklemenin yapıldığı olay ve bunların bağlamları yükleme üzerinde etkili bağlamlardır. Kader üzerine yapılan yüklemeler, bireyin içsel veya dışsal kontrol odağı eğiliminin yönüne göre farklı şekiller alabilir. Bazı bireyler sorumluluklarını kendisine, bazıları kadere ve diğerleri de her ikisine bağlamaktadır. Ayrıca kader algısı, kişinin sahip olduğu Tanrı algısı ile doğrudan ilişkilidir.

### SONUÇ

İslam dininin diğer bütün inanç esasları gibi kadere inanç konusu da inançlarla ilgili bir bütünlük oluşturmaktadır. Fakat kader inancı, Allah'a olan inanç ile adeta bütünleşmiş bir inanç biçimidir. Zira kadere iman etmek Allah'a imanı, Allah'a iman da kadere imanı önemli miktarda etkilemektedir. Bu nedendir ki kadere iman, bireye verdiği güven ve destekle ruhsal sağlık için pozitif yönde katkılar sunmaktadır. Psikolojik açıdan yaklaşıldığında kader inancı sadece diğer inanç esaslarını değil bütün bir dini, inanan bireyin etkin şuuruna taşıyan karakteristik bir özelliğe sahiptir. Bu sebeple Allah inancının ekseninde vücut bulan dinin, inanan bireyin dünyasında canlılık kazanması ve yaşamını sürdürmesi hususunda bir çeşit sigorta görevi gören kader inancının temel işlevi, bütün bir dini yaşamı beslemesi olarak karşımıza çıkar. Zira kader inancı önemli ölçüde psikolojik fonksiyonu bulunan sığınma, çalışma, güvenme ve inanılan varlığın yardımını bekleme, en olumsuz koşullarda bile ümit var olma; pozitif koşullarda ise kibirlenip tedbiri elden bırakmama, inanılan varlık ile bağlantıyı koparmayıp bilakis takviye etme gibi hayat açısından son derece önemli unsurları faal etmektedir. Birey bu özellikleriyle insan hayatının tamamını çevreleyen kader inancının dini inancı besleyen en önemli kaynaklardan biri olduğu ifade edilebilir.

## KAYNAKÇA

- Agibalova, Y., & Donskoy, G. (2017). *Ortaçağ Tarihi* (2. bs.). (Çev.: Çağdaş Sümer). İstanbul: Yordam Kitap.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of personality and social psychology*, 5(4), 432.
- Aristoteles. (2015). *Metafizik* (3.bs.). (Çev.: Y. Gurur Sev). İstanbul: Pinhan Yayınları.
- Aronson, E., Wilson, T., & Akert, R. (2012). *Sosyal Psikoloji*. (Çev.: Okhan Gündüz). İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Atkinson S., & Tomley S. (Eds). (2016). *Psikoloji Kitabı* (4.bs.). (Çev.: Emel Lakşe). China: Alfa Yayınları.
- Aydın, C. (2019). Kader inancının savunma mekanizması ve dini başa çıkma kavramları açısından değerlendirilmesi. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18(35), 101-122.
- Batman, E. (2008). *Yaşamın Zorluklarıyla Başa Çıkmada Kader İnancının Rolü*. Yüksek Lisans Çalışması. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Batson, D., Schoenrade, P., & Ventis, L. (2017). *Din ve Birey- Sosyal Psikolojik Bir Yaklaşım*. (Çev.: Ali Kuşat & Abdulvahap Taştan). Kayseri: Kimlik Yayınları.
- Budak, S. (2017). *Psikoloji Sözlüğü* (5.bs). Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Clark, J. M. (1961). *Competition as a dynamic process*. (No Title).
- Düzgün, Ş. A. (2013). “Kader’i Farklı Kategoriler İçinde Okumanın İmkânı”. *Kelam Araştırmaları*, 11 (2), 1-10.
- el-Cabiri, M. A. (2015) *Arap Ahlaki Aklı: Arap Kültüründeki Değer Düzenlerine Yönelik Çözümleyici Eleştirel Bir Araştırma*. (Çev.: Muhammet Çelik). İstanbul: Mana Yayınları.
- Çakmak, A. (2018). *Lise Öğrencilerinde Dkab Eğitimi İle Hayatı Anlamlandırma Arasında Dindarlık Ve Sorumluluğun Aracılık Rolünün İncelenmesi*. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Erzurum: Atatürk Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Frankl, Victor. (2017). *İnsanın Anlam Arayışı* (39. bs.). (Çev.: Selçuk Budak). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Freud, S. (2016). *Otobiyografi*. James Strachey (Ed.). (Çev.: Ayşegül Demir). İstanbul: Pinhan Yayıncılık.
- Gölcük, Ş., & İnsan, K. A. (1979). *Fiilleri*. *Kayhan Yayınevi, İstanbul*.
- Gürses, İ. (2008). “Yükleme Teorisi ve Din ilişkisi üzerine bir değerlendirme”. *T.C. Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2), 359-377.
- İnal, H. K. (2023). *Horasan’da İsmâîlîliğin Tarihsel Gelişiminde Ebû Hâtim er-Râzî’nin Yeri*.
- İslamoğlu, M. (2013). *Kader Risalesi ve Şerhi*. İstanbul: Düşün Yayıncılık.

- Jarrett, C. (Ed.). (2016). *30 Saniyede Psikoloji* (3. bs.). (Çev.: Zeliha Babayigit). Çin: Caretta Kitapları.
- Kağıtçıbaşı Ç., & Cemalcılar Z. (2017). *Düünden Bugüne İnsan ve İnsanlar* (19. bs.). İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kandemir, Y. (2006). Kader inancının psikoterapik açıdan fonksiyonu. *Yayımlanmamış yüksek lisans tezi*, Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kara, E. (2009). *Öğrenilmiş Çaresizlik Davranışının Genellenme Derecesi ile Kader İnancı Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Karaca, F. (2006). “Kader Algısı -Ruh Sağlığı İlişkisi Üzerine Empirik Bir Araştırma”. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 19 (3), 479-489.
- Kartopu, S. (2012). *Kaygının Kader Algıları ile İlişkisi*. (Yayımlanmış Doktora Tezi). Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Kayıklık, H. (2005). Psikolojik açıdan inanç, iman ve şüphe. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46(1), 133-155.
- Kilit, N. N. (2019). Kader algısı-psikolojik iyi oluş ilişkisi üzerine bir araştırma. *Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi*, Atatürk Üniversitesi SBE.
- Köse, A., Küçükcan, T. (2006). *Deprem ve Din*. İstanbul: Emre Yayınları.
- Macit, M. (2014). *Boyun Eğme-Başa Çıkma Sarkacında Kadercilik*. İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Manzûr, İ. (1968). Ebu'l-Fadl Cemaluddin Muhammed İbn Mükerrerem,(v. 711 h.). *Dar-u Sâdır, Beyrut. tsz.*
- May, Rollo. (2017). *Kendini Arayan İnsan* (10. bs.). (Çev.: Kerem Işık). İstanbul: Okuyan Us Yayınları.
- Öge, S. (2014). “Arabesk Kader Algısı -Orhan Gencebay Örneği-”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (41), 47-76.
- Özafşar M. E. (Ed.). (2014). *Hadislerle İslam*. Ankara; Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Özalp, A. (2017). *Bireylerden Gruplara İnanç-Sosyal Psikoloji*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Öztürk, Y. (2003). Kader’le alakalı yeni yorumlara eleştirel bir bakış”. *Ekev Akademi Dergisi*, 7(14), 125-143.
- Peker, H. (2000). *Din psikolojisi*. [Y. y.],(Aksiseda Matbaası).
- Sharpe, E. J. (2000). *Dinler Tarihinde 50 anahtar kavram*. (Çev.: Ahmet Güç). Bursa: Arasta Yayınları.
- Sophokles. (2013). *Kral Oidipus* (3. bs.). (Çev.: Bedrettin Tuncel). İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Spilka, B., Shaver P., & Kirkpatrick L. (1985). “Din Psikolojisi Açısından Genel Bir Atıf Teorisi”. (Çev., A. Kuşat). *E. Ü. İlahiyat Fak. Dergisi*, (11), 173-196.

- Tokur, B. (2013). "Gaye- Anlam Bağlamında Kendini Gerçekleştirmek". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (40), 149-162.
- Tokur, B. (2018). *İmtihan Psikolojisi*. Ankara: Fecr Yayınları.
- Yaparel, Recep. (1994). "Depresyon ve Dini İnançlar ile Tabiatüstü Nedensel Yüklemeler Arasındaki İlişkiler". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (8), 275-299.
- Yavuz, K. (2003). Din ve güven. *Sosyal Bilimlerde güven*, 27-52.



# FAHREDDİN RÂZÎ'NİN ZORUNLU VARLIĞI İSPATLAMA YÖNTEMİ

“

”

*Ekrem UĞURLU<sup>1</sup>*  
*Veysi ABDULAZİZ<sup>2</sup>*

<sup>1</sup> Dr. Ekrem Uğurlu, Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis/Türkiye,  
eugurlu13@hotmail.com ORCID: 0000-0002-3613-3839

<sup>2</sup> Dr. Veysi Abdulaziz, Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis/Türkiye,  
veysiabdulaziz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-6136-1411

## Giriş

Zorunluluk kavramı, düşünce tarihi boyunca hem ontolojik hem de teolojik bağlamda merkezi bir rol oynamış; farklı dönem ve ekollerde değişik anlam katmanları kazanarak felsefî tartışmaların temel kavramlarından biri hâline gelmiştir. Antik Yunan düşüncesinde zorunluluk kimi zaman evrendeki düzeni aşkın bir akıl ve gaye doğrultusunda temellendiren teleolojik bir ilke olarak, kimi zaman da fiziksel nedenlerin kaçınılmaz işleyişini ifade eden mekanik bir prensip şeklinde yorumlanmıştır. Sokrates öncesi filozoflardan atomculara uzanan çizgide zorunluluk, çoğunlukla maddî süreçlerin deterministik yapısıyla açıklanırken; Stoacılık ve Platoncu gelenekte akıl, kader ve İlahî düzen kavramlarıyla irtibatlandırılmıştır. Aristoteles ( m.ö. 322) ise zorunluluğu ontolojik, mantıksal ve pratik bağlamlarda sistematik biçimde ele alarak kavrama çok boyutlu bir çerçeve kazandırmıştır. Bu farklı yaklaşımlar, sonraki dönemlerde kader, özgürlük, determinizm ve ilahî irade tartışmalarının teorik zeminini hazırlamıştır. Antik felsefede şekillenen bu kavramsal miras, teistik düşüncenin sistemleşmesiyle birlikte Tanrı anlayışının metafizik temellendirilmesinde belirleyici olmuştur. Platon'un (ö. m.ö. 347) Demiurgos tasavvuru, Aristoteles'in ilk hareket ettirici anlayışı ve Yeni Platoncu sudûr öğretisi, Tanrı'nın zorunlu ve aşkın bir ilke olarak kavranmasına imkân sağlamıştır. Bu birikim, Yahudi, Hristiyan ve İslâm düşüncesine intikal ederek klasik teizmin ontolojik çerçevesini oluşturmuştur. Teist anlayışta Tanrı, varlığını kendisinden alan, hiçbir şeye muhtaç olmayan, bir ve basit mutlak gerçeklik olarak tasavvur edilir. Zorunluluk kavramı bu bağlamda Tanrı'nın ontolojik statüsünü ifade eden temel bir ilke hâline gelmiştir. İslâm felsefesinde zorunlu varlık düşüncesi özellikle Fârâbî (ö. 951) ve İbn Sînâ (ö. 1037) ile birlikte sistematik bir yapıya kavuşmuştur. Fârâbî varlıkları zâtî gereği zorunlu ve zâtî gereği mümkün şeklinde ayırarak ontolojik bir tasnif ortaya koymuş; İbn Sînâ ise bu ayrımı metafiziğinin merkezine yerleştirerek Vâcibü'l-vücûd kavramını Tanrı'nın varlığının aklî temellendirmesinin anahtarı hâline getirmiştir. Ona göre varlık, şey ve zorunlu kavramları insan zihninde bedîhî olarak kavranan ilk anlamlardır ve bütün metafizik düşünmenin dayanak noktasıdır. Bu yaklaşım, Tanrı'nın varlığını imkân delili üzerinden temellendiren güçlü bir ontolojik model üretmiştir. Fahreddin er-Râzî (ö. 1210) ise bu felsefî mirası kelâm geleneği içerisinde yeniden yorumlamış ve zorunlu varlık anlayışını daha eleştirel bir çerçevede ele almıştır. Râzî'ye göre varlık alanındaki her şey ya zâtî gereği zorunlu ya da zâtî gereği mümkündür. Mümkün varlıkların ontolojik bağımlılığı, nihai olarak zâtî gereği zorunlu bir varlığın mevcudiyetini gerektirir. O, teselsül ve devrin imkânsızlığını ileri sürerek mümkün varlıklar zincirinin zorunlu bir ilkede son bulması gerektiğini savunur. Ayrıca zorunlu varlığın mutlak bağımsızlığı, basitliği ve birliği üzerinde ısrarla durur; zira herhangi bir yönden ihtiyaç veya çokluk kabulü, zorunluluk kavramıyla bağdaşmaz. Bu çalışma, zorunluluk kavra-

mının tarihsel ve kavramsal arka planını ana hatlarıyla ortaya koyduktan sonra, özellikle Fahreddin er-Râzî'nin metafizik sisteminde Vâcibü'l-vücûd anlayışını incelemeyi amaçlamaktadır. Böylece zorunluluk düşüncesinin Antik Yunan'dan İslâm düşüncesine uzanan dönüşümü ve Râzî'nin bu gelenek içerisindeki özgün konumu açıklığa kavuşturulacaktır.

### **Zorunlu Varlıkla ilgili Genel Bağlam**

Zorunluluk kavramı, düşünce tarihi boyunca farklı dönem ve ekollerde değişik anlam katmanları kazanmış hem teolojik hem de materyalist bağlamlarda temellendirilmiştir. Kavram, kimi düşünürlerde İlahî inayet ve gaye ile birlikte ele alınırken, kimi sistemlerde ise fiziksel nedenlerin kaçınılmaz işleyişini ifade eden mekanik bir ilke olarak yorumlanmıştır. Bu çok yönlü kullanım, özellikle Sokrates öncesi düşünceden itibaren belirginleşmektedir. Sokrates (m.ö. 399) öncesi felsefede zorunluluk, tek tip bir anlama sahip değildir. Bazı yaklaşımlarda zorunluluk, evrendeki düzeni İlahî takdir ve inayet doğrultusunda gerçekleştiren aşkın bir ilke olarak değerlendirilmiştir. Bu yorumda zorunluluk, bilinçli ve amaçlı bir kozmik düzenin ifadesidir. Buna karşılık atomcu düşüncede zorunluluk, fiziksel nedenlerin mekanik işleyişi şeklinde anlaşılmıştır. Özellikle Leukippos (m.ö.420) ve Demokritos'ta (m.ö.370) görüldüğü üzere, evrendeki tüm oluş ve bozuluş süreçleri atomların zorunlu hareketlerine indirgenmiştir. Bu anlayışta herhangi bir aşkın amaç ya da İlahî müdahale söz konusu değildir. Atomculuğun bu mekanik zorunluluk anlayışı, sonraki dönemlerde gelişen determinizm düşüncesinin felsefi zeminini hazırlamıştır. Benzer şekilde Empedokles de evrenin oluşumunu tabii zorunluluk ve rastlantı ilkeleri çerçevesinde açıklamıştır. Empedokles'e (m.ö.434) göre varlık alanında meydana gelen düzen, İlahî bir aklın bilinçli tasarımının sonucu olarak görülemez; aksine sevgi ve nefret gibi kozmik güçlerin zorunlu ve zaman zaman rastlantısal etkileşimleriyle ortaya çıkar. Bu yaklaşımda evrensel bir teleolojik düzen fikri belirgin değildir (Gökberk, 1990:22-46; Kuluer, 2013: 23-32). Buna karşılık Helenistik dönemde Stoacılık, zorunluluk kavramını kader, akıl ve gaye ile özdeşleştirmiştir. Stoacılara göre evren, rasyonel ve İlahî bir ilke tarafından yönetilmektedir. Dolayısıyla zorunluluk, kör ve mekanik bir süreç değildir, tam aksine aklî ve ereksel bir düzenin ifadesidir. Evrenin bütünlüğü içinde gerçekleşen her olay, İlahî aklın zorunlu düzenine uygun olarak meydana gelir. Platon ise zorunluluk kavramını özellikle *Timaios* diyalogunda gaye fikriyle birlikte ele almıştır. Platon'a göre zorunluluk, maddî dünyanın oluşum ve işleyişinde etkili olmakla birlikte, nihai belirleyici değildir. Kozmosun düzeni, Demiurgos'un iyi ve aklî tasarımı doğrultusunda şekillenir. (Gökberk, 1990:22-123; Kuluer, 2013: 23-32) Bu bağlamda zorunluluk, Tanrısal aklın düzenleyici müdahalesine tabi olan bir ilke konumundadır; dolayısıyla Tanrı'yı etkisiz bırakan bağımsız bir güç değildir. Sonuç olarak, Antik Yunan düşüncesinde zorunluluk kavramı iki ana doğrultuda gelişmiştir. Birincisi, zorunluluğu İlahî akıl ve

gaye ile birlikte değerlendiren teleolojik-teolojik yaklaşım; ikincisi ise onu fiziksel nedenlerin kaçınılmaz işleyişine indirgenen mekanik-materyalist anlayıştır. Bu iki farklı yorum, sonraki dönemlerde kader, özgürlük, determinizm ve İlahî irade tartışmalarının teorik temelini oluşturmuştur.

Aristoteles'in metafiziğinde zorunlu kavramı farklı anlamlarda kullanılmaktadır. Aristoteles, bu kavramı ontolojik ve pratik bağlamlarda temellendirerek sistematik bir çerçeve sunar. İlk olarak zorunluluk, bir şeyin varlığının başka bir şeyin varlığına bağlı olması anlamına gelir. Bir varlığın devamı için gerekli şartların yokluğu, o varlığın da yokluğunu gerektirir. Örneğin canlıların yaşamlarını sürdürebilmeleri için su ve havaya ihtiyaç duymaları bu tür ontolojik zorunluluğa örnektir. Burada zorunluluk, vazgeçilmez koşul olma anlamını taşır. İkinci olarak zorunluluk, iyi olanın gerçekleşmesi ve kötü olanın ortadan kalkması için gerekli olanı ifade eder. Bu kullanımda kavram, ereksel (teleolojik) ve değerle ilgili bir içerik kazanır. Üçüncü anlamda ise zorunluluk, dış baskı veya zorlama sonucu gerçekleşen eylemleri ifade eder. Bu durumda fiil, özgür tercihten ziyade zorlayıcı bir nedenin sonucudur. Genel olarak Aristoteles'e göre zorunlu olan, başka türlü olması mümkün olmayandır. Bir şeyin varlığını mümkün kılan şartlar bulunmadığında o şeyin varlığı da mümkün değildir; dolayısıyla bu şartlar zorunlu kabul edilir. Bu çerçevede zorunluluk, imkânsızlığın karşıtı olarak tanımlanır ve Aristoteles'in imkân-fiil ayrımıyla yakından ilişkilidir (Kutluer, 2013:23-30).

Teizm ve buna bağlı olarak Tanrı kavramının klasik anlamda sistematik biçimde düşüncenin konusu hâline gelmesi, büyük ölçüde Platon, Aristoteles ve Yeni Platonculuk geleneğiyle birlikte ortaya çıkmıştır. Antik Yunan felsefesinde Tanrı düşüncesi, özellikle Platon'un metafizik ilkeleri ve Aristoteles'in ilk hareket ettirici anlayışıyla rasyonel bir zemine oturtulmuş, Yeni Platonculuk ise bu anlayışı daha kapsamlı bir metafizik çerçeve içinde geliştirmiştir. Bu felsefi birikimin Yahudi düşüncesine aktarılması İskenderiyeli Philon (ö. 40) aracılığıyla gerçekleşmiş, Yahudi teizmi ise İbn Meymûn'un (ö.1204) katkılarıyla sistematik bir olgunluk kazanmıştır. Hristiyan düşüncesinde teizmin belirginleşmesi Aziz Augustinus ile başlamış ve onun yaklaşımı Hristiyan teolojisinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. Klasik teizmin İslam düşüncesiyle karşılaşması ise Kindî (ö.870) üzerinden gerçekleşmiş, böylece Tanrı'nın varlığı ve nitelikleri meselesi İslam felsefesinde aklî bir zeminde ele alınmaya başlanmıştır (Cevizci, 2007:242-243).

Teist anlayışta Tanrı nihai gerçeklik olarak kabul edilir (Cevizci, 2007: 98). Bu çerçevede Tanrı, varlığı bakımından hiçbir şeye muhtaç olmayan ve varlığını kendisinden alan mutlak bir varlıktır (Griffel, 2015: 429-430). Bütün varlıkların dayandığı ilk ilke olması bakımından ontolojik açıdan temel konumdadır. Tanrı'nın yetkinliği, herhangi bir eksiklik taşımamasını ve kendi kendine yeterli olmasını ifade eder. Aynı şekilde Tanrı'nın bir ve basit olması, O'nun parçalı veya maddî bir varlık olmadığını gösterir. Çünkü bileşik olan

her şey parçalarına bağımlıdır; bağımlılık ise zorunlu varlık anlayışıyla bağdaşmaz. Bu nedenle teizmde Tanrı; bir, basit, bağımsız ve mutlak yetkin varlık olarak düşünülür.

Yunanlı filozof Aristoteles'ten sonra İslam felsefesi tarihinde "İkinci Öğretmen (el- Mu'allimu's-Sânî) olarak isimlendirilen Fârâbî'nin ontolojik sistemine bakıldığında varlıkları, varlığı vâcip olan ve vâcip olmayan şeklinde ikiye ayırdığı görülmektedir. Ona göre zâtı düşünüldüğünde varlığı vâcip olmayanlar olduğu gibi zâtı düşünüldüğünde varlığı vâcip olanın olduğunu kabul etmek akli bir zorunluluktur. Bir varlığın zihinde tasavvur imkanına sahip olması, onun ontolojik anlamda da fiilen var olmasını zorunlu kılmaz. Çünkü bir şeyin varlığını akıl olası görse de sadece düşünülüyor olması onun hakikatte de var olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu çeşit varlıkların, var olmaları ya da yok olmaları aklen mümkündür. Bunlar varlıkları zorunlu olmayan varlıklar olarak ifade edilirler. Felsefi literatürde bu varlıklara mümkün (mümkün'ül- vücûd) adı verilir. Buna karşılık, varlığı yalnızca zihinsel bir tasavvurla sınırlı kalamayan; varlığı düşünüldüğü anda ontolojik gerçeklikte de var olması zorunlu olan; yokluğu aklen imkânsız ve yokluğu düşünüldüğünde çelişkili kabul edilen varlık ise Vâcibü'l-vücûd (Zorunlu varlık) olarak adlandırılır. Zâtı Zorunlu varlık, var olmaması tasavvur dahi edilemeyen ve varlığı kaçınılmaz olan bir varlıktır (Kutluer, 2013:49-50).

İslâm dünyasında bilim ve felsefe alanındaki aşılama çalışmaları ve eserleriyle bilinen "eş-şeyhü'r-reis" unvanlı İbn Sînâ'nın zorunlu varlık görüşleri sonrası üzerinde derin etkiler bıraktığından ve Râzî'nin görüşlerinin arka planı açısından önemli bir değere sahip olduğu için ele alınıp değerlendirilecektir. İbn Sînâ, ontolojisinin merkezine Vâcibü'l-vücûd'u koymuştur (Wisnovsky, 2020:254-258). Hatta onun sisteminin temel esasını Vâcibü'l-vücûd üzerine bina ettiği ifade edilirse abartı yapılmış olmaz. O, varlık, şey ve zorunlu kavramlarının insan zihninde evveli (bedîhi) olarak biçimlendiğini belirtmiştir. Diğer bir ifade ile insan mutlak varlığı ve onun kapsamına dahil olan şey ve zorunluyu belli bir nazarî çaba içine girmeden doğrudan bilir. Ona göre bu kavramlar apaçık olduklarından ne tanımlanmaya ne de açıklanmaya ihtiyaç duymazlar. İbn Sînâ, insan zihninde bulunan mutlak varlık hakkında konuşmaktan amaç insanın bu kavramın farkına varmasını sağlamak için ancak tenbîhte bulunmak gerektiğini belirtmiştir. Bu sebeple varlık, şey ve zorunlu kavramları ancak kendi kendileri ile tanımlanabilirler. İbn Sînâ, zorunlu varlığa ulaşmak için varlık, şey ve zorunlu kavramlarının evveli ma'nâlar olmaları hususunu esas almaktadır. Çünkü bu üç kavram tasavvur ve tasdiklerimizin dayandığı "ilk ilkeler"dir. Diğer bir ifade ile yaptığımız bütün tanım ve kanıtlamalarımızın mantıksal dayanakları evveli olarak elde ettiğimiz varlık, şey ve zorunlu kavramlarıdır (Kutluer, 2013:89-90).

İbn Sînâ, varlık ve şey kavramlarının eşanlamlı olduğunu belirtmiştir. O, bütün varlıkları Zorunlu (Vâcibü'l-vücûd) mümkün ve mümtenî şeklin-

deki bölünme altında toplamıştır. Zorunlu, mümkün ve imkânsız kavramlarının birbirleri ile tanımlandığını ileri sürmüştür. Ona göre zorunlu kavramı bunlar arasında akıl tarafından ilk kavranan kavramdır (Erdem, 2016:110-111). Onu metafiziğinin temel amacı Tanrı'nın varlığını aklî delillerle ortaya koymak ve O'nun bilgisini elde etmek idi. Ona göre varlık kümesinin hakikatini elde eden kişi zorunlu bir varlığın mevcudiyetini idrak eder. Zorunlu varlık denilince İbn Sînâ olmaması imkânsız olan varlığı kastetmiştir (İbn Sînâ, 1960:29; Tortuk, 2009: 84).

Fahreddin er-Râzî başta kelâm, tefsir ve fıkıh usulü olmak üzere felsefe, mantık, matematik, tıp, astronomi ve Arap dili bilimlerinde döneminin en büyük âlimi ve düşünürü idi (Türker, 2021:16). Yaşadığı döneme derin etkisinden dolayı “allâme” diye nitelenmiş ve etkisi sonraki dönemlerde de hissedilmeye devam etmiştir. Fikrî mücadelelerini yürütürken muhatap ve karşıt olarak daha çok Mu'tezile, Kerrâmiyye, Felâsife ve Bâtıniyye gruplarını eleştirir. Râzî en çok kelâm bilimi ilgili eserler telif etmiştir. Kelâm ilmi İslâm inanç esaslarını kat'î delillerle savunup ispatladığı için ilimlerin esası diğer bilimlere yardımcı gördüğü için ona göre kelâm en şerefli ilimdir. Onun görüşüne göre Kur'ân-ı Kerîm de başından sonuna kadar muhtevâsının geneli peygamberlerle kâfirler arasındaki itikadî mücadeleden ibarettir. Felsefe ve tabiat ilimleri ile ilgili İbn Sînâ'nın etkisinde kalmıştır. Bu etki sebebiyle felsefenin kavram ve metodunu kelâma taşıyarak konularını birleştirdiği için felsefî kelâm döneminin başlatıcısı olarak nitelenmiştir. Râzî felsefe ve tabiat bilimlerinde büyük oranda İbn Sînâ'nın etkisinde kalmakla birlikte İslâm inanç esaslarına aykırı bulduğu için feyz ve sudûr teorilerini kabul etmediği gibi bu konularda ona eleştiriler yöneltmiştir (Yavuz, 1995:89-92).

Fahreddin er-Râzî'nin metafizik sisteminde Vâcibü'l-vücûd kavramı, mümkün varlıkların ontolojik bağımlılığını açıklayan temel ilkedir. Râzî'ye göre varlık alanında bulunan her şey, mahiyeti bakımından ya zatı gereği zorunludur ya da zatı gereği mümkündür. Zatı gereği mümkün olan varlık, varlık ile yokluk açısından eşit konumda bulunduğu için kendi başına varlığa çıkamaz; bu nedenle onu varlığa tercih eden bir müreccihe ihtiyaç duyar. Bu müreccihin nihai olarak zatı gereği zorunlu olması gerekir. Dolayısıyla mümkün varlıklardan hareketle zorunlu varlığın mevcudiyetine ulaşmak aklî bakımdan zorunlu bir sonuçtur (Râzî, 1987:1/71-72). Râzî, mümkün varlıkların birbirine dayanarak sonsuza kadar devam etmesinin imkânsız olduğunu savunur. Ona göre nedensellik zincirinin sonsuza uzaması (teselsül) veya karşılıklı bağımlılık oluşturması (devir) ontolojik açıklamayı imkânsız hâle getirir. Bu nedenle mümkün varlıklar zinciri, varlığı zatından olan ve hiçbir şekilde başkasına muhtaç olmayan bir ilk varlıkta son bulmak zorundadır. Bu ilk varlık Vâcibü'l-vücûd'dur (Râzî, 1987:1/72-75).

Râzî'nin zorunlu varlık anlayışında önemli bir diğer husus, zorunluluğun kaynağının hudûs değil imkân olmasıdır. Ona göre bir varlığın müessire

muhtaç olmasının sebebi sonradan meydana gelmiş olması olarak görülemez bilakis zatı itibariyle mümkün oluşudur. Bu yaklaşım, klasik kelâm geleneğinin hudûs merkezli nedensellik anlayışından ayrılarak daha felsefî bir ontolojiye yöneldiğini göstermektedir (Râzî, 1987:150-165). Râzî ayrıca zorunlu varlığın iki temel özelliğini vurgular: Birincisi, varlığının zatından olması; ikincisi ise hiçbir yönden başkasına muhtaç olmamasıdır. Bu özellikler zorunlu varlığın mutlak bağımsızlığını ifade eder. Eğer zorunlu varlık herhangi bir yönden başkasına muhtaç olsaydı, bu durum onun mümkün varlık statüsüne düşmesine yol açardı. Dolayısıyla zorunlu varlık mutlak anlamda müstağnî olmalıdır (Râzî, 1986: 1/207). Zorunlu varlığın birliği meselesi de Râzî'nin sisteminde önemli bir yer tutar. Ona göre birden fazla zorunlu varlık tasavvuru, zorunluluk kavramıyla bağdaşmaz. Çünkü çokluk kabul edildiğinde zorunlu varlıklar arasında ayırt edici bir unsur bulunması gerekir. Bu ayırt edici unsur ya zatî olur ya da arızî. Her iki durumda da zorunlu varlık başkasına muhtaç hâle geleceğinden zorunluluk ortadan kalkar. Bu nedenle Vâcibü'l-vücûd'un bir olması zorunludur (Râzî, 1990:2/488-495).

### **Âlemin (hadis) Sonradan Yaratılmış Olması**

Râzî, daha önceki kelâmcıların Allah'ın varlığını ispatlamada kullandıkları kozmolojik delillerden olan hudûs delilinin yerine daha çok imkân deliline başvurmuştur. Hudûs delilinin temel özelliği âlemi yokluğun öncelendiği, o bir zaman yokken sonradan var olduğu ve bu sebeple âlem ve içindekilerin “sonsuz olamayacakları” onların sonradan yaratıldıkları temel esasları üzerine bina edilmiştir. Kelâmcılar hudûs delilini cevher ve araz üzerinden sistemleştirmişlerdir. Onlar delillerini şu şekilde takdim etmişlerdir:

Âlem suretiyle (arazlarıyla) ve maddesiyle (cevherleriyle) sonradan var olmuştur.

Her sonradan var olanın bir yaratıcısının olması gerekir.

O halde âlem ve içindekilerin bir yaratıcısı vardır ki O da Allah'tır.

Birinci öncülde ifade edilen âlem daha önce yoktu sonradan yaratılarak var olmuştur şu şekilde delillendirilmiştir: âlem ve içindekiler suret (araz) taşır ve mekân sahibidirler. Mekân sahibi olan her varlık birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn niteliğine sahibi olurlar (Wolfson, 2001: 271-275). Hangi varlık birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn hususiyetlerine sahipse ve araz taşıyorsa mutlaka yokken sonradan var olmuştur. Çünkü araz kendi başına var olmaz, bir başkasına ilişmek zorundadır. Varlığı bir başkasına bağlı olan sonradan var olmuştur. Birleşme, ayrılma, hareket ve sukûn halleri de süreklilik arz etmeyen gelip geçen hallerdir. Âlemden müşahede edildiği üzere varlıkların bu hususiyetleri bazen hareket bir başka zaman sukûn şeklinde; bazen birleşme diğer bir zaman ayrılma şeklinde değişmektedir. Bu şekilde değişime tabi olan her varlık yokluktan sonra varlığa gelmiştir (Topaloğlu, 2001:69-70).

Hudûs teorisinin ikinci öncülü, sonradan meydana gelen her şeyin bir yaratıcıya ihtiyaç duyduğu şeklinde ifade edilir (Kaya, 2017:38-39). Ehl-i sünnet kelâmcılarının çoğunluğu ile Mu'tezile âlimlerinin bir kısmı, hâdis olanın bir fail gerektirdiği bilgisinin insan zihninde zorunlu olarak bulunduğunu ileri sürmüştür. Onlara göre bu durum ayrıca kanıtlanmayı gerektirmeyecek kadar açıktır. Nitekim akıl sahibi bir kimse, gördüğü bir binanın bir ustası olduğunu veya kullandığı bir eşyanın bir yapıcısı bulunduğunu herhangi bir teorik çıkarıma ihtiyaç duymadan kavrayabilmektedir. Bu tür örnekler, sonradan meydana gelen şeylerin bir sebebe bağlı olduğu bilgisinin insan tecrübesinde doğrudan yer aldığını göstermektedir. Bu yaklaşıma göre âlemin ve içindekilerin hâdis olduğu kabul edildiğinde, onların da bir yaratıcısının bulunması gerekir. Söz konusu yaratıcı ise Allah'tır. Böylece hudûs delili, âlemin sonradan meydana gelmiş olmasından hareketle onun aşkın bir fail tarafından varlığa getirildiği sonucuna ulaşmayı amaçlamaktadır.

Yukarıda Râzî'nin âlemin yaratıcısının varlığını ispat ederken hudûs delinin yerine daha çok imkân delilini kullandığını ifade etmiştik. Bu delili daha önce felsefeciler kullandılar. Müteahhir dönemde felsefenin kavram ve metodundan etkilenen kelâmcılar başta Râzî olmak üzere bu delili kullanmaya başladılar. İmkân, varlığı veya yoluğu düşünüldüğünde aklî imkânsızlık oluşturmayan, her iki ihtimale eşit durumdan olan (Topaloğlu ve Çelebi, 2010: 155) gerçekleşmesi için engel bulunmayan şey, bir şeyin güç yetirilebilir olması demektir. Felsefe ve kelâm biliminde varlık ve önermelerle ilgili imkân, zorunlu ve imtina' olmak üzere üç hükmün bulunmaktadır. Felsefeciler ve kelâmcılar varlık ve önermelerle ilgili bu üç hüküm üzerinden Vâcibü'l-vücûd bir varlığın bulunduğu sonucuna ulaşmışlar. Onlara göre âlemin varlığı ne zorunludur ne de imkansızdır. Geriye onun mümkün olması kadı. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi mümkün, varlık tarafı ile yokluk tarafı aynı olan, bir tarafın diğer bir tarafa önceliği olmayan her iki tarafı eşit olan demektir. Yani imkânda dıştan etkide bulunan bir etkileyici yoksa varlıkla yokluk eşit konumdadır, kendi kendisine bir tarafı vaki olmaz. Ancak hepimiz gözlemlemekteyiz ki mümkün olarak kabul ettiğimiz âlem yoklukta değil fiilen mevcuttur. Mümkün bir şeyin varlığa gelmiş olması var eden olmadan var olması aklen kabul edilemez. Bu durumda geriye âlemin varlığını yokluğuna tercih eden bir yaratıcısının olmasını kabul etmek kalır.

### **İmkân Üzerinden Zorunlu Varlığa (Vâcibü'l-vücûd) Ulaşma**

Varlığın bir hakikatinin olup olmadığı konusu ile ilgili tartışmalar olduğundan Râzî konuya varlığın bir hakikatinin olduğunu savunarak giriş yapmıştır. Çünkü Sofistler varlığın soyut ve sanal olduğunu savunmuşlardır. Varlığın bir geçeklik olduğundan kasıt onun sanal ve soyut olmadığı bilakis somut bir gerçekliğe sahip olduğunu kabul etmek demektir. Buna göre Râzî varlığın mevcut olduğunu ileri sürmüştür. Râzî, duyusal ve doğrudan aklî idrakin ötesinde bulunan bir varlığın ancak istidlâl yoluyla ispat edilebileceği

öncülünden hareket etmektedir. Duyular ve akıl aracılığıyla varlıkları kabul edilen mevcutların gerek zâtları gerekse sıfatları bakımından kendilerinden müstağni olmadıkları ve ontolojik olarak başka bir ilkeye muhtaç buldukları ileri sürülmektedir. Böylece mümkün ve hâdis varlıkların bağımlı yapısından hareketle aşkın bir varlığın gerekliliği temellendirilmektedir. Râzî, bu ontolojik ihtiyacın kaynağını imkân, hudûs veya her ikisinin birlikte bulunması şeklinde üç kategori altında toplar. Bu kategoriler hem zatlar hem de sıfatlar düzeyinde ele alınarak altı farklı istidlâl yolu ortaya konur. Sonuç olarak düşünürümüz, mümkün ve hâdis varlıkların ontolojik bağımlılığını esas alarak, kendinde zorunlu ve müstağni bir varlığın (Vacibu'l-Vücûd) aklî temellendirmesini sunmaktadır (Râzî, 1987:71).

Râzî, varlık tasnifinden hareketle zorunlu varlığın ispatını temellendirmektedir. Buna göre bir varlığın mevcudiyetinde şüphe yoktur ve var olan her şey, mahiyeti bakımından ya yokluğu kabul etmeye imkân vermeyecek şekilde zorunludur ya da zorunlu değildir. İlk durumda söz konusu olan, zâtı gereği vacibu'l-vücûd'dur; ikinci durumda ise zâtı gereği mümkün varlıktır (mümkünü'l-vücûd). Zâtı bakımından mümkün olan varlık, varlık ve yokluk açısından eşit konumda bulunduğundan, var olabilmesi için bir tercih ettiriçiye (müreccih) ihtiyaç duyar. Bu nedenle her mevcut ya zâtı gereği zorunlu varlıktır ya da zâtı gereği mümkün varlıktır. Eğer zâtı gereği zorunlu ise, ispat edilmek istenen varlık doğrudan elde edilmiş olur. Eğer mümkün varlık söz konusuysa, mümkün kendi başına varlığı yokluğa tercih edemeyeceğinden, bu tercihi gerçekleştiren bir müreccihe muhtaçtır. Bu müreccihin nihai olarak zâtı gereği zorunlu olması gerekir. Öte yandan mümkün varlığın başka bir mümkün varlığa dayanması durumunda, ya sonsuza kadar devam eden bir teselsül ortaya çıkar ya da bu zincir bir noktada son bulur. Teselsülün imkânsızlığı kabul edildiğinde, mümkün varlıklar zincirinin nihayetinde zâtı gereği zorunlu bir varlıkta son bulması zorunlu hâle gelir. Böylece aranan zorunlu varlığın varlığı aklî olarak temellendirilmiş olur (Râzî, 1987:72).

Râzî bu gerçekliği ortaya koyduktan sonra âlemin var olduğunu ancak ne zorunlu ne de imkânsız olduğunu belirtmiştir. Âlemin ile ilgili vereceğimiz hükümlerden geriye mümkün dediğimiz varlığı ile yokluğunun eşit olduğu ihtimali kalır. Râzî, mümkün olan varlık müreccih olmadan varlığa gelemeyen gerçeği üzerinden Vâcibü'l-vücûd'un varlığını ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre varlıkların varlığa gelmede Vâcibü'l-vücûd olan ve varlığında bir başkasına muhtaç olmayan bir varlıkta son bulması gerekir. Şayet varlığı zorunlu ve varlık silsilesinin kendisinde son bulduğu bir son varlığın olduğu kabul edilmezse ya her varlığın sonsuz bir şekilde birbirlerinin sebebi olduğu teselsül kabul edilecektir ya da iki şeyin her birinin birbirlerinin sebebi olduğu kısır döngü meydana gelecektir. Teselsül ve devir üzerinden varlığı ortaya koymak mümkün olmadığı gibi hatta teselsül ve devirin kabulü varlığın varlığa sahip olmasını inkâr etmek anlamına gelebilir.

Adudüddün el-Îcî (ö.1355) “illet bulunmadığında ma'lûlün de bulunmayacağı” şeklinde formüle edilen nedensellik ilkesinden hareketle, zâtı gereği zorunlu varlığın (vâcib bi-zâtihî) zorunluluğunu başka bir kaynaktan almasının imkânsız olduğunu belirtir. Ona göre vâcib bi-zâtihî, gerek dış dünyada gerekse zihinsel tasavvur düzeyinde herhangi bir parçalılığa sahip değildir. Zira O'nun bileşik olduğu kabul edildiği takdirde, bu durum zorunlu olarak parçalarına bağımlılığı beraberinde getirecek ve böylece zâtı itibarıyla zorunlu olmayacaktır; bilakis mümkün varlık kategorisine dâhil olmasına yol açacaktır. Aynı gerekçeyle Îcî, Vâcib bi-zâtihî'nin zorunluluğunun da zâtına sonradan eklenen (zâit) bir nitelik olarak düşünülemediğini vurgular; çünkü böyle bir kabul, O'nun mahiyetinde bir ihtiyaç ve bağımlılık tasavvurunu doğurur. Bu sebeple zorunluluk, vâcib bi-zâtihî'nin zâtıyla özdeş kabul edilmelidir (Îcî, 277).

Râzî, “mümkün varlıkların zâtı gereği Vâcibü'l-vücûd varlıkta son bulunduğu” önermesinin gerçekleşmesinin altı hakikatin kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür:

Râzî, Vâcibu'l-vücûd'un ispatına yönelik klasik imkân delilinin sistematik bir formülasyonunu sunmaktadır. İmkân teorisi, mümkün varlığın ontolojik statüsünden hareket ederek zorunlu bir ilkenin varlığına ulaşmayı amaçlayan mantıksal bir yapı üzerine kuruludur. Bu yapı, altı temel öncül üzerinden ilerleyen tümdengelimsel bir istidlâl niteliği taşır: İlk öncül, mümkün varlığın kendi başına varlığı yokluğa tercih edemeyeceği ilkesine dayanır. Bu, mümkün varlığın ontolojik bakımdan kendi kendine yeterli olmadığını ve varlığa çıkabilmesi için kendisi dışında bir tercih ettiriciye (müreccih) ihtiyaç duyduğunu ifade eder. İkinci öncül ise bu ihtiyacın yalnızca varlığa ilk çıkış anında olmadığı, varlığın devamı sürecinde de geçerli olduğunu ileri sürerek mümkün varlığın sürekli ontolojik bağımlılığını temellendirir. Böylece mümkün varlık hem hudûs hem de bekâ bakımından nedensel bir ilkeye muhtaç kabul edilmektedir. Üçüncü ve dördüncü öncüller nedensellik ilkesinin ontolojik zorunluluğunu pekiştirir. Müreccihin var olması ve etkinin meydana geldiği anda mevcut bulunması gerektiği vurgulanarak nedensel eşzamanlılık ilkesi savunulmaktadır. Bu yaklaşım, klasik İslam metafiziğinde özellikle mümkün varlığın süreklilik bakımından da illetine muhtaç olduğu görüşüyle uyumludur (Râzî, 1/1987:158).

Beşinci ve altıncı öncüller ise devr (döngüsel nedensellik) ve teselsülün (sonsuz nedenler zinciri) imkânsızlığını ileri sürerek nedensel zincirin zorunlu olarak bir son noktada temellenmesi gerektiğini ortaya koyar. Bu noktada Râzî, mümkün varlıkların nihai olarak zâtı gereği zorunlu bir varlıkta son bulması gerektiği sonucuna ulaşır. Böylece zorunlu varlığın ispatı, mümkün varlıkların ontolojik bağımlılığından hareketle gerçekleştirilmektedir. Sonuç olarak, Râzî duyusal dünyada mevcut olan varlıkların kendinde zorunlu olamayacağı öncülünden hareketle onların varlığını açıklayacak aşkın ve zo-

runlu bir varlığın gerekliliğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle düşünürümüzün iddiaları, klasik kelâm ve felsefe geleneğinde geliştirilen imkân delilinin mantıksal yapısını açık biçimde yansıtan tipik bir örnek niteliği taşımaktadır (Râzî, 1/1987:158-159).

Râzî Vâcibü'l-vücûd'un varlığının kendi zâtından olması ve varlığında bir başkasına dayanmaması olmak üzere iki temel ve ayrılmaz özelliğinin olduğunu belirtmiştir. Râzî'nin imkân delilini Vâcibü'l-vücûd'un ispatında sağlam, güvenilir ve akla uygun gördüğü için onu benimsemiş, sisteminde uygulamış ve delile yönelen eleştiri ve itirazlara cevaplar vermiştir. Ona göre mümkünün iki temel ayrılmaz özelliği bulunmaktadır. Birincisi, mümkün, zâtî bir özellik olarak ne varlığı ne de yokluğu gerektirir. İkincisi, mümkünün varlık ve yokluk hallerinden ikisi de kendisi dışındaki bir başkasına muhtaçtır. Onun başkasına muhtaç olması onun zâtının ne varlığı ne de yokluğu gerektirmediğinin işaretidir (Râzî, 1990:207).

Râzî, hâdis (sonradan meydana gelen) bir olgunun bir fail veya müreccihe ihtiyaç duyduğu bilgisinin fitrî olup olmadığı hususunu tartışmaya açmıştır. Birinci görüşü savunanlar, bu bilginin insan nefsinde doğuştan bulunduğunu ileri sürmekte ve bunu hem yetişkinlerin zorunlu bilgiye yönelme tecrübesi hem de çocukların davranışları üzerinden temellendirmektedir. Buna göre insan, beklenmedik bir ses işittiğinde onun bir failin varlığına delalet ettiğini zorunlu olarak kavramakta; benzer şekilde bir yapı gördüğünde onun bir yapının bulunduğu sonucuna kendiliğinden ulaşmaktadır. Bu durum, nedensellik ilkesinin aklî çıkarım öncesinde bile bilinçte mevcut olduğunu göstermektedir. Düşünürümüzün özellikle çocuk örneği dikkat çekicidir. Henüz aklî olgunluğa erişmemiş bir çocuğun, bulunduğu ortamda daha önce mevcut olmayan bir nesneyle karşılaştığında bunun kendiliğinden meydana gelmediğini anlaması ve "Bunu kim yaptı?" sorusunu yöneltmesi, hâdis olanın bir fail gerektirdiği bilgisinin fitrî olduğuna delil olarak sunulmaktadır. Çünkü çocukta bu bilginin oluşmasını sağlayacak nazarî bir öğrenme sürecinden söz etmek mümkün değildir. Bununla birlikte, bu iddiaya yönelik Râzî, eleştirel bir değerlendirme yapmaktadır. Buna göre söz konusu idrak türü yalnızca insanlara özgü olmayıp hayvanlarda da gözlemlenmektedir. Hayvanların ani bir ses karşısında korku tepkisi göstermeleri, o sesin arkasında başka bir etkenin bulunduğunu sezgisel olarak kavradıklarını göstermektedir. Bu durum, söz konusu bilginin özel anlamda insan fitratına özgü bir aklî ilke olmaktan ziyade, canlılarda ortak bulunan bir algısal-psikolojik mekanizmaya dayanabileceği ihtimalini gündeme getirmektedir. Sonuç olarak Râzî, hâdis olanın bir müreccihe ihtiyaç duyduğu ilkesinin kaynağını tartışmakta; bu bilginin doğuştan fitrî bir aklî ilke mi yoksa daha genel bir algısal idrak türü mü olduğu meselesini problematize etmektedir. Bu yönüyle metin, nedensellik ilkesinin epistemolojik temellerine ilişkin klasik kelâm ve felsefe tartışmalarının önemli bir örneğini teşkil etmektedir (Râzî, 1990:74-75).

### Mahsus Âlemin Mümkünlüğü

Bu başlık altında Râzî'nin Vâcibü'l-vücûd'u ispatlamada güçlü ve güvenilir bir delil olarak gördüğü âlemin mümkün olduğu konusu ile ilgili analiz ve değerlendirmeleri ele alınacaktır. Bu konuda düşünürümüz kendisine o derce de inanmaktadır ki bu hususla ilgili der ki "Bu mahsus âlemin mümkün lizatıhi olduğunu delillerle ortaya koymak üzerimize zorunludur. İşte bundan sonra bu mümkün âlemin dışında Vâcibü'l-vücûd'un başka birisinin olması gerektiği anlaşılacaktır." Râzî, duyularımızla hissettiğimiz âlemin mümkünlüğü ile ilgili delil ve tespitlerini sıralar: Âlemdeki bütün cisimler heyula ve suretten olmak üzere iki unsurdan meydana gelmiştir. Bu sebeple cisimlerde terkip vardır. Terkip şeklinde olan her şey mümkündür. Râzî, terkip şeklinde olan cisimlerin neden mümkün olduklarını şu şekilde izah etmiştir. Ona göre cisimler heyula ve suretten meydana geldiği için bu ikisine muhtaçtır. Her parçalı kendisini meydana getiren cüzlere muhtaçtır. Zira bu ikisi olmaksızın cisim tamamlanmaz. Bu sebeple cismi oluşturan heyula ve suret birbirlerini gerektirmektedir. Cisimde heyula sureti gerektirdiği gibi surette heyulayı gerektirmektedir. Ancak heyula ve suret cismin parçaları olmalarına rağmen cismin aynısı değildir, bilakis ondan farklıdır. Varlıklardan hangisi mürekkepse (parçalı) mutlak o mümkündür ve her mümkün kendisi dışında bir başkasına muhtaçtır (Râzî, 1987:170-172).

Râzî, heyula-suret ilişkisini açıklığa kavuştururken bunlar arasında illet ma'lûl ilişkisinin bulunmadığına dikkat çekmektedir. Ona göre heyula sureti kabul ettiği için aynı zamanda illeti olamaz, çünkü bir şey aynı anda hem kabil hem de fail olamaz. Suret de heyulada bir hal olduğu için onun illeti olamaz. Bu sebeple ne suret heyulanın varlığının illetidir ne de heyula suretin varlığının illetidir (Râzî, 1987:171-172).

Cisimlerin zâtları gereği mümkün oldukları ile ilgili olarak felsefeciler iddialarını daha çok cisimlerin varlık mâhiyet ayrılığı üzerine bina etmişlerdir. Zira onlar mümkün varlıklarda varlık mâhiyet ayrılığını kabul ederken Vâcibü'l-vücûd söz konusu olunca O'nda çokluğa yol açar gerekçesi ile varlık mâhiyet ayrılığını kabul etmemişlerdir. Felsefecilere göre Vâcibü'l-vücûd'da varlık mâhiyet aynıdır. Onlara göre hangi varlığın varlığı ve mâhiyeti ayrı ise o mümkün lizâtihidir. Felsefeciler bunu şu şekilde önermeye dökmüşler: "Bütün cisimlerin mâhiyetleri varlıklarından farklıdır. Varlığı mâhiyetinden farklı olan her şey mümkün lizâtihidir." Bu konuyu biraz daha detaylandırdığımızda şunlar söylenebilir: Mümkün cisimlerde varlıkla mâhiyeti ilişkisi nasıldır? İki ihtimal bulunmaktadır: Varlık mâhiyet birlikteliğinde ya varlığın mâhiyete ihtiyacı yoktur ya da ona muhtaçtır. Birinci ihtimal kabul edilmesi durumunda varlığın mâhiyete arız (ilişme) olmaması gerekir. Bilakis varlığın müstakil bir mevcudiyeti olması gerekir. Mâhiyetle bir ilişkisinin olmaması gerekir. Halbuki genel ilke olarak kabul edilir ki cisimlerde varlık mâhiyete arız (ilişme) olmaktadır. Dolayısıyla cisimlerde varlığın mâhiyetten

bağımsız bir hali yoktur. İkinci ihtimal olan varlığın mâhiyete ihtiyaç duyduğu hale gelince hangi şey bir başkasına muhtaçsa mümkün lizâtihi olması gerekir. Her ne mümkün lizâtihi ise varlığının kendisi dışındaki birisinden kaynaklanması gerekir (Râzî, 1987:172-173).

Klasik İslam metafiziğinde mümkün varlığın tercih edici bir sebebe (müraccih) muhtaç olduğu ilkesinin epistemolojik statüsü tartışmalı bir mahiyet arz etmektedir. Bu bağlamda ileri sürülen itiraza verilen cevapta, varlık ve bilgi alanındaki tecrübenin, iki eşit ihtimalden birinin diğerine tercih edilmesinin ancak bir tercih edici sayesinde gerçekleşebileceğini zorunlu olarak gösterdiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte aklın, söz konusu ilkeyi mutlak anlamda zarurî kabul etmediği vurgulanmaktadır. Zira “iki taraftan birinin diğerine tercih edilmesi ancak bir tercih edici ile mümkündür” şeklindeki önerme, tercihin fiilen gerçekleştiği anda ortaya çıkan bir durumu ifade eder; bu ise öncesine ilişkin zorunlu bir hüküm olarak değerlendirilmemelidir. Dolayısıyla burada söz konusu edilen zorunluluk, hâdisin zatından değildir, ancak zihinde tasavvur edilen soyut bir anlamdan türetilmiş görülmektedir. Aynı şekilde bu durum, imkân kavramının salt kendisinden kaynaklanan bir zorunluluk olarak da değerlendirilemez (İbn Sînâ, 1960:29-35).

Fahreddin er-Râzî, mümkün varlığın illet gerektirmesinin bedihî olup olmadığı meselesini ayrıntılı biçimde tartışarak filozofların zorunluluk iddiasını sorgulamıştır. Bu değerlendirmeyi destekleyen temel argüman, ezeli yokluk halinde tasavvur edilen hâdis ile yine yokluk halinde düşünülen bâkî arasında yapılan karşılaştırmadır. İmkân anlamı tamamen soyutlandığında, mümkün varlığın mümkün olması bakımından müessire muhtaç olması ile bâkînin bâkî olması bakımından müessirden müstağni olması arasında aklî açıdan belirgin bir fark ortaya çıkmamaktadır. Hatta bazı durumlarda, yokluk halindeki mümkün varlığın müessire muhtaç olduğu düşüncesinin, yokluk halindeki bâkînin müessirden müstağni olduğu düşüncesine nazaran daha baskın görüldüğü ifade edilmektedir. Bu durum, mümkün varlığın haricî bir sebebe muhtaç olduğu hükmünün doğrudan aklî zorunluluk olarak temellendirilmesini problemlî hâle getirmektedir (Râzî, 1987:153-160).

Seyfeddin el-Âmidî’de (ö. 1233) bedihî ve nazari bilgi ayrımı çerçevesinde nedensellik ilkelerinin epistemik temeli sistematik şekilde analiz edilir. Sonuç olarak, mümkün varlığın illet gerektirdiği ilkesini bütünüyle reddetmemekle birlikte, bunun epistemolojik statüsünü yeniden tartışmaya açmakta ve söz konusu ilkenin doğrudan bedihî olmadığı, zihni tasavvur ve istidlal yoluyla elde edilen bir hüküm olduğunu ima etmektedir. Bu yaklaşım, özellikle müteahhirün dönem kelâmında nedensellik ilkesinin temellendirilmesine yönelik eleştirel eğilimlerle uyum göstermektedir (Âmidî, 1971: 45-52).

Klasik İslam metafiziğinde mümkün varlığın müessire muhtaç olmasının sebebinin hudûs mu yoksa imkân mı olduğu meselesi önemli bir tartışma

konusudur (Taftazânî, 2015: 119-120). Bu bağlamda ileri sürülen argümana göre, imkânın müessire muhtaçlığı gerektirdiği sonucuna ulaşılmaktadır. Argüman şu şekilde temellendirilmektedir: Bir varlığın ezelde kadîm olduğu varsayılsa — her ne kadar gerçekte böyle olmasa da — ve aynı zamanda onun zatı gereği zorunlu (vâcib li-zâtihî) olduğu kabul edilse, bu durumda hem ezellilik hem de zâtî zorunluluk inancı birlikte ortaya çıkar. Ancak bu iki inancın birleşmesi imkânsızdır. Çünkü zatı gereği zorunlu olduğu kabul edilen bir varlığın, varlığında başka bir tercih edici veya müessire muhtaç olduğunun düşünülmesi mümkün değildir. Bu durum, varlığın müessire olan ihtiyacının hudûs özelliğinden gelmediği; imkândan kaynaklandığını göstermektedir (İbn Sînâ, 1960:29-35). Nitekim bir varlığın müessire muhtaç olmasının sebebi ya hudûs ya da imkândır. Bu iki ihtimal ayrı ayrı değerlendirildiğinde, ihtiyacın imkândan kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Zira söz konusu ihtiyaç, hudûs ve imkândan oluşan bileşik bir yapıya dayandırılmaktadır. Bu bileşik yapı ya ihtiyacın tam sebebini teşkil etmektedir ya da sebebin bir parçasıdır. Eğer bunun tam sebep olduğu kabul edilirse, hudûs illetin şartı hâline gelir ve hudûs dikkate alınmadığında ihtiyaç da ortadan kalkar. Oysa böyle bir sonuç kabul edilemez; çünkü müessire duyulan ihtiyaç esas itibariyle imkândan kaynaklanmaktadır. (Râzî, 1987:150-165)

Bu analiz, imkânın müessire ihtiyaç doğuran asli ilke olduğunu açık biçimde ortaya koymaktadır (Türker, 2020: 157-162). Buna karşılık hudûs, bu ihtiyacın fiilî olarak gerçekleştiği durumu takip eden arızî bir unsur niteliğindedir. Dolayısıyla ontolojik bağımlılığın temelinde hudûs özelliği yoktur ancak imkân bulunmaktadır. Bu yaklaşım, özellikle İbn Sînâ'nın imkân metafiziğinde geliştirilen ontolojik bağımlılık anlayışıyla uyumlu olmakla birlikte, müteahhirûn kelâmında hudûs merkezli nedensellik teorilerine yöneltilen eleştirilerle de paralellik göstermektedir. (Âmidî, 1971: 47-55)

### **Vâcibü'l-vücûd'un Bir Olması Zorunludur**

Fahreddin er-Râzî'ye göre Vâcibü'l-vücûd'un birliği, yalnızca teolojik bir kabul olarak görülmemeli bu gerçeklik aynı zamanda, ontolojik zorunluluğun mantıksal bir sonucudur. Zira zâtî gereği zorunlu olan bir varlığın mahiyeti, varlığını başka bir şeyden almaması ve hiçbir yönden mümkünlük unsuru taşımaması anlamına gelir. Eğer birden fazla zorunlu varlık tasavvur edilirse, bu durumda onları birbirinden ayıran bir farklılık unsurunun bulunması gerekir. Ancak ayırt edici bir özellik ya zatın kendisinden kaynaklanır ya da ona arız olan bir nitelikten doğar. Birinci durumda zorunlu varlıkların mahiyetleri farklı olur ki bu, her birinin zâtî bakımından mümkünlük unsuru taşımaması gerektirir; ikinci durumda ise ayırt edici unsur arızî olacağından zorunlu varlık dışsal bir illete muhtaç hâle gelir. Her iki ihtimal de zatı gereği zorunluluk kavramıyla çeliştiğinden, sonuç olarak Vâcibü'l-vücûd'un bir

olması zorunlu kabul edilmelidir (Râzî, 1987: 2/119-122) Bu nedenle Râzî'nin birlik delili, yalnızca kelâmî tevhid anlayışının savunusu değildir, bu aynı zamanda mümkün–zorunlu ayırımına dayanan metafizik sistemin tutarlılığını koruma çabasıdır. Ona göre zorunlu varlığın çokluğu kabul edildiğinde ontolojik bağımsızlık ortadan kalkacak, zorunluluk kavramı mümkünlüğe indirgenmiş olacaktır. Bu ise zorunlu varlık fikrinin bizzat kendisini anlamsız hâle getirir. Dolayısıyla Vâcibü'l-vücûd'un birliği, metafizik zorunluluğun kaçınılmaz sonucudur. Fahreddin er-Râzî'ye göre Vâcibü'l-vücûd'un birliği meselesi, tevhid inancının kelâmî savunusunun ötesinde, zorunluluk kavramının ontolojik analiziyle doğrudan bağlantılıdır. Râzî, mümkün–zorunlu ayırımını merkeze alan metafizik çerçevede, zâtî gereği zorunlu olan bir varlığın hiçbir yönden başkasına muhtaç olamayacağını vurgular. Bu nedenle zorunlu varlığın çokluğu ihtimali analiz edildiğinde, ortaya çıkan her senaryo zorunluluk kavramıyla çelişkiye düşmektedir.

Râzî'nin temel argümanı, çokluk tasavvurunun zorunlu olarak bir ayırt edici unsur gerektirdiği ilkesine dayanır. Eğer iki zorunlu varlık bulunduğu varsayılırsa, bunların birbirinden ayrılmasını sağlayan bir farklılık sebebi bulunmalıdır. Bu ayırt edici unsur ya zâtın kendisinden kaynaklanacaktır ya da zata sonradan arız olan bir nitelik olacaktır. Ayırt edici unsurun zâtî olması durumunda her bir zorunlu varlığın mahiyeti diğerinden farklı hâle gelir. Ancak mahiyet farklılığı, varlığın zorunluluğunun zâtın kendisinden değil belirli bir tahsis unsurundan kaynaklandığını gösterir; bu ise mümkünlük unsurunu beraberinde getirir. Dolayısıyla zâtî farklılık ihtimali, zorunlu varlıkların gerçekte mümkün varlıklar hâline gelmesine yol açar. Buna karşılık ayırt edici unsurun arızî olması durumunda ise zorunlu varlık, o arızî niteliği kazanmak için dışsal bir sebebe muhtaç hâle gelir. Bu ise zorunlu varlığın başkasına bağımlı olamayacağı ilkesiyle açıkça çelişmektedir. Sonuç olarak her iki ihtimal de imkânsız olduğundan, Vâcibü'l-vücûd'un birliği zorunlu olarak kabul edilmelidir. (Râzî, 1987:120-123)

Nesîrüddin et-Tûsî (ö.1274), vâcib li-zâtihi hükmünün birden fazla varlığa nispet edilip edilemeyeceği meselesini ayrıntılı biçimde tartışarak bunun imkânsız olduğu sonucuna ulaşır. Ona göre zâtî gereği zorunluluk niteliğinin iki varlık hakkında geçerli olduğu ileri sürüldüğünde, bu yüklemenin mahiyeti bakımından çeşitli ihtimaller söz konusu olur; ancak bu ihtimallerin her biri mantıksal tutarsızlıklara yol açmaktadır. Eğer Vâcib li-zâtihi hükmünün her iki varlığa da zâtları gereği yüklendiği kabul edilirse, bu durumda söz konusu varlıkları birbirinden ayıran bir farklılığın bulunması gerekir. Ne var ki onları ayıran unsur ortak kabul edildiğinde farklılık ortadan kalkacak, farklı kabul edildiğinde ise her birinin zorunluluğu kendi dışındaki bir ayırt edici unsura dayanmış olacaktır ki bu da zâtî zorunluluk anlayışıyla bağdaşmaz. Diğer taraftan bu hükmün iki varlığa arızî olarak yüklendiği varsayımı da mümkün değildir; çünkü arızî niteliklere konu olan şeyler zorunlu değil

mümkün varlıklar kategorisine girer. Yüklemenin birine zâtî, diğerine ârızî olduğu ihtimali de benzer şekilde ârızî olanın mümkün varlık olmasını gerektirir. Bu değerlendirmeler neticesinde Tûsî, Vâcib li-zâtihî niteliğinin aynı anda iki varlığa yüklenmesinin hiçbir şekilde temellendirilemeyeceğini ortaya koyar. Dolayısıyla zâtî gereği zorunlu varlık hükmü tek olup yalnızca Allah hakkında kullanılabilir (Tûsî, 1976: 220-221).

Râzî'nin birlik delilinin önemli bir yönü, onun İbn Sînâ metafiziğini eleştirel biçimde yeniden yorumlamasıdır. İbn Sînâ'da zorunlu varlığın birliği daha çok "mahiyet-vücûd özdeşliği" ve "basitlik" ilkeleri üzerinden temellendirilirken, Râzî argümanı daha analitik bir nedensellik çerçevesine oturtur. Ona göre zorunlu varlığın çokluğu kabul edildiğinde, zorunluluk kavramı anlamını kaybeder; çünkü çokluk, zorunlu olarak sınırlanmış olma ve belirlenmişlik içerir. Sınırlanmış olma ise ya dışsal bir belirleyiciye ya da içsel bir kompozisyona işaret eder. Her iki durum da zorunlulukla bağdaşmaz. Bu nedenle zorunlu varlığın birliği yalnızca teolojik bir zorunluluk olarak görülemez, aynı zamanda mantıksal ve ontolojik bir zorunluluktur. Râzî ayrıca zorunlu varlığın birliğini kozmolojik düzen argümanı ile ilişkilendirir. Ona göre evrende gözlenen birlik, düzen ve nedensel bütünlük, birden fazla bağımsız zorunlu ilkenin bulunmadığını göstermektedir. Eğer birden fazla zorunlu varlık olsaydı, irade ve kudret alanlarının çatışması veya sınırlandırılması gerekirdi. Bu durum ise ya karşılıklı bağımlılığı ya da eksikliği gerektirir. Oysa zorunlu varlık mutlak kudret ve yetkinlik sahibi olmalıdır. Dolayısıyla kozmik düzen de metafizik birlik sonucunu destekleyen ikinci dereceden bir delil niteliği taşır.

Sonuç olarak müteahhirûn dönem kelâmcıları, âlemin varlığını açıklayabilmek için zorunlu olarak nihai ve mutlak bir nedene başvurulması gerektiği kanaatini benimsemişlerdir. Onlara göre mümkün varlıklar, mahiyetleri itibarıyla varlık ile yokluk arasında eşit konumda bulduklarından, varlığa çıkabilmeleri için kendileri dışında bir tercih ettiriciye muhtaçtır. Bu tercih ettirici nedenler zincirinin sonsuza kadar gitmesi ise hem akli hem de ontolojik bakımdan mümkün görülmemiştir. Dolayısıyla varlığı başka hiçbir şeye dayanmayan, var oluşu kendi zâtından kaynaklanan zorunlu bir ilkeye ulaşmak kaçınılmazdır. İşte bu ilke Vâcibü'l-vücûd olarak kavramsallaştırılmıştır. Bu çerçevede İcî, Vâcibü'l-vücûd'un mahiyetine ilişkin iki temel özelliği özellikle vurgular: terkinin reddi (basitlik) ve birlik (vahdet). Ona göre zorunlu varlığın herhangi bir şekilde bileşik olması düşünülemez; zira bileşik olan her şey, bileşenlerine ontolojik bakımdan bağımlıdır. Parçalara bağımlılık ise ihtiyaç anlamına gelir ve ihtiyaç, zâtî gereği zorunlu olma niteliğiyle bağdaşmaz. Bu nedenle Vâcibü'l-vücûd'un gerek zihinde gerekse haricî gerçeklikte hiçbir şekilde terkin içermemesi gerekir. Aynı şekilde zorunlu varlığın birden fazla olması da mümkün değildir. Çünkü birden fazla zorunlu varlık kabul edildiğinde, onları birbirinden ayıran bir farklılık unsuru bulunması gerekecek; bu

farklılık ya zâtî ya da zât dışı olacaktır. Her iki durumda da ya bileşiklik ya da ihtiyaç söz konusu olacağından, bu varlıkların zorunluluğu ortadan kalkacaktır. Bu sebeple vahdet, zorunlu varlık anlayışının zorunlu bir sonucudur. İcî'ye göre basitlik ve birlik nitelikleri yalnızca Vâcibü'l-vücûd'un zorunlu ontolojik yapısını açıklamakla kalmaz, aynı zamanda onu mümkün varlıklardan ayırt etmenin de temel ölçütünü oluşturur. Mümkün varlıklar çokluk, bileşiklik ve bağımlılık özellikleriyle karakterize edilirken, Vâcibü'l-vücûd mutlak basitlik, birlik ve hiçbir şeye muhtaç olmama özellikleriyle tanımlanır. Bu bakımdan söz konusu iki nitelik, âlemin varlığını açıklayan nihai nedenin zorunlu olarak taşınması gereken kaçınılmaz ontolojik vasıflar olarak ortaya çıkmaktadır (Uğurlu, 2024: 181-182).

## SONUÇ

Bu çalışmada Fahreddin er-Râzî'nin zorunlu varlığı temellendirme yöntemi, tarihsel arka planı ve kavramsal çerçevesi dikkate alınarak incelenmiştir. İnceleme neticesinde, Râzî'nin yaklaşımının yalnızca kelâmî bir Tanrı savunusu olmadığı; aynı zamanda mümkün–zorunlu ayırımına dayanan sistematik bir ontoloji inşa etmeyi hedeflediği görülmektedir. Râzî'nin özellikle imkân deliline verdiği ağırlık, onu klasik kelâm geleneğinden ayıran önemli bir husus olup felsefî kelâm döneminin ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynamıştır. Râzî'ye göre mümkün varlık, zatî itibarıyla varlığı da yokluğu da gerektirmediği için ontolojik bakımdan bağımsız değildir. Bu nedenle varlığa çıkabilmesi ve varlığını sürdürebilmesi, kendisi dışında bir ilkeye bağlıdır. Burada dikkat çekici olan nokta, Râzî'nin nedensellik ilişkisini yalnızca başlangıç anına özgü görmemesi, aksine varlığın devamı boyunca geçerli kabul etmesidir. Böylece mümkün varlıkların ontolojik bağımlılığı süreklilik kazanmakta ve zorunlu varlık düşüncesi yalnızca kozmolojik başlangıç problemiyle sınırlı kalmamaktadır.

Çalışmada ulaşılan önemli sonuçlardan biri de Râzî'nin hudûs deliline yönelik yaklaşımıdır. O, hâdis olanın bir fail gerektirdiği bilgisinin zorunlu ve doğuştan olduğunu kabul eden görüşleri eleştirel biçimde değerlendirmiştir. Bu tartışma, nedensellik bilgisinin kaynağını sorgulaması bakımından hem ontolojik hem de epistemolojik bir boyut taşımaktadır. Râzî'nin bu yaklaşımı, müteahhirûn kelâmında görülen metodolojik sorgulamanın erken örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Râzî'nin düşüncesi ile İbn Sînâ metafiziği arasında güçlü bir ilişki bulunmakla birlikte, onun sisteminin tamamen felsefî bir aktarım olmadığı da açıktır. Râzî, İbn Sînâ'dan devraldığı kavramsal çerçeveyi kelâmî tartışmalarla yeniden yorumlamış ve bazı noktalarda eleştirel bir tutum geliştirmiştir. Bu durum, onun felsefe ile kelâm arasında köprü kuran özgün bir düşünür olduğunu göstermektedir.

Zorunlu varlığın birliği meselesi açısından bakıldığında da Râzî'nin yaklaşımı ontolojik tutarlılık ilkesine dayanmaktadır. Ona göre birden fazla

zorunlu varlık tasavvuru, zorunluluk kavramının içeriğiyle bağdaşmamaktadır. Çünkü çokluk kabul edildiğinde ayırt edici bir unsur gerekecek, bu ise zorunlu varlığın bağımsızlığına aykırı sonuçlar doğuracaktır. Dolayısıyla Vâcibü'l-vücûd'un birliği, teolojik bir ön kabul olmanın ötesinde metafizik bir zorunluluk olarak ortaya çıkmaktadır. Râzî'nin duyuşsal âlemin mümkün-lüğünü temellendirme çabası da onun sisteminin önemli bir yönünü oluşturmaktadır. Cisimlerin bileşik yapıya sahip olması ve parçalarına bağımlı bulunması, onların zorunlu olmadıkları bilakis mümkün varlıklar olduğunu göstermektedir. Bu analiz, zorunlu varlığa ulaşmanın ontolojik zeminini hazırlamakta ve imkân delilinin mantıksal gücünü artırmaktadır.

Genel olarak değerlendirildiğinde, Râzî'nin zorunlu varlık teorisinin üç açıdan önemli olduğu söylenebilir. Birincisi, mümkün varlıkların ontolojik bağımlılığından hareketle zorunlu varlığın gerekliliğini temellendirmesi bakımından ontolojik bir katkı sunmaktadır. İkincisi, nedensellik bilgisinin kaynağını tartışmaya açarak epistemolojik bir boyut kazandırmaktadır. Üçüncüsü ise felsefi kavramları kelâm sistemine dâhil ederek metodolojik bir dönüşüme öncülük etmektedir. Sonuç olarak Fahreddin er-Râzî'nin zorunlu varlığı ispatlama yöntemi, klasik İslam düşüncesinde kelâm ile metafizik arasındaki ilişkinin yeniden şekillendiği önemli bir aşamayı temsil etmektedir. Onun imkân merkezli yaklaşımı, yalnızca Tanrı'nın varlığını temellendirme çabası olarak görülmemeli, aynı zamanda varlık ve nedensellik ilişkisini açıklamaya yönelik kapsamlı bir metafizik sistem olarak değerlendirilmelidir. Bu yönüyle Râzî'nin düşüncesi, sonraki dönem kelâm ve felsefe tartışmalarını etkileyen güçlü bir teorik miras bırakmıştır.

## KAYNAKÇA

- Âmidî, S. (1971). *Gâyetü'l-Merâm fî 'İlmi'l-Kelâm*, nşr. Hasan Mahmûd Abdüllatif. Kahire: el-Meclisü'l-A'lâ.
- Cevzici, A. (2007). *Felsefeye Giriş*. (2. Baskı). Bursa: Sentez Yayıncılık.
- Erdem, E. (2016). *Varlık'tan Tanrı'ya "İbn Sînâ'nın Metafizik Delili"* (2. Baskı). İstanbul: Endülüs Yayınları:
- Gökberk, M. (1990). *Felsefe Tarihi*. (6. Baskı). İstanbul: Remzi Kitapevi A.Ş.
- Griffel, F. (2015). *Gazâli'nim Felsefi Kelâmı*. (Çev. İbrahim Halil Üçel ve Muhammed Fatih Kılıç). (2.Baskı). İstanbul: Klasik.
- İcî, A. (y.y., ts). *el-Mevâkıf fî 'ilmi'l-keîâm*. Kahire.
- İbn Sînâ. (1960). *eş-Şifâ': el-İlâhiyyât*, nşr. İbrâhim Medkûr vd. (Kahire: el-Hey'e el-Mısriyye.
- İbn Sînâ. (1960). *eş-Şifâ el-İlâhiyyât*. thk. Sâid Zayed, el-Ebu Kenvati, Kahire.
- Kaya, M.C. (2017). *Bir ve Çok Âmirî Felsefesinde Tanrı ve Âlem*. (1. Baskı). İstanbul: Şenyıldız Marbaacılık.
- Kutluer, İ. (2013). *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık* (2. Baskı). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Râzî, F. (1990). *el-Mebâhisü'l-meşrikiyye*. thk. Muhammed el-Mu'tasım Billeh el-Bağdâdî. (1.Baskı) Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabi.
- Râzî, F. (1987). *el-Metâlibü'l-Âliye*, nşr. Ahmed Hicazî es-Sekkâ (1. Baskı). Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l- 'Arabî.
- Râzî, F. (1986). *el-Erba 'în fî usûli'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Cil.
- Taftazânî, S. (2015). *Kelâm İlmi ve İslam Akâidi Şerhu'l Akâid*. (Haz. Süleyman Ulu-dağ). (7.Baskı). İstanbul: Dergah Yayınları.
- Topaloğlu, B. (200). *İslâm Kelâmcılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-ı Vâcib)* (9. Baskı). Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Tortuk, B.B. (2009). İbn Sînâ Düşüncesinde Zorunlu Varlık'ın "Bir" Niteliği. Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 22(1), 84-104.
- Tûsî, N. (1976). *Telhîsü'l-Mu assal (Nağdü'l-Muhasşal)*. thk. Muhsin Beydarfir. (1. Baskı). Kum: Mektbetü Beydar.
- Türker, Ö. (2020). *İslam Felsefesine Konusal Giriş*. (1.Baskı). Ankara: Bilimsel Araştırma Yayınları.
- Türker, Ö. (2021). *Varlık Nedir? İslâm Filozoflarının Varlık Tasavvuru*. (4. Baskı). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Uğurlu, E. (2024). *Adudüddin el-İcî'de Varlık*. (1.Baskı). Ankara: İlahiyât,

- Wolfson, H.A. (2001). *Kelâm Felsefeleri Müslüman-Hristiyan-Yahudi Kelâmı*. (Çev. Kasım Turan). (1.Baskı). İstanbul: Kitabevi.
- Wisnovsky, R. (2020). *İbn Sînâ Metafiziği*. (Çev. İbrahim Hâlil Üçer). (2.Baskı). İstanbul: Şenyıldız Matbaacılık.
- Yavuz, Y. Ş. (1995). Fahreddin Râzî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Cilt 12.) İstanbul: TDV Yayınları. 89-95.



**HANBELÎ MEZHEBİNDE  
FIKHÎ DOKTRİNİN VE USÛL  
GELENEĞİNİN OLUŞUMU:  
DÖNEMLER, MÜELLİFLER VE  
LİTERATÜR ÜZERİNDEN BİR  
İNCELEME**

“ ”

*Muhammed ÇITAK<sup>1</sup>*

<sup>1</sup> Arş. Gör. Dr. Muhammed ÇITAK, İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, İslam İktisadı ve Hukuku Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, muhammed.citak@izu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0486-686X.

## GİRİŞ

İslam hukuk düşüncesinin teşekkül süreci, yalnızca fikhî hükümlerin tedviniyle sınırlı kalmayıp aynı zamanda bu hükümlerin dayandığı metodolojik ilkelerin, ilmî geleneklerin ve kurumsal yapıların zaman içerisinde oluşmasıyla yakından ilişkilidir. Hicrî ikinci ve üçüncü yüzyıllarda ortaya çıkan fıkıh mezhepleri, bu süreçte hem normatif hukuk üretiminin hem de hukuk metodolojisinin şekillenmesinde belirleyici rol oynamıştır. Bu mezhepler arasında Hanbelî mezhebi, özellikle nas merkezli yaklaşımı, hadis rivayetlerine verdiği öncelik ve rivayet temelli hukuk üretim modeli ile dikkat çeken bir gelenek olarak öne çıkmaktadır. Ahmed b. Hanbel'in ilmî şahsiyeti etrafında şekillenen bu mezhep, erken dönemde sistematik bir hukuk teorisinden ziyade rivayetlerin korunması ve aktarılması ekseninde gelişmiştir. Ancak sonraki asırlarda öğrencileri ve takipçileri tarafından tedricî biçimde doktriner ve metodolojik bir çerçeveye kavuşturulmuştur.

Hanbelî mezhebinin oluşum sürecine bakıldığında, mezhebin ilk aşamada klasik anlamda bir “fıkıh ekolü” olmaktan ziyade, hadis merkezli bir ilmî çevre etrafında şekillenen bir rivayet geleneği olarak ortaya çıktığı görülmektedir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'in fetvalarının yazılmasını hayatı boyunca teşvik etmemesi ve fıkıh usulüne dair müstakil bir eser kaleme almaması, mezhebin ilk döneminde sistematik bir usûl literatürünün oluşmasını geciktirmiştir. Bununla birlikte onun görüşleri, başta oğulları ve yakın talebeleri olmak üzere öğrencileri tarafından derlenen “mesâil” türü eserler aracılığıyla kayıt altına alınmış ve bu rivayetler zamanla mezhebin doktriner temelini oluşturmuştur. Bu süreç, Hanbelî mezhebinin hukukî düşüncesinin başlangıçta dağınık rivayetler üzerinden aktarıldığını, ancak sonraki dönemlerde bu rivayetlerin tasnif edilmesi, değerlendirilmesi ve tercih edilmesi yoluyla sistematik bir mezhep doktrinine dönüştüğünü göstermektedir.

Hanbelî mezhebinde fikhî doktrinin kurumsallaşması, yalnızca bireysel âlimlerin ilmî faaliyetleriyle değil, aynı zamanda içinde bulunulan siyasî ve sosyal şartlarla da yakından bağlantılıdır. Özellikle Büveyhîler dönemi, Abbâsî hilafetinin son iki yüzyılı ve ardından gelen Memlûkler ve Osmanlılar devri, mezhebin gelişiminde farklı yönleriyle etkili olmuştur. Bu dönemlerde mezhebe mensup âlimler tarafından kaleme alınan mesâil, muhtasar, şerh ve usûl eserleri, Hanbelî hukuk düşüncesinin rivayet merkezli yapısından daha sistematik bir doktriner yapıya evrilmesine katkı sağlamıştır. Ebû Yâ'lâ el-Ferrâ, Kelvezânî, İbn Hâmid el-Bağdâdî ve Gulâmü'l-Hallâl gibi isimler, mezhebin erken dönem rivayet mirasını derleyip tasnif ederek hem fikhî meseleleri hem de usûl ilkelerini daha düzenli bir literatür içinde ortaya koymuşlardır. Bu durum, Hanbelî mezhebinin yalnızca rivayetlerin muhafaza edildiği bir gelenek olmadığını, aynı zamanda ilmî tenkit, tercih ve sistemleştirme süreçleri üzerinden gelişen dinamik bir hukuk düşüncesine sahip olduğunu göstermektedir.

Bu çalışma, Hanbelî mezhebinde hukukî düşüncenin ve usûl geleneğinin tarihsel inşa sürecini incelemeyi amaçlamaktadır. Bu çerçevede mezhebin ortaya çıkışından itibaren gelişim sürecinde etkili olan temel dönemler, bu dönemlerde öne çıkan müellifler ve kaleme alınan normatif literatür ele alınacaktır. Çalışmada özellikle mesâil, muhtasar ve usûl eserleri gibi mezhep literatürünün temel fikhî türleri üzerinden Hanbelî doktrininin nasıl şekillendiği ve sistematik bir yapıya kavuştuğu ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışma, bir yandan Ahmed b. Hanbel'in ilmî mirasının sonraki nesiller tarafından nasıl yorumlandığını ve aktarıldığını incelemekte ve diğer yandan mezhep içi rivayetlerin tasnifi, tercih edilmesi ve doktriner çerçeveye kavuşturulması sürecini analiz etmektedir. Bu çalışmanın sınırlıkları açısından, Hanbelî mezhebinin müellifleri ve eserlerinin sayıca oldukça fazla olduğu göz önünde bulundurulmalıdır. Dolayısıyla tüm müellifler ve eserler çalışmada ele alınmamıştır. Söz konusu seçimde, özellikle mezhebin meşhur simaları tercih edilmiştir. Eser seçiminde ise erişim sağlanabilen ve mukaddimesinde eserin ele alınış gerekçesi veya yöntemine dair bilgi veren kaynaklara öncelik verilmiştir. Bu yaklaşım, çalışmanın hem kaynak temelli hem de metodolojik olarak sınırlı bir çerçevede yürütüldüğünü göstermekte, mezhebin tüm literatürüne dair genellemeler yapılmasının önüne geçmektedir. Ayrıca, çalışma belirli dönemler ve müellifler üzerinden ilerlediği için Hanbelî fikhinin tüm tarihsel ve bölgesel çeşitliliğini kapsayacak genişlikte değildir. Bu nedenle elde edilen bulgular, seçilmiş örnekler üzerinden yorumlanmış sınırlı bir perspektifi yansıtmaktadır.

## 1. AHMED B. HANBEL VE MİHNE OLAYI

Hanbelî mezhebinin kurucusu olarak tanınan Ahmed b. Hanbel'in tam adı Ebû Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilâl ez-Zühli eş-Şeybânî el-Bağdâdî'dir. Ahmed b. Hanbel, 164/780 yılında Rebîülevvel ayında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir (Zehebî, 1993, s. 18/63). Ahmed b. Hanbel, esasen fıkıh ilminden çok, hadis rivayetiyle tanınmıştır. Henüz on altı yaşında iken, Bağdat'ın önde gelen âlimlerinden ders alarak hadis öğrenimine başlamıştır. Bu bağlamda ilk hocası Hüşeym b. Beşîr'dir. Hadis rivayeti amacıyla Ahmed b. Hanbel, çeşitli rihlelere çıkmıştır. Bunların ilki Kûfe olup, daha sonra Basra, Mekke, Medine, Yemen, Şam ve Cezire gibi merkezleri ziyaret etmiştir (İbnü'l-Cevzî, 1988, s. 26). Bu rihleler sırasında Ahmed b. Hanbel, farklı bölgelerdeki birçok tanınmış âlimden dersler almıştır. Bunlar arasında İsmail b. Uleyye, Yezîd b. Hârûn, Yahya el Kattân, Abdurrahman b. Mehdî, Ebû Dâvûd et-Tayâlisî, Veki b. el-Cerrâh, Süfyân b. Uyeyne, İmam Şafiî, İbrahim b. Sa'd, Abdurrezzak b. Hemmâm, Velid b. Müslim, Ali b. el-Ayyâş ve Kadî Ebû Yusuf gibi isimler öne çıkmaktadır (Bağdâdî, 2002, s. 6/90).

Ahmed b. Hanbel, yaşamı boyunca öğrencilerinin kendi derslerinde edindikleri bilgileri yazıya dökmelerini yasaklamıştır. Bunun temel nedeni, onun yazılı kayıtların, bir mesele üzerinde daha sonra fikir değiştirme ihtimalini sı-

nırlayabileceği düşüncesine sahip olmasıdır (İğde, 2014, s. 200). Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in pek çok eseri, vefatından sonra, özellikle oğulları ve önde gelen öğrencileri tarafından derlenmiş ve kaleme alınmıştır. Hayatı boyunca hadis rivayetleriyle meşgul olan Ahmed b. Hanbel, oğulları Abdullah ve Salih ile Hanbel b. İshâk'ın katkılarıyla, yaklaşık 30.000 hadis içeren ve "Müsned" adını verdiği eserini oluşturmuştur. Bu eserle ilgili olarak, Ahmed b. Hanbel'in şu şekilde bir ifade kullandığı rivayet edilmektedir: *"Eğer Müslümanlar, bir hadis hakkında ihtilaf ederlerse, bu kitaba baksınlar. Eğer bu eserde bulamazlarsa, bilsinler ki, bu söz konusu hadis hüccet değildir"* (İbnü'l-Cevzî, 1988, s. 262). Ahmed b. Hanbel 241/855 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir (Zehebî, 1993, s. 18/63).

Hanbelî mezhebinin oluşum ve gelişim sürecinde mihne olayı önemli bir rol oynamıştır. Nitekim, mihne kapsamında tartışılan "Halku'l-Kur'ân" meselesi üzerine kaleme alınan eserler, hem yazılı kaynaklarda hem de sözlü anlatımlarda sürekli gündeme getirilmiş ve böylece tartışma sürekli canlı tutulmuştur (Çetinkaya & Kubat, 2024, s. 189). Mihne olayı, Abbâsiler döneminde meydana gelmiş ve özellikle Me'mûn, Mu'tasım ve Vâsık dönemlerinde etkili olmuştur. O dönemde tartışmanın merkezinde, Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığına dair bir fikir yer alıyordu. Bu görüşü benimseyenler serbest bırakılırken, karşı çıkanlar ise hapsedilmiş ve çeşitli yaptırımlara maruz kalmıştır (Kaya, 2015, s. 8). Mihne olayı, başlangıçta Bağdat'ta ortaya çıkmış ve kısa sürede diğer coğrafyalara da yayılmıştır. Başta Mısır olmak üzere, Basra, Küfe, Şam ve Medine gibi önemli merkezlerde de etkileri gözlemlenmiştir (Yücesoy, 2005, s. 30/27). Mihne olayı, 218/833 yılında Halife Me'mûn döneminde başlamıştır. Me'mûn, Mu'tezile mezhebinin tezlerini benimseyerek, halkın bu inanç ilkelerine uygun hareket edip etmediklerini valilerine denetletmiştir. Bu uygulama sonucunda halk, söz konusu inanç doğrultusunda zorunlu bir kabul sürecine tabi tutulmuştur. Zira Me'mûn'a göre, Kur'ân'ın mahlûk olmadığını savunanlar kâfir olarak nitelendirilmekteydi (Sırma, 2017, s. 4/102-103). Ancak, başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere bazı âlimler bu fikri kabul etmemişlerdi. Bunun üzerine, halife Me'mun'un emriyle, kabul etmeyenler işkenceye maruz kalmışlar ve hapsedilmişlerdi (Kaya, 2015, s. 9). Bütün bu baskı ve işkencelere rağmen, Ahmed b. Hanbel kendi tutumundan ödün vermemiş ve Kur'ân'ın mahlûk olmadığı görüşünü sonuna kadar savunmuştur. Bu direniş, onun hayatında önemli bir dönüm noktası teşkil etmiştir. Zira mihne olayı, Hanbelî mezhebinin teşekkülünde ve kimliğinin oluşumunda merkezi bir rol oynamıştır.

Me'mûn ile başlayan mihne tartışması, halifenin kardeşi Mu'tasım döneminde devam etmiştir. Mu'tasım, mihne olayını daha kapsamlı ve zorlayıcı bir boyuta taşımıştır. Mu'tasım, Mu'tezile mezhebini devletin resmi mezhebi olarak ilan etmiş ve okullarda öğretilmesini zorunlu kılmıştır. Bu dönemde diğer mezheplerin varlığına tahammül göstermemesi ve ilmi derinliğinin

sınırlı oluşu, işkencelerin şiddetini artırmıştır. Bu süreçte en yoğun baskıya maruz kalan kişi, Ahmed b. Hanbel olmuştur (Sırma, 2017, s. 4/107). Halife Mu'tasım'ın vefatının ardından yerine oğlu Vâsık geçmiştir. Babası ve amcası gibi Vâsık da Kur'an'ın mahlûk olduğuna inanmış ve bu görüşü dayatmıştır. Bu nedenle, önceki dönemlerde olduğu gibi, karşı çıkanlar işkencelere maruz kalmaya devam etmiştir. Vâsık'ın vefatının ardından halifelik, kardeşi Mütevekkil'e geçmiştir (Sırma, 2017, s. 4/118). Halife Mütevekkil'in dönemiyle birlikte, uzun süredir devam eden mihne olayı farklı bir boyut kazanmıştır. Zira Mütevekkil, 232/846 yılında Kur'an'ın mahlûk olduğuna dair yapılan imtihanların sonlandırılmasını ve bu nedenle hapsedilmiş olan kişilerin serbest bırakılmasını emretmiştir. Böylece mihne süreci sona ermiş ve halife, ilgili tartışmaların yürütülmesini yasaklamıştır (Sırma, 2017, s. 4/120). Yaklaşık otuz ay boyunca hapsedilen ve işkence gören Ahmed b. Hanbel, nihayet özgürlüğüne kavuşmuş ve ilmî faaliyetlerine, ders vermeye devam etmiştir. Mihne süreci karşısındaki kararlı tutumu, onun şöhret kazanmasına yol açmış ve farklı coğrafyalardan öğrenciler, ders halkasına katılmaya başlamıştır. Bu sayede Ahmed b. Hanbel, hayattayken görüşlerini dinleyen, not alan ve aktaran öğrenci sayısının giderek artmasını sağlamıştır (Koca, 1997, s. 15/526).

## 2. HANBELÎ MEZHEBİNİN USÛL ANLAYIŞI

Hanbelî mezhebinin doğuşu, klasik anlamda sistematik bir fıkıh inşası yerine, rivayet odaklı bir normatif üretim anlayışı etrafında şekillenmiştir. Hanbelî mezhebi, rivayet merkezli yaklaşımı ve naslara sıkı bağlılığı ile karakterize edildiği bilinmektedir (Bostancı, 2025, s. 310). Bu bağlamda, Ahmed b. Hanbel'in hadis odaklı ilmî formasyonu, Hanbelî mezhebinin delil ve hüküm üretim anlayışını şekillendiren temel epistemolojik zemini oluşturmuştur. Ahmed b. Hanbel, yaşamı boyunca fetvalarının yazılmasını yasaklamış ve dolayısıyla fıkıh usûlü alanında doğrudan bir eser kaleme almamıştır. Vefatından sonra, oğulları ve öğrencileri tarafından derlenen ve onun görüşlerini içeren "Mesâil" adlı çalışmalar ortaya çıkmıştır. Bu eserlerde Hanbelî usûlüne dair önemli bilgiler yer almasına karşın, mezhebin sistematik usûl çalışmaları, esas olarak Ebu Ya'la el-Ferrâ tarafından geliştirilmiştir (Özmen, 2008, s. 203).

Ahmed b. Hanbel'in öğrencileri tarafından belirlenen usûl, beş temel üzerine inşa edilmiştir. Birinci temel, naslardır. Burada kastedilen, Kur'an ve sahih hadislerdir. Bir mesele naslarda açıkça ifade edilmişse, başka deliller dikkate alınmaz. İkinci temel, icma'ya muhalefet etmeyen sahabe fetvalarıdır. Üçüncü temel ise, sahabe arasında ihtilaf bulunması hâlinde, naslara en yakın görüşün tercih edilmesidir. Eğer tercihte bulunma imkânı yoksa, ihtilaflar zikredilir ve herhangi bir tercih yapılmaz. Bu yaklaşım, İshak b. İbrahim'den nakledilen bir rivayetle de desteklenmektedir. Dördüncü temel, mürsel ve zayıf hadislerdir. Buradaki "zayıf" terimi, hadisin batıl, münker veya râvisinin güvenilir olmadığı anlamına gelmez. Bununla birlikte bu tür hadisler itikadî konularda kullanılmaz ve Ahmed b. Hanbel bu konuda ihtiyatlı bir tutum sergiler. Beşinci ve

son temel ise, zaruret hâlinde kıyasın uygulanmasıdır. Kıyas yalnızca zorunlu durumlarda başvuru bir delil olarak kabul edilmiştir (İbn Kayyim, 1991, ss. 24-25).

Hanbelî mezhebinin usûl anlayışı yalnızca beş temel ile sınırlı değildir. Mezhep, icma'yı da hüccet kabul etmiştir. Ahmed b. Hanbel'e göre, sahabenin bir konuda icma etmesi durumunda, onların görüşlerine muhalefet etmek bidat sayılmaktadır. Hanbelîler, icma'nın hüccet oluşunu özellikle Nisa Suresi'nin 115. ayetine dayandırır. Bu ayetten hareketle, müminlerin sahabenin yolunu takip etmesi vacip kılınmıştır. Aksi hâlde Allah'ın cehelemi vaat ettiği belirtilmiştir (Ebû Ya'lâ, 1990, s. 4/1058-1064).

Ahmed b. Hanbel'in sıkça başvurduğu delillerden biri istishabdır. Bir diğer önemli delil ise istihsandır. Hanbelî mezhebi, Zümer Suresi'nin 17-18. ayetlerinden hareketle, istihsanın hüccet olduğunu kabul etmişlerdir. Ayrıca, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) bir hadisi olan "*Müslümanların güzel gördükleri, Allah katında da güzeldir*" (Hanbel, 2001, s. 6/84 (No. 3600)) ifadesi, istihsanın delil niteliğine sahip olduğu görüşünü güçlendirmiştir. Ahmed b. Hanbel'in çeşitli konularda "istihsan" terimini kullanması, bu yaklaşımın mezhep açısından ne denli önemli olduğunu göstermektedir (Ebû Ya'lâ, 1990, s. 5/1606-1607). Hanbelî mezhebinde ayrıca sedd-i zerâi'de önemli bir delil olarak kabul edilmektedir. Bu prensip, mezhebin klasik kaynaklarında ayrı bir başlık altında ele alınmış ve uygulamada hüccet niteliği taşımaktadır. Sedd-i zerâi, belirli bir hukuki sonuca ulaşmayı engelleyen yolların kapatılması anlamına gelmekte ve Hanbelî usûl literatüründe istisnalar ve ihtiyatlı yaklaşımlar çerçevesinde tartışılmıştır (İbn Kayyim, 1991, s. 3/108-126). Hanbelî mezhebinde şer'u men kablenâ delili ise tartışmalı bir konudur ve mezhep içerisinde ihtilafa yol açmıştır. Bazı Hanbelî âlimler, bu delili hüccet olarak kabul etmezken, özellikle İbn Kudâme, yalnızca Kur'an ve Sünnet'te açıkça yer alan hükümlerin bağlayıcı olduğunu savunmuştur. Bu yaklaşım, mezhebin literatüründe farklı yorumların ortaya çıkmasına neden olmuştur (İbn Kudâme, 2002, s. 1/457-464). Hanbelî mezhebinde bir diğer tartışmalı konu, Maslahat-ı Mürsele olmuştur. Genel olarak mezhep bu ilkeyi hüccet olarak kabul etmiş, ancak maslahatın akli selimeye uygun olması ve şer'i maksatlarla çelişmemesi gerektiğini vurgulamıştır. Bununla birlikte, bazı âlimler arasında farklı görüşler de mevcuttur. Özellikle Tûfi, maslahatın bazı durumlarda naslara üstün tutulabileceğini savunmuş ve böylece Hanbelî usûl anlayışında bu mesele tartışma konusu olmuştur (Köksal, 2001, s. 57).

Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini yazılı bir sistem hâline getirmemesi, mezhebin kurumsallaşma sürecini büyük ölçüde öğrencilerine bırakmıştır. Bu durum, Hanbelî mezhebinin ilk döneminde normların aktarımında rivayet merkezli, ancak doktriner açıdan dağınık bir yapı oluşmasına yol açmıştır. Takip eden asırlarda ise, bu rivayetlerin sınıflandırılması ve tercih edilmesi süreci, mezhep içi hukuk metodolojisinin sistematik olarak inşa edilmesine zemin

hazırlamıştır. Bu bağlamda, söz konusu süreç, gelişme dönemi ve günümüze kadar olan süreç olmak üzere iki ana başlık altında ele alınacaktır.

### 3. HANBELÎ MEZHEBİNDE FIKHÎ DOKTRİNİN SİSTEMLEŞMESİ VE KURUMSALLAŞMASI

İslam fikhî literatüründe, özellikle Hanbelî mezhebi geleneği bağlamında, fikhî metinlerin derlenmesi ve sistematik hâle getirilmesi, ilmî titizlik ve güvenilirlik açısından büyük önem taşımaktadır. Bu bağlamda, İshak b. Mensur el-Kevsec'in (ö. 251/866) derlediği "Mesâil Ahmed ve İshâk b. Râheveyh" isimli eseri, mezhebî doktrinlerin aktarılmasında hem metodolojik hem de epistemolojik bir model sunmaktadır. Eser, orijinal olarak İmam Ahmed'e yöneltilmiş soruların yanı sıra, İshak b. Râheveyh'ye iletilmiş ve Sufyan es-Sevri'nin görüşleriyle zenginleştirilmiş sorulardan oluşmaktadır. Böylece Hanbelî fikhînin temel meselelerini geniş bir perspektifte belgelemektedir. Söz konusu eser, Ahmed b. Hanbel'in otoritesine dayanan delil temelli yaklaşımı ve âlimlerin görüşlerine titizlikle bağlı kalınmasını ortaya koymaktadır. Aynı zamanda farklı kaynaklardan derlenen bilgilerin doğruluk ve güvenilirlik açısından titizlikle kontrol edilmesi gerektiğini göstermektedir. Eserin kapsamı, 3.600 civarında meseleyi içermesi ve çeşitli âlimlerin katkılarıyla zenginleşmesi bakımından önemlidir (Kevsec, 2002, s. 1/7-13).

Bununla beraber Hanbelî mezhebinin gelişme süreci, Bağdat'ı ele geçiren Şii Büveyhîler devri (334/945) ile Osmanlılar devrine (1341/1923) kadar geçen süreyi kapsamaktadır. Bu süreye, Bağdat Abbâsî Halifeliği'nin son iki yüzyılı, Memlûkler devri ve Osmanlılar devri de dahil olmaktadır. Bir önceki dönemde, Hanbelî mezhebinin temel kaynakları kaleme alınmıştı. Gelişme döneminde ise, bu temel kaynaklar esas alınarak çeşitli ilmi çalışmalar yapılmış ve mezhebin fikhî ve usûlî yöntemleri geliştirilmiştir. Bununla beraber söz konusu dönemde, farklı siyasî ve toplumsal etkenler nedeniyle, mezhebin istikrarı zaman zaman düşüşler yaşamış, zaman zaman da parlak dönemler geçirmiştir. Bu bağlamda, gelişme döneminin analizinde, söz konusu sürecin birkaç ayrı devreye ayrılması uygun olacaktır (Bu sınıflandırma için bkz. Koca, 1997, s. 15/527).

#### 3.1. Büveyhîler Döneminde (333/945 – 446/1055) Hanbelî Fikhînin Doktriner Konsolidasyonu

Büveyhîler, İran ve Irak'ta hüküm süren Deylem asıllı Şii bir hanedandır. Bu dönemde, Abbâsî hilafeti zayıflamıştı. Halifenin otoritesi ehemmiyetini kaybetmiş ve sonucunda Bağdat'ta bağımsızlık hareketleri ortaya çıkmıştı. Bunun neticesi ise, Halife'nin güç ve yetki kaybetmesine sebep olmuştu. Bu durumu fırsata çeviren Büveyhîler, 335/946 yılında, Bağdat'a ulaşarak, hilafeti Abbâsîlerden almışlardı (Akyol, 2018, ss. 119-121). Diğer taraftan, Şii Fatimîler, Kuzey Afrika, Mısır, Suriye ve Arabistan'ta hüküm sürmeye başlamışlardı. Şii Fatimîler'in aksine, Büveyhîler kendi fikirlerini insanlara zorla kabul ettirme-

miş ve Abbâsi hilafet sistemine entegre olmuşlardı. Başka bir ifadeyle bir uzlaşma ortaya çıkmıştı. Bunun en önemli sebebi ise, Bağdat'ın çoğunluğu Sünnî olmasından kaynaklanmaktaydı. Bu anlaşma sayesinde, Hanbelî mezhebine mensup âlimler teliflerine devam etmişlerdi. Özellikle bu dönemde, Hanbelîler ile Şiiiler arasında cereyan eden siyasi-itikadî tartışmalar ön plana çıkmıştı (Akyol, 2018, s. 122). Bu tartışmalar sonucunda, Hanbelîlik fikhî mezhep olmanın yanı sıra siyasî bir muhalefet görüşleri olan bir hareket olmuştu. Bu durum da mezhebin gelişimine katkıda bulunmuştu (Koca, 1997, s. 15/527).

Bu dönemde Hanbelî mezhebinin fıkıh ve usulünün gelişmesinde önemli yer alan alimlerden biri Gulâmü'l-Hallâl adıyla anılan Ebû Bekir Abdülaziz b. Cafer (ö. 363/974) olmuştur. 285/898 yılında doğan Gulâmü'l-Hallâl, birçok eser telif etmiştir. Bu eserlerden biri de "Ahkâmü'n-Nisâ an'îl İmam Ahmed b. Hanbel" isimli eserdir. Bu eser, Gulâmü'l-Hallâl "El-Câmi' li Ulûm İmam Ahmed" adlı eserinin belirli bir kısmı, özellikle kadınlara ilişkin hükümlerin aktarımı açısından dikkat çekicidir. Eserin günümüze ulaşan nüshaları eksik olmakla birlikte, araştırmacıların metnin doğruluğunu ve rivayet zincirlerinin güvenilirliğini titizlikle incelemesi, Hanbelî fikhinin metodolojik aktarımının anlaşılması bakımından önemli bir örnek teşkil etmektedir. Özellikle metin üzerinde yapılan ilmî çalışmalar, eksik ya da tahrif edilmiş kısımların tespiti, rivayetçilerin biyografik bilgileri ve metin varyantlarının karşılaştırılması gibi yöntemlerle, fikhî doktrinin sağlam temeller üzerine inşa edildiğini göstermektedir. Bu durum, Hanbelî mezhebi çerçevesinde fikhî hükümler ile ilmî titizlik arasındaki ilişkinin ne denli merkezi olduğunu ortaya koymakta ve mezhebî doktrinlerin akademik literatürde güvenilir bir biçimde sunulmasının gerekliliğini vurgulamaktadır (Hallâl, 2002, ss. 14-16).

Bu dönemde öne çıkan bir diğer isim ise Muhammed b. Ahmed el-Hâşimî'dir (ö. 428/1037). Hâşimî'nin kaleme aldığı "el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd" isimli eseri ise Hanbelî mezhebinde ilmî geleneğin yalnızca fikhî meselelerin nakliyle sınırlı kalmadığını, aynı zamanda inanç, amel ve ahlâk bütünlüğü içerisinde sistematik bir din tasavvurunun inşa edilmeye çalışıldığını göstermesi bakımından önemlidir. Nitekim ilgili eserin mukaddimesi, Hanbelî doktrinini pedagojik ve metodolojik karakterini açık biçimde yansıtmaktadır. Müellif, amacının zorunlu dinî esasları, kalbin itikadını, dilin ikrarını ve organların amelini kuşatan özlü bir çerçeve sunmak olarak belirlemekte ve böylece fikhî salt amelî hükümler bütünü olmaktan çıkarıp bütüncül bir din anlayışı içinde temellendirmektedir. Özellikle Ahmed b. Hanbel'in taklide karşı mesafeli yaklaşımına yapılan vurgu, Hanbelî geleneğin otoriteyi mutlaklaştıran bir mezhebî bağlılıktan ziyade, nas merkezli ve rivayet merkezli bir metodolojiye dayandığını ortaya koymaktadır. Metnin bölüm bölüm (bâb) sistematik bir tasnif vaadiyle kaleme alınması ise, Hanbelî fikhinin erken dönemden itibaren pedagojik düzen, kavramsal açıklık ve ilmî disiplin içerisinde aktarılmaya çalışıldığını göstermektedir. Bu yönüyle söz konusu mukaddime, mezhebin

doktriner çerçevesinin hem öğretim hem de kurumsallaşma sürecinde bilinçli bir sistemleştirmenin ürünü olduğunu ortaya koyan önemli bir örnek niteliğindedir (Hâşimî, 1998, ss. 2-3). Bu dönemde yine Hanebî mezhebinin oluşumunda önemli katkı sunanlardan bir diğeri isim ise İbn Hâmid el-Bağdâdî (ö. 403/1012) olmuştur. Gulâmü'l-Hallâl'in önde gelen öğrencilerden biri olan İbn Hâmid, 20 cilt hacminde, "Kitâbü'l-Câmi" adlı eseri telif etmiştir (Zehebî, 1985, s. 17/203). Bir diğeri ise "Tehzîbü'l-Ecvibe" adlı eser olup, müellif bu eserde, fıkıh bâblarını sistematik halde sunarak, meseleleri derlemiş, görüşleri deliller ile zikretmiştir. Ayrıca her bâb sonucunda, diğeri muhalif görüşlere de yer vererek, onlara reddiyeler yazmıştır. Birçok şerhlere kaynak olan bu eser, özellikle fıkıh alanında, Hanbelî mezhebinde önemli bir yere sahip olmuştur (İbn Hamid, 2004, ss. 115-124).

### 3.2. Bağdat Abbâsî Halifeliği'nin Son İki Yüzyılı (446/1055 – 647/1250)

Bu dönemde, Selçuklu Sultanları, Bağdat hilafetini Şii Büveyhilerden almıştı. Bağdat'ın ilk Selçuklu halifesi ise Tuğrul Bey olmuştur (Sırma, 2017, s. 4/249). Başta Mekke ve Medine olmak üzere, birçok yer Şii Fâtımîler'den kurtarılmıştı. Şii'lerden arınan Bağdat, Hanbelî mezhebinin gelişimi için ideal bir zemin olmuştu. Zira, Hanbelîler için altın çağ olarak kabul edilen bu dönemde, önemli simalar yer almıştı. Özellikle Bağdat ve Şam bölgelerinde faaliyet gösteren bu simalar, Hanbelî mezhebine önemli katkılarda bulunmuşlardı (Koca, 1997, s. 15/528).

Bu simalardan birisi, Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) olmuştur. Ebû Ya'lânın eserleri arasında "el-Mesâilü'l-Fıkhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn" adlı eseri yer almaktadır. Yaklaşık 1000 mesele ihtiva eden bu eser, Hanbelî mezhebinde doktrinin yalnızca nakledilmekle kalmayıp, aynı zamanda iç tenkit ve tasnif sürecine tabi tutulduğunu göstermesi bakımından metodolojik açıdan son derece dikkat çekicidir. Müellif, eserin amacını açık biçimde, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen ve rivayet bakımından farklılık arz eden meseleleri toplamak, açıklamak ve sahih olanı zayıf olandan ayırmak olarak belirlemektedir. Bu bağlamda özellikle üç metodolojik unsur öne çıkmaktadır: (i) farklı rivayetlerin tespiti ve mahallerinin belirlenmesi, (ii) her rivayetin sıhhat derecesinin tayini ve gerekçelendirilmesi, (iii) mezhep içi ihtilaf- ların sahiplerine nispet edilerek ilmî sorumluluk çerçevesinde sunulması yer almaktadır. Bu yaklaşım, mezhebin salt tek görüşlü bir yapı olmadığını, aksine rivayet, tercih ve tahkik mekanizmaları üzerinden işleyen dinamik bir doktriner yapı geliştirdiğini göstermektedir. Dolayısıyla bu eser, Hanbelî mezhebinde fikhî mirasın kurumsallaşma sürecinde, rivayet farklılıklarının sistematik biçimde tasnif edilmesi, ilmî ölçütlere göre değerlendirilmesi ve doktriner tercihin gerekçelendirilmesi pratiğinin yerleşmiş olduğunu göstermektedir. Bu durum, mezhebin zaman içinde oluşan çok katmanlı rivayet birikimini disiplinli bir metodoloji ile düzenleme çabasının açık bir tezahürü olarak değerlendirilebilir (Ebû Ya'lâ, 1985, s. 1/55). Ebû Ya'lânın bir diğeri ise "el-Udde fi

Usûlî'l-Fıkh” adlı eseridir. Bu eser, fıkıh usulü alanında yazılmıştır. Bu eserde müellif, karşı görüşleri eleştirmiş ve râcih olanı belirtmiştir. Ayrıca, meseleleri zikrederken, tekrardan kaçınmıştır (Ebû Ya’lâ, 1990, ss. 35-36).

Bu dönemde yaşayan ve Hanbelî mezhebine önemli katkılarda bulunan diğer bir isim ise el-Kelvezânî el-Bağdâdî (ö. 510/1116) olmuştur. Kelvezânî'nin meşhur eserleri arasında “el-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed” isimli eser yer almaktadır. Müellif eserini “*mezhebin temel meselelerini içeren bir muhtasar*” olarak tanımlaması, Hanbelî fıkıhında doktriner birikimin öğretim amacıyla özetlenip sistematik hale getirildiğini göstermektedir. Bu tür muhtasar eserler, özellikle mezhep içi eğitimin kurumsallaşmasında önemli bir rol oynamış; hem yeni başlayan öğrenciler için bir giriş metni hem de ileri seviyedeki talebeler için hatırlatıcı bir başvuru kaynağı işlevi görmüştür. Eserin tertibi de klasik fıkıh literatüründe yerleşmiş olan sistematığı takip etmektedir. Kitabın tahâret, ibadetler ve diğer fıkıh konularını belirli bir sıra içinde ele alması, İslam hukukunun tedvin sürecinde oluşan standart konu düzeninin Hanbelî literatürde de benimsendiğini göstermektedir. Bu durum, mezhepler arasında fikhî konuların tasnifinde büyük ölçüde ortak bir metodolojik çerçevenin bulunduğunu ortaya koymaktadır. Metinde dikkat çeken bir diğer husus, müellifin mezhep içi rivayet farklılıklarını aktarma biçimidir. Eserde bazen yalnızca “iki rivayetten biri” şeklinde genel bir ifade kullanılması, bazen meşhur rivayetlerin tercih edilmesi, bazen de zayıf rivayetlerin “قیل” veya “احتمل” gibi ifadelerle işaret edilmesi, Hanbelî fıkıhında rivayetlerin derecelendirilerek aktarılması geleneğinin sürdürüldüğünü göstermektedir. Ayrıca bazı yerlerde rivayetlerin tercih edilen yönünün belirtilmesi veya hangi âlim tarafından benimsendiğinin zikredilmesi, mezhep içi doktriner tercihin gerekçelendirilmesine yönelik bir ilmî hassasiyetin varlığına işaret etmektedir. Bunun yanında müellifin bazı meselelerde diğer mezheplerin görüşlerine de temas etmesi, Hanbelî fıkıh literatürünün yalnızca içe kapalı bir doktrin ürettiğiyle sınırlı olmadığını; aksine mezhepler arası ilmî tartışma ortamının da bu literatüre yansıdığını göstermektedir. Aynı şekilde, bazı meselelerde hadis veya kıyas gibi delillere işaret edilmesi, mezhep içi doktrinin yalnızca nakil düzeyinde aktarılmadığını, aynı zamanda istidlâl ve fikhî çıkarım süreçleriyle ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Sonuç olarak bu eser, Hanbelî mezhebinde fikhî bilginin tedvin edilmesi, rivayetlerin tasnif edilmesi ve mezhebin öğretim amacıyla sistematik biçimde sunulması sürecine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir (Kelvezânî, 2004, ss. 19-22). Bununla beraber Hanbelî mezhebinde mezhep doktrininin gelişim sürecinde Kelvezânî'nin bu eseri sadece rivayetleri nakleden pasif aktarıcı olmadığını ve aynı zamanda bu rivayetler arasında değerlendirme ve tercihte bulunan aktif fâkih olduğu görülmektedir. Nitekim müellif, görüşlerini aktarırken “عندي” (bana göre), “على الصحيح” (doğru olan görüşe göre), “في الأصح” (en sahih olan görüşe göre) veya “وهو” (bana göre en güçlü görüş budur) gibi ifadeler kullanması, onun

mezhep içindeki rivayetleri sadece nakletmekle yetinmediğini, aynı zamanda bunlar arasında ilmî bir değerlendirme yaparak tercih ortaya koyduğunu göstermektedir (Kelvezânî, 2004, s. 25). Bu değerlendirmeler sayesinde Hanbelî fakihlerinin mezhep doktrinini sistemleştirirken üstlendikleri ilmî rolün ve metodolojik yaklaşımın anlaşılması bakımından dikkate değer bir gösterge niteliğindedir.

Kelvezânî usûl alanında da kıymetli eserler vermiştir. Bunlardan biri “et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkh” adlı eserdir. Bu eseri, fıkıh usulü alanında, Ebû Ya’lânın “el-Udde fî Usûli’l-Fıkh” adlı eserinden sonra, Hanbelî mezhebinin ikinci ana kaynağı olarak kabul edilmektedir. Günümüze ulaşan Hanbelî usûl metinleri arasında ilk örnekler arasında yer alması, eserin mezhep içindeki konumunu daha da önemli kılmaktadır. Kelvezânî, bu eserinde Hanbelî mezhebine ait usûl kaidelerini sistematik bir şekilde ele alarak mezhebin usûlî çerçevesinin şekillenmesine önemli katkı sağlamıştır. Bu sebeple “et-Temhîd”, yalnızca kendi döneminde değil, sonraki Hanbelî usûl literatüründe de yoğun biçimde istifade edilen temel kaynaklardan biri hâline gelmiştir. Nitekim daha sonraki dönemlerde kaleme alınan birçok Hanbelî usûl eserinde Kelvezânî’nin görüşlerine atıfta bulunulduğu ve onun değerlendirmelerinin mezhep içi tartışmalarda referans kabul edildiği görülmektedir. Dolayısıyla söz konusu eserin Hanbelî mezhebinde usûl doktrininin sistemleşmesi sürecinde belirleyici bir rol oynadığını göstermektedir (Kelvezânî, 2004, ss. 15-16).

Hanbelî mezhebinde usûl düşüncesinin gelişiminde önemli katkıları bulunan âlimlerden biri de İbn Akîl (ö. 513/1119) olmuştur. Onun kaleme aldığı “el-Vâdih fî Usûli’l-Fıkh” isimli eser hem içeriği hem de metodolojik kurgusu bakımından Hanbelî usûl literatüründe dikkat çeken çalışmalardan biridir. Müellif eserini üç ana bölüm hâlinde tertip etmiştir. Birinci bölümde usûl-i fıkhın temel meseleleri ele alarak öncelikle fıkıh ve ilim kavramlarının mahiyeti açıklanmış, ardından Kur’an ve Sünnet gibi şer’î deliller ile bunların delâlet biçimleri incelenmiştir. Bunun yanında kavramsal açıklık sağlamak amacıyla çeşitli terimlerin tanımlarına, dilsel unsurlara ve usûl literatüründe sıkça kullanılan kavramlara yer verilmiştir. Ayrıca nesih meselesi ele alınmış ve bölüm müftî ile müsteftinin vasıflarının açıklanmasıyla tamamlanmıştır. Eserin ikinci bölümü ise usûlcülerin ve fakihlerin tartışma yöntemlerini konu edinen cedel (ilmü’l-cedel) bahsine ayrılmıştır. Müellif bu tercihini, usûl kaidelerini ortaya koyduktan sonra içtihat faaliyetinde önemli bir araç olan tartışma yöntemlerinin açıklanmasının gerekli olduğu düşüncesiyle temellendirmiştir. Böylece usûl kaideleri ile cedel yöntemini bir araya getirerek iki disiplinin kurallarını sistemli biçimde ortaya koymayı hedeflemiştir. Üçüncü bölümde ise mezhepler arasındaki ihtilafı meseleler ele alınmıştır. Emir ve nehiy konularından başlayarak lafızların delâleti, istisna, mücmel ve müfesser, muhkem ve müteşabih, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) fiilleri, nesih, haber, icmâ, kıyas ve ictihad gibi usûl meseleleri çerçevesinde ihtilafı görüşler incelenmiştir. “el-Vâdih fî Usû-

li'l-Fıkh" adlı eser, kapsamlı ve sistematik üslubu sayesinde Hanbelî usûl literatüründe temayüz etmiş ve meselelerin geniş biçimde ele alınması, farklı görüşlerin delilleriyle birlikte aktarılması ve bunların ilmî bir değerlendirmeye tabi tutulması bakımından dikkat çekmiştir (İbn Akıl, 1999, s. Mukaddime/31-32).

Bu dönemde yaşayan ve Hanbelî fıkıh literatürünün en önemli temsilcilerinden biri olan Muvaffakuddîn İbn Kudâme (ö. 620/1223) olmuştur. Birçok eser veren İbn Kudâme'nin en meşhur eseri ise "el-Muğnî" olmuştur. Bu eserde, ilmin ve özellikle fıkıh ilminin İslam toplumundaki merkezi konumuna dikkat çekmektedir. Müellif dinî ilimlerin korunmasının ve doğru şekilde aktarılmasının ümmetin sürekliliği açısından temel bir rol oynadığını vurgular. Bu bağlamda Kur'ân'da yer alan "dinde derinleşmek" (tefakkuh) emrini hatırlatarak, âlimlerin toplum için üstlendikleri rehberlik görevini öne çıkarır. Ona göre ümmet içinde her dönemde hak üzere bulunan bir âlimler topluluğunun varlığı, dinî bilginin korunmasının en önemli teminatıdır. Bu düşünce çerçevesinde geçmiş âlimlerin mirasına bağlı kalmanın önemine işaret eden müellif, İslam fikhının oluşumunda öncü rol oynayan büyük imamların görüşlerinin hukukî hükümlerin anlaşılması ve uygulanmasında belirleyici olduğunu ifade eder. İbn Kudâme, bu bağlamda özellikle Ahmed b. Hanbel'in ilmî ve ahlâkî şahsiyetine dikkat çekerek onun sünnete bağlılığı, zühdü ve ilmî otoritesi sebebiyle Hanbelî mezhebinin temel referans noktalarından biri olduğunu belirtir. Müellifin amacı, bu mezhebin fikhî görüşlerini açıklamak ve meseleleri sistemli bir biçimde ortaya koymaktır. Bu doğrultuda eserini, Hanbelî fikhının erken dönem metinlerinden biri olan Hırakî'nin (ö. 334/946) "el-Muhtasar" üzerine bir şerh olarak kaleme aldığını ifade eder. Müellif, meseleleri ele alırken önce metindeki hükmü açıklamayı, ardından ilgili meselelerle bağlantılı diğer fikhî tartışmaları zikretmeyi ve farklı görüşlere işaret ederek tercih edilen görüşü delilleriyle ortaya koymayı amaçladığını belirtir. Ayrıca mümkün olduğu ölçüde hadis rivayetlerini güvenilir kaynaklara isnad ederek nakletmeyi ve böylece rivayetlerin sahih olup olmadığını ayırt etmeyi hedeflediğini ifade eder. Bu yönüyle "el-Muğnî", yalnızca Hanbelî mezhebinin görüşlerini aktaran bir eser olmanın ötesinde, farklı mezheplerin görüşlerini karşılaştırmalı biçimde ele alan kapsamlı bir fıkıh çalışması niteliği taşımaktadır. Müellifin mukaddimede ortaya koyduğu yöntem, mezhepler arası ihtilafları ilmî bir çerçevede değerlendirmeyi, delillerin gücünü tartışmayı ve tercih edilen görüşü ortaya koymayı hedefleyen sistematik bir fıkıh anlayışını yansıtmaktadır. Bu özellikleri sayesinde eser, Hanbelî mezhebinde doktrinin sistematik biçimde sunulduğu en önemli kaynaklardan biri olarak kabul edilmiştir (İbn Kudâme, 1997, s. 1/3-10). İbn Kudâme'nin bir diğer eseri ise "Umdetü'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed" adlı eserdir. Bu eserde İbn Kudâme, Hanbelî mezhebinin fikhî meselelerine yer vermektedir. Racîh görüşleri kısa ve öz bir şekilde ifade etmektedir. Bu yöntemin amacı, meselelerin kolay anlaşılması ve ilim talebelerinin daha kolay hıfz edebilmesi için olduğu aktarılır (İbn Kudâme, 2003, s. 5).

### 3.3. Memlûkler Döneminde (647/1250 – 921/1516) Hanbelî Mezhebinde Fetva Kurumunun Gelişimi ve Usûl Literatürü

Moğol istilası sonucunda, Bağdat ağır yaralar almıştı. Ancak Memlûkler devrinde, Moğolların harekâtı son bulmuş ve Bağdat özgürlüğüne kavuşmuştu. Ancak, binlerce âlime ve özellikle Hanbelî mezhebin doğuşuna ve gelişimine öncülük eden Bağdat harap olmuştu. Hanbelî mezhebi, istiladan sonra, Mısır ve Suriye’de yeni bir hareketlilik göstermişlerdi. Bu zamana kadar bir kâdılkudâtlık sistemi bulunurken, Memlûkler döneminde dört kâdılkudâtlık sistemine geçilmişti. Bu sistem, her kesimin kendi mezhebine başvurma imkanını sağlamıştı. Dolayısıyla Memlûkler, her türlü krizlere ve savaşlara karşı direnmiş ve ilim adına önemli bir konuma sahip olmuşlardı. Bu bakımdan İslam dünyasının ilim merkezi olmuştur. Bununla beraber de Hanbelî mezhebi tekrar canlanmıştı. Ayrıca, bu ilim canlılığı sadece fıkıh ve hadis gibi ilimler ile sınırlı kalmamıştır. Kelâm, felsefe ve mantık gibi aklı ilimlere de ev sahipliği yapmıştır. Dolayısıyla bu dönemde, fakih, muhaddis ve tarihçinin yanı sıra, metafizikçiler ve mantıkçılar da yer almıştır. Memlûkler döneminde, ilmin merkezi Kahire ve Şam olmuştur. Ayrıca, resmî kurumlara ilim adamlarının atanması sonucunda, çok sayıda ulema görev ve unvan sahibi olmuşlardır (Başoğlu, 2020, ss. 232-236). Bu istihdam da mezheplerin ve ilmin gelişimine katkıda bulunmuştur.

Bu dönemde, Hanbelî âlimlerden birisi olan Ahmed b. Hammâd (ö. 690/1291) yer almaktadır. Hanbelî fıkında fetva ve müftü kavramları, yalnızca hukuki hüküm aktarmaktan ibaret olmayıp, aynı zamanda Allah adına karar verme sorumluluğunu taşıyan bir makam olarak anlaşılmıştır. Bu nedenle, klasik Hanbelî âlimleri, müftü ve müstefî ile fetva sürecinin kurallarını sistematik biçimde ele alan eserler telif etmişlerdir. Bu bağlamda, Ahmed b. Hammâd’ın “Sifetü’l-Fetvâ ve’l-Müftî ve’l-Müstefî” isimli çalışması öne çıkmaktadır. Bu eser, müftü ve müstefî ile fetva sürecine ilişkin bütün meseleleri kapsamlı bir şekilde sıralamakta, müftünün ve müridin şartlarını, adabını ve sorumluluklarını detaylandırmaktadır. Hammâd, müftünün hangi ifadeleri kullanması gerektiğini, rivayetlerin doğruluğunu ve metinlerin ihmal edilmesinin hukuki sonucu üzerindeki etkilerini açıklayarak, Hanbelî geleneğinde fetvanın ciddi sorumluluk ve yüksek statüye sahip bir uygulama olduğunu göstermektedir. Eser, müftüye düşen görevleri metodik bir şekilde ortaya koyması bakımından, Hanbelî doktrininin sistematikleşme ve disiplinleşme sürecine önemli bir katkı sunmaktadır. Mezhepte fetva makamına erişebilecek kişilerin sayısının sınırlı olmasının, bu yüksek sorumluluk anlayışından kaynaklandığı görülmektedir (Hammâd, 2015, ss. 5-6). Hammâd, eserini telif etme gerekçesini, dönemin ilim ortamındaki eksiklikler ve öğrencilerin öğrenme eğilimleri çerçevesinde açıklar. Ona göre, ilmî gayretlerin azlığı ve bilgi talebinin sınırlılığı, cahillerin çoğunluğu ve öğrencilerin kısa ve pratik yollar arayışı, mevcut klasik eserlerin yeterince kapsamlı veya erişilebilir olmamasına yol açmıştır. Ham-

mâd, bu durumu göz önünde bulundurarak, farklı kaynaklardan bir derleme yapmayı hedeflemiştir. Eser hem Hanbelî fıkhnın temel meselelerini hem de müftü ve fetva ile ilgili hukuki prensipleri özetlemekte; öğrenciyi en kısa yoldan en sağlam bilgiye ulaştırmayı, aynı zamanda yüksek mevkiiler ve büyük sevap beklentisiyle ilme yönlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu yaklaşım, Hanbelî geleneğinde bilgiyi derleme, sistematikleştirme ve öğrenciyi erişilebilir hâle getirme eğiliminin erken bir örneğini teşkil eder (Hammâd, 2015, ss. 49-50).

Bu dönemde yaşayan ve Hanbelî mezhebine önemli katkılarda bulunan bir diğer isim ise Takıyyüddin İbn Teymiyye (ö. 728/1328) olmuştur. Şeyhü'l-İslam olarak da anılan İbn Teymiyye, dönemin çeşitli dinî ve siyasî tartışmalar içine girmesi sonucunda Kahire'de bulunan kalelere hapsedilmiştir. Bu tartışmalar doğrultusunda, özellikle akaid alanında eserler vermiştir. Zira, kendisine göre, dönemin insanları, fûru'dan ziyade, itikadî bilgilere daha fazla ihtiyaç duymaktaydı. Akaid ilminin yanı sıra, Fıkıh alanında da eserler telif etmiştir. Bunların birisi “Şerhu'l-Umde fi'l-Fıkıh” adlı eseridir. Bu eser, İbn Kudâm'e'nin, “Umde” adlı eserinin üzerine yazılmış bir şerhtir. İbn Teymiyye, eserinin mukaddimesinde bu şerhi kaleme alma gerekçesini, bazı talebelerin ısrarlı talebi ve söz konusu metnin meselelerini açıklama ihtiyacıyla açıklar. Buna göre amaç, metindeki fikhî meseleleri izah etmek, delillerini anlaşılır hâle getirmek, ilgili kaideleri ortaya koymak ve metnin hedeflediği ilmî gayeyi tamamlamaktır. Müellif ayrıca eserini kaleme alırken ne aşırı kısa ne de gereksiz derecede uzun bir üslup benimsemeyi tercih ettiğini belirtir. Bu yaklaşım, Hanbelî fıkıh literatüründe temel metinlerin pedagojik amaçlarla şerh edilmesi geleneğinin tipik bir örneğini teşkil eder. Böylece kısa ve ezberlenebilir metinler aracılığıyla mezhebin temel hükümleri muhafaza edilirken, şerhler vasıtasıyla bu hükümler delilleri ve usulî temelleriyle birlikte sistematik biçimde açıklanmıştır. Bu durum, mezhebin ilmî birikiminin yalnızca nakil yoluyla değil, aynı zamanda açıklama, sistemleştirme ve öğretim süreçleri aracılığıyla kurumsallaştığını göstermektedir (İbn Teymiyye, 2019b, s. 1/3).

İbn Teymiyye ayrıca devletler hukuku alanında “es-Siyâsetü's-Şeriyye fi Islâhi'r-Râi ve'r-Raiyye” adlı eseri de telif etmiştir. Hanbelî düşüncesinde siyâsî otoritenin meşruiyeti ve işleyişi büyük ölçüde Kur'an ve sünnetten hareketle geliştirilen normatif ilkelere dayandırılmıştır. Nitekim bu eserde özellikle Nisâ sûresinin 58-59. ayetleri merkezi bir referans noktası olarak kabul edilmiştir. Bu ayetlerde yöneticilere emanetleri ehline vermeleri ve insanlar arasında hüküm verirken adaletle davranmaları emredilirken, müminlere de Allah'a, Resûle ve meşru otoriteye itaat etmeleri tavsiye edilmektedir. Ancak bu itaat mutlak olmayıp, Allah'a isyan içeren emirlerde geçerliliğini yitirmektedir. Bu yaklaşım, İslam hukukunda siyasal düzenin iki temel ilke üzerine kurulduğunu göstermektedir: yöneticiler açısından emanetin ehline verilmesi ve adaletle hükmetme sorumluluğu, yönetilenler açısından ise meşru otoriteye itaat ve kamu düzeninin korunması yükümlülüğü. Klasik fakihler bu çerçeveyi “siyâ-

set-i âdile” veya “velâyet-i sâliha” olarak nitelendirmiş ve adil yönetimin bu iki ilkenin birlikte gerçekleşmesiyle mümkün olacağını vurgulamışlardır. Böylece Hanbelî geleneğinde siyasal otoritenin sınırları ve sorumlulukları normatif bir zemine oturtulmuş, kamu otoritesi ile toplum arasındaki ilişki karşılıklı hak ve yükümlülükler çerçevesinde ele alınmıştır (İbn Teymiyye, 2019a, ss. 4-5).

Hanbelî mezhebine katkıda bulunan bir diğer âlim ise İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) olmuştur. Takıyyüddin İbn Teymiyye'nin öğrencilerinden biri olan İbn Kayyim el-Cevziyye, farklı alanlarda eserler vermiş ve hocası İbn Teymiyye'nin izinden giderek, onun fikrini ve itikadını bir sonraki nesillere aktarmıştır. İbn Kayyim'in en önemli eserlerinden biri hiç şüphesiz usûl alanında yazmış olduğu “İlâmü'l-Muvakki'in an Rabbi'l-Âlemîn” isimli eser olmuştur. Müellif, ilmin kaynağını vahiy, nübüvvet ve sahabe nesli üzerinden temellendirerek bilgi aktarımının meşruiyetini silsilevi bir şekilde açıklamaktadır. Metinde özellikle ilmin “nâfi ilim” ve “sâlih amel” birlikteliği içinde ele alınması, Hanbelî düşüncesinde bilginin yalnızca teorik bir birikim değil aynı zamanda amelî sonuçlar doğuran normatif bir rehber olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu bağlamda sahabe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerin ilim aktarımındaki merkezi rolüne yapılan vurgu, Hanbelî fikhî doktrin oluşumunda nakil zinciri, otorite ve metodolojik süreklilik kavramlarının önemini ortaya koymaktadır. Böylece müellif, hukuki bilgi üretimini bireysel yorumdan ziyade erken dönem otorite zincirine dayanan bir gelenek içinde konumlandırarak, Hanbelî düşüncesinin tarihsel sürekliliğine işaret etmektedir (İbn Kayyim, 1991, s. 1/4-7).

İbn Kayyim'in bir diğer eseri “Tuhfetü'l-Mevdûd bi-Ahkâmi'l-Mevlûd” isimli çalışmasıdır. Bu eserde müellif, yeni doğan çocuğa ilişkin hükümleri doğumdan itibaren hayatının erken safhaları boyunca sistematik bir şekilde ele almayı hedeflediğini ifade etmektedir. Bu çerçevede akıka, isim koyma, saçın tıraş edilmesi, sünnet, çocuğun idrarının hükmü, kulak delinmesi ve çocuk terbiyesi gibi konuların yanı sıra insanın nutfe aşamasından ahiret hayatına kadar uzanan süreçteki çeşitli aşamalarına da temas edildiğini belirtmektedir. Bu yaklaşım, klasik fıkıh literatüründe sıkça görülen konu merkezli tedvin geleneğinin bir yansımasıdır. Fıkıh mezheplerinin erken dönemlerinde hükümler genellikle dağınık rivayetler ve meseleler halinde bulunurken, sonraki dönemlerde fakihler belirli konuları müstakil eserler halinde ele alarak hem meseleleri sistematikleştirmiş hem de literatürü zenginleştirmiştir. Bu bağlamda söz konusu eser, çocukla ilgili fikhî meseleleri farklı kaynaklardan derleyerek bütüncül bir yapı içerisinde sunmayı amaçlamaktadır. Bununla beraber bu eserin yalnızca fikhî hükümlerle sınırlı kalmadığı, tefsirden çıkarılan ince yorumlar, ihtiyaç duyulan hadisler ve bu hadislerin illetleri ile farklı rivayetler arasındaki uzlaştırma çabalarına da yer verdiği ifade edilmektedir. Bu durum, Hanbelî mezhebinde fikhın yalnızca normatif hükümlerden ibaret görülmediğini; aksine hadis, tefsir ve hikmet literatürüyle iç içe gelişen çok katmanlı

bir ilmî faaliyet olarak ele alındığını göstermektedir. Dolayısıyla bu tür eserler, mezhebin yalnızca temel fıkıh metinleri üzerinden değil, aynı zamanda belirli meseleleri derinlemesine inceleyen tematik risaleler aracılığıyla da geliştiğini ortaya koymaktadır. Nitekim müellifin eseri “*okuyan için zevkli, inceleyen için hayranlık uyandırıcı ve hem dünya hem ahiret hayatına yönelik faydalar içeren bir çalışma*” olarak nitelemesi, fikhî bilginin sadece teorik bir disiplin değil aynı zamanda pratik hayatı düzenleyen bir rehber olarak görüldüğünü göstermektedir. Bu bakımdan eser, Hanbelî fikhinin klasik döneminde ortaya çıkan konu temelli fıkıh literatürünün önemli örneklerinden biri olarak değerlendirilebilir. Mezhep içinde dağınık halde bulunan meselelerin sistematik bir çerçevede toplanması, hem talebelerin meseleleri daha kolay kavramasını sağlamış hem de mezhebin doktriner bütünlüğünün güçlenmesine katkıda bulunmuştur (İbn Kayyim, 2019, ss. 6-7).

### 3.4. Osmanlılar Devri (921/1516 – 1341/1923)

Osmanlı devletinin kurulmasıyla, Hanefî mezhebi hakim olmaya başlamıştı. Ancak, daha önce Mısır, Suriye ve Filistin’de etkili olan Hanbelî mezhebi, faaliyetlerine ve eğitimlere ara vermemişlerdi. Bilakis birçok âlim yetişmişti (Koca, 1997, s. 15/531).

Bu dönemde yaşayan Hanbelî âlimlerden birisi Mansûr el-Buhûtî (ö. 1051/1641) olmuştur. Birçok eser telif eden Buhûtî, Hanbelî fikhına önemli katkılar sunmuştur. Bu eserlerden biri “*Keşşâfü’l-Kınâ*” adlı eserdir. Bu eser, Hanbelî mezhebinde fikhî bilginin tedvin ve sistematizasyon sürecinin önemli bir aşamasını temsil eden şerh literatürünün işlevini açık biçimde ortaya koymaktadır. Nitekim Buhûtî, Mûsâ el-Haccâvî’nin (ö. 968/1560) “*el-İknâ*” isimli eserin ilmi değerini vurgulamakta ve bu eserin gerek öğretim gerekse fetva pratiğinde önemli bir yere sahip olduğunu belirtmektedir. Müellifin ifadesine göre söz konusu eser “*güzel tesir bırakan ve büyük fayda sağlayan*” bir metin olup, kendi alanında benzeri yazılmamış bir çalışma niteliğindedir. Ancak bu değerine rağmen, metnin içerdiği yoğun ve özlü ifadelerin açıklanmasına ihtiyaç duyulduğu düşüncesi, şerh yazımını gerekli kılmıştır. Bu bağlamda Buhûtî, şerhini kaleme alma gerekçesini, metindeki kapalı ifadeleri açıklamak, örtülü kalan meseleleri ortaya çıkarmak ve fikhî hükümleri daha anlaşılır hale getirmek şeklinde ifade etmektedir. Öte yandan müellifin, bazı meselelerde farklı görüşleri zikrederek hangi görüşün mezhep içinde kabul edildiğini belirtmeye çalışması, Hanbelî mezhebinde doktriner tercihlerin nasıl belirginleştiğini de ortaya koymaktadır. Böylece şerh literatürü yalnızca açıklayıcı bir işlev görmekte; aynı zamanda mezhep içindeki görüşler arasından tercih edilen görüşlerin tespit edilmesine de katkıda bulunmaktadır. Sonuç olarak bu eser, Hanbelî mezhebinde fikhî bilginin üretim ve aktarım sürecinin muhtasar metinler, şerhler ve haşiyelerden oluşan katmanlı bir literatür yapısı içerisinde geliştiğini göstermektedir. Bu yapı, mezhebin doktriner bütünlüğünü korurken aynı zamanda farklı fakihlerin katkılarıyla sürekli olarak genişleyen dinamik bir ilmî

geleneğin oluşmasına imkân sağlamıştır (Buhûtî, 2008, s. 1/1-2).

Buhûtî'nin bir önemli eseri "Umdetü't-Tâlib li-Neyli'l-Meârib" isimli eserdir. Hanbelî mezhebinin klasik dönemden sonraki gelişim sürecinde, mezhep doktrininin sistematik biçimde aktarılmasında muhtasar metinlerin önemli bir rol oynadığı görülmektedir. Bu bağlamda "Umdetü't-Tâlib li-Neyli'l-Meârib", mezhebin geç dönem fakihlerinden Buhûtî tarafından kaleme alınmış kısa fakat yoğun içerikli bir fıkıh metni olarak dikkat çekmektedir. Hanbelî literatüründe "mezhebin şeyhi" ve "son büyük muhakkiklerinden biri" olarak nitelenen el-Buhûtî'nin bu eseri, onun uzun ilmî tecrübesinin ve mezhep içinde yaptığı tahkik faaliyetlerinin bir özeti niteliğindedir. Nitekim müellifin bu eseri hayatının son döneminde kaleme aldığı ve telifi ile vefatı arasında yaklaşık yedi aylık bir süre bulunduğu belirtilmektedir. Bu durum, eserin müellifin ilmî birikiminin nihai bir özeti olarak görülmesine yol açmıştır. Dolayısıyla bu eser, bu şerh faaliyetlerinden sonra kaleme alınmış olup müellifin mezhep içerisindeki uzun tahkik ve öğretim tecrübesinin süzülmuş bir özeti olarak değerlendirilebilir. Hanbelî mezhebinde muhtasar metinler yalnızca doktriner bilgiyi özetlemek amacıyla değil, aynı zamanda eğitim sürecinde kullanılmak üzere hazırlanmıştır. Bu yönüyle söz konusu eser özellikle mezhep eğitiminde başlangıç seviyesindeki öğrenciler için tasarlanmış bir metin olarak kabul edilmiştir. Nitekim Hanbelî eğitim geleneğinde öğrencilerin ilk aşamada kısa ve sistematik muhtasar metinlerle mezhep doktrininin öğrenmeleri, daha sonra ise bu metinler üzerine yazılmış şerh ve haşiyeler aracılığıyla ayrıntılı tartışmalara yönelmeleri yaygın bir pedagojik yöntem olduğu aktarılmaktadır (Buhûtî, 2010, ss. 13-14). Dolayısıyla Buhûtî, mezhebin geç döneminde Hanbelî fıkhının en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilmektedir. Nitekim onun yalnızca bir müellif değil, aynı zamanda mezhep literatürünün temel eserlerini açıklayan ve sistemleştiren bir fakih olduğu aktarılmaktadır. Kaleme aldığı çeşitli eserler sayesinde onun mezhep içerisindeki doktriner otoriteye sahip olduğunu göstermektedir (Buhûtî, 2010, s. 7).

Bu dönemde yaşayan ve Hanbelî literatürüne önemli katkı sağlayan bir diğer isim Muhammed b. Abdilvehhâb (ö. 1206/1792) olmuştur. Muhammed b. Abdilvehhâb özellikle akaid alanında birçok eser telif etmiştir. Bununla beraber bazı eserleri fıkıh ile bağlantılıdır. Bunlardan biri "Mensekü'l-Hac" isimli eserdir. Bu eser, hac ibadetinin ritüellerini ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) haccından çıkarılacak dersleri sade ve anlaşılır bir dille açıklayan kısa bir risaledir. Metnin önemi üç ana hususta öne çıkar. Birincisi müellifin otoritesi ve dönemidir. Eser, Muhammed b. Abdilvehhâb'ın ilmî olgunluk döneminde kaleme alınmış olup, özellikle ibadetlerin uygulanış biçimleri ve pedagojik anlatımı açısından yola çıkarak kısa ve öz bilgiler sunar. İkinci husus ise metnin tasnif ve tahkik yöntemidir. Metin, 10 sayfa ve her sayfada 17 satır olacak şekilde yazılmış tek nüsha bir el yazması üzerinden tahkik edilmiştir. Eksik veya belirsiz ifadeler nadiren eklenmiş ve dipnotlarla açıklanmıştır. Ayetler ve hadisler

için orta dereceli bir tahkik yapılmış, hadislerin zayıf olanları da açıklanmış ve fikhî meseleler ilgili Hanbelî mezhep kaynaklarına atıf yapılarak tahkik edilmiştir. Son olarak pedagojik ve akademik işlevdir. Metin, hac ibadetini öğrenmek isteyen talebeler için kısa, sade ve sistematik bir rehber niteliğindedir. Metne başlık ekleme, kelimelerin açıklamaları ve konu dizini hazırlama gibi çalışmalar, okuyucunun konuları kolayca takip etmesini ve metni bir eğitim aracı olarak kullanmasını sağlamaktadır (Abdilvehhâb, 2002, ss. 4-8). Bu yönüyle çalışma, klasik hac risalelerinin modern tahkik ve yayına hazırlık süreçlerinde izlenmesi gereken metodolojiyi örneklemektedir.

#### 4. HANBELÎ MEZHEBİNİN MODERN DÖNEMİ

Bu dönemde yaşanan en önemli gelişmelerden birisi ise, Osmanlı devletinin yıkılmasıdır. Zira, İslam dünyasında yaşanan bu kayıp ile, Suûdî Arabistan Krallığı kurulmuş ve ülkenin resmi mezhebi Hanbelîlik olarak ilan edilmişti. Bu gelişme, Hanbelî mezhebi için bir dönüm noktası olmuştu. Ancak bu bölgede, İbn Teymiyye ile Muhammed b. Abdilvehhâb'ın görüşleri esas alınmış ve bu minvalde, aynı düşünceye sahip yeni simalar zühûr etmiştir (Koca, 1997, s. 15/532).

Bu simalardan birisi el-Useymîn (ö. 1421/2001) olmuştur. Özellikle tefsir alanında birçok eser telif eden Useymîn fıkıh alanında “eş-Şerhu'l-Mümüti alâ Zâdî'l-Müstağni” isimli eser kaleme almıştır. Bu eser, Mûsâ el-Haccâvî'nin “el-İknâ” adlı eserin ihtisarı olarak kaleme alınmış olup az lafızla çok anlam ifade eden bir metin olarak tanımlanmaktadır. Mukaddimedede özellikle vurgulanan husus, eserin Hanbelî mezhebinde tercih edilen tek görüşü esas alacak şekilde düzenlenmiş olmasıdır. Bu yönüyle metin, mezhep içindeki görüşler arasından tercih edilen hükmü öne çıkararak Hanbelî fıkının yerleşik doktrinini sistemli ve özlü bir biçimde sunmayı amaçlamaktadır. Müellifin ifadesine göre kitap, müteahhir dönem Hanbelî âlimleri arasında meşhur kabul edilen görüşlerden büyük ölçüde ayrılmamış, yalnızca sınırlı bazı durumlarda farklı tercihlere yer verilmiştir. Bu yaklaşım, mezhebin yerleşik görüşlerini derli toplu bir şekilde aktaran öğretici bir metin ortaya koyma amacını yansıtmaktadır. Ayrıca bu eserin özellikle Hanbelî mezhebinde eğitim sürecinde önemli bir yer edindiği de belirtilmektedir. Nitekim metnin kısa ve yoğun yapısı sebebiyle mezhep öğrencileri arasında yaygın biçimde ezberlendiği ifade edilmekte, bu durum metnin öğretim amacıyla kullanılan temel metinlerden biri hâline geldiğini göstermektedir. Bu çerçevede eser yalnızca bir fıkıh metni olarak değil, aynı zamanda Hanbelî fıkının öğretiminde kullanılan bir temel metin olarak işlev görmüştür. Eserde izlenen yöntem, lafızların açıklanması, anlamlarının ortaya konulması ve mezhep içinde tercih edilen görüşün delili veya gerekçesiyle birlikte zikredilmesi esas alınmıştır. Bu yöntem, metnin yalnızca nakledilen hükümlerden ibaret bırakılmayıp onların gerekçeleriyle birlikte ele alınmasını hedefleyen bir öğretim yaklaşımını yansıtmaktadır (Useymîn, 2008, ss. 5-6).

Bu dönemde yaşayan ve çeşitli katkılar sunan bir diğer isim ise Salih b. Fevzan olmuştur. Hanbelî fıkıh alanında katkı sağlayan eserlerinden biri “el Mulahas el-Fikhî” isimli eserdir. Müellif, eserin temel amacının fikhî meseleleri Kur’ân ve Sünnet’ten getirilen delillerle birlikte özetlemek olduğunu açıkça ifade etmekte olup bu yönüyle eser, yalnızca mezhep içi hükümlerin nakliyle yetinmeyip bu hükümlerin dayandığı nasları da zikretmeye yönelik bir yöntem takip etmektedir. Ayrıca eserin ilk olarak radyo programlarında ders halkaları şeklinde sunulmuş olması, müellifin fikhî meseleleri anlaşılır ve düzenli bir biçimde aktarma amacıyla metni yeniden gözden geçirip tertip ettiğini göstermektedir. Bu eserde özellikle dikkat çeken bir diğer husus, müellifin çalışmasını Hanbelî mezhebinin önemli metinlerinden olan “Şerhü’z-Zâd” ve bu eserin haşiyesi niteliğindeki Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım’a ait çalışmadan ihtisar ettiğini açıkça belirtmesidir. Bu durum, eserin mezhep içinde otorite kabul edilen temel metinlere dayanarak hazırlanmış bir özet mahiyetinde olduğunu ortaya koymaktadır. Bunun yanında müellifin, uygun gördüğü yerlerde kendi bazı eleştirilerini eklediğini ifade etmesi, metnin yalnızca nakil mahiyetinde kalmayıp yer yer açıklayıcı yönlendirmeler de içerdiğini göstermektedir. Bu çerçevede eserin Hanbelî fıkıh literatüründeki temel metinleri esas alarak onları özetleyen, delilleriyle birlikte sunan ve belirli açıklamalarla destekleyen bir yöntem takip ettiğini ortaya koymaktadır. Bu yönüyle çalışma, mezhep içi fikhî birikimin derli toplu biçimde aktarılmasına katkı sağlayan bir telif niteliği taşımaktadır (Fevzan, 2002, s. 1/5-6).

Bu dönemde, özellikle akademik alanda, birçok tez ve makale yazılmaktadır. Ayrıca, el yazılı nüshalar tahkik edilerek, düzenli hale getirilmektedir. Bu çalışmalar sayesinde, Hanbelî mezhebinin literatürü zenginlik kazanmaktadır.

## SONUÇ

Bu çalışma, Hanbelî mezhebinde hukukî düşüncenin ve usûl geleneğinin tarihsel gelişimini, müellifler, dönemler ve normatif literatür üzerinden kapsamlı bir biçimde ortaya koymayı amaçlamıştır. İnceleme sürecinde, Ahmed b. Hanbel’in rivayet merkezli yaklaşımının, mezhebin temel epistemolojik zeminini oluşturduğu ve fikhî delil anlayışının biçimlenmesinde belirleyici olduğu görülmüştür. Ahmed b. Hanbel’in eser bırakmaması, mezhebin erken döneminde normatif ve metodolojik bir boşluk yaratmış ve bu boşluk öğrenciler ve sonraki müellifler aracılığıyla sistematik bir doktrin hâline getirilmiştir.

Çalışma, Hanbelî mezhebinde hukukî düşüncenin yalnızca bireysel fetvaların derlenmesinden ibaret olmadığını, aynı zamanda rivayetlerin tasnifi, ihtilafların belirlenmesi ve metodolojik olarak değerlendirilmesi süreçlerinin de merkezi bir rol oynadığını ortaya koymuştur. Bu bağlamda Ebû Ya’lá el-Ferrá, Kelvezânî, İbn Akîl ve İbn Kudâme gibi müelliflerin eserleri, mezhebin rivayet merkezli yaklaşımını sistematik bir usûlî çerçeveye dönüştürmede kritik öneme sahiptir. Bu eserler, rivayetleri yalnızca nakletmekle kalmayıp, sahih ve

zayıf rivayet ayrımını yapmak, farklı görüşleri mukayeseli biçimde sunmak ve ihtilafli meselelerde tercih gerekçelerini açıklamak suretiyle Hanbelî doktrininin metodolojik olgunluğunu yansıtmaktadır.

Dönemsel analiz, Hanbelî mezhebinin tarihî koşullara bağlı olarak nasıl şekillendiğini de göstermiştir. Büveyhîler döneminde mezhebin siyasî ve itikadî tartışmalarla iç içe geçtiği, Selçuklular döneminde ise altın çağını yaşayarak kurumsallaşma ve pedagojik sistematikleşmeye ulaştığı anlaşılmaktadır. Memlûkler döneminde ise fetva kurumunun gelişimi, müftü ve müsteftî arasındaki ilişkilerin normatif ve hukuki çerçeveye oturtulması, Hanbelî fıkhnın klasik hukukî normlarının korunması ve yayılmasında belirleyici olmuştur. Bu gelişmeler, Hanbelî mezhebinin tarihsel olarak hem hukukî hem de kurumsal bir olgunluğa erişmesini sağlamıştır.

Çalışma, Hanbelî hukuk düşüncesinin dinamik ve çok katmanlı bir yapıya sahip olduğunu, mezhebin rivayet, tercih ve metodolojik değerlendirme süreçlerinin birbirini tamamladığını göstermektedir. Bu yönüyle Hanbelî mezhebi, klasik İslam hukuku literatüründe hem metodolojik titizliği hem de normatif derinliği açısından özgün bir örnek teşkil etmektedir. Ayrıca mezhebin tarihsel gelişimi, hukukî normların oluşturulması ve korunması sürecinde müelliflerin üstlendiği rolü, pedagojik yaklaşımı ve ilmî sorumluluk bilincini de gözler önüne sermektedir.

Sonuç olarak, Hanbelî mezhebinde hukukî düşünce ve usûl geleneği, tarih boyunca rivayet merkezli bir yapıdan sistematik bir doktrine, metodolojik ve kurumsal olgunluk seviyesine ulaşmıştır. Bu süreç, mezhebin hem klasik İslam hukuku araştırmalarına hem de modern hukukî düşünce analizlerine ışık tutacak zengin bir perspektif sunmaktadır. Çalışma, mezhebin tarihsel evrimini ve müelliflerin katkılarını bütüncül bir çerçevede sunarak, Hanbelî hukuk düşüncesinin normatif ve metodolojik temellerinin anlaşılmasına önemli bir katkı sağlamaktadır.

## KAYNAKÇA

- Abdilvehhâb, M. b. S. (2002). *Mensekü'l-Hac* (B. b. N. Abdeli, Ed.; 1. bs). Darü'l-Vatan l'ın-Neşri.
- Akyol, E. (2018). Buvayhiler'in Bağdat Hâkimiyeti (334/945 – 447/1055). *İslam Tarihi Araştırmaları Dergisi*, (3), Article 3.
- Bağdâdi, E. B. (2002). *Târîhu Bağdâd* (B. A. Ma'rûf, Ed.; 1. bs, Vols. 1-16). Darü'l-Garbi'l-İslami.
- Başoğlu, T. (2020). Eyyübiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı. *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10(1), 229-332.
- Bostancı, Ş. (2025). Siyasi-İtikadi Bir Mezhep Olarak Hanbeliliğin Teşekkül Süreci. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi*, 18(1), 309-314. <https://doi.org/10.18403/emakalat.1675549>
- Buhûti, M. b. Y. b. S. (2008). *Keşşâfü'l-Kınâ* (1. bs, Vols. 1-15). Vizâretü'l-Adl fi'l-Memlekti'l-Arabiyyeti's-Suudiyye.
- Buhûti, M. b. Y. b. S. (2010). *Umdetü't-Tâlib li-Neyli'l-Meârib* (1. bs). Müessesetü'l-Cedid en-Nâfi.
- Çetinkaya, M., & Kubat, M. (2024). Mihne ve Mezhepsel Etkiler. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 13(1), 176-197. <https://doi.org/10.54282/inijoss.1446040>
- Ebü Ya'lâ, el-F. (1985). *El-Mesâilü'l-Fıkhiyye min Kitâbi'r-Rivâyeteyn ve'l-Vecheyn* (1. bs, Vols. 1-3). Mektebetü'l-Meârif.
- Ebü Ya'lâ, el-F. (1990). *El-Udde fi Usûli'l-Fıkıh* (A. b. A. S. Mübârekî, Ed.; 2. bs, Vols. 1-5). Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Suûd.
- Fevzan, S. (2002). *El Mulahhas el-Fıkhi* (C. 2). Darü'l-Âsimeti.
- Hallâl, E. B. (2002). *Ahkâmü'n-Nisâ an'i'l İmam Ahmed b. Hanbel*. Müessesetü'r-Reyân.
- Hammâd, A. b. Ş. (2015). *Sifetü'l-Fetvâ ve'l-Müftî ve'l-Müsteftî* (E. C. Mensî el-Kabbânî, Ed.; 1. bs). Darü's-Semiî.
- Hanbel, E. A. A. (2001). *El-Müsned* (Ş. Arnaût & A. Mürşid, Ed.; 1. bs, Vols. 1-50). Müessesetu'r-Risâle.
- Hâşimî, M. b. A. (1998). *El-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd*. Müessesetü'r-Risâle.
- İbn Akîl, E.-V. (1999). *El-Vâdih fi Usûli'l-Fıkıh* (A. b. A. Türkî, Ed.; 1. bs, Vols. 1-5). Müessesetu'r-Risâle.
- İbn Hamid, E. A. (2004). *Tehzîbü'l-Ecvibe* (A. el-Gayîdî, Ed.). Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem.
- İbn Kayyim, el-C. (1991). *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn* (1. bs, Vols. 1-4). Darü'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- İbn Kayyim, el-C. (2019). *Tuhfetü'l-Mevdûd bi-Ahkâmî'l-Mevlûd* (O. b. C. Damîriyye, Ed.; 4. bs). Darü Atâtü'l-İlm / Darü İbn Hazm.
- İbn Kudâme, M. (1997). *El-Muğni* (A. b. A. Türki & A. M. Hulv, Ed.; 3. bs, Vols. 1-15). Darü Âlimu'l-Kûtub.
- İbn Kudâme, M. (2002). *Ravzatü'n-Nâzir* (2. bs, Vols. 1-2). Müessesetü'r-Reyyân.
- İbn Kudâme, M. (2003). *Umdetü'l-Fıkh alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed* (A. M. Azûz, Ed.). el-Mektebetü'l-Asrîyye.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. (2019a). *Es-Siyâsetü's-Şeriyye fî İslâhi'r-Râi ve'r-Raiyye* (A. b. M. Umrân, Ed.; 4. bs). Darü Atâtü'l-İlm / Darü İbn Hazm.
- İbn Teymiyye, E.-A. T. (2019b). *Şerhu Umdeti'l-Fıkh* (3. bs, Vols. 1-5). Darü Atâtü'l-İlm / Darü İbn Hazm.
- İbnü'l-Cevzi, E.-F. C. A. (1988). *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (A. b. A. Türki, Ed.; 2. bs). Darü'l-Hicr.
- İğde, M. (2014). Ahmed b. Hanbel'in Fakihliğiyle İlgili Tartışmalar. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (42), Article 42.
- Kaya, A. (2015). Mihne Hadisesi ve Hadis İlmine Etkileri Bakımından Mihne'nin Sonuçları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19(1), Article 1. <https://doi.org/10.18505/cuifd.22558>
- Kelvezâni, E.-H. (2004). *El-Hidâye alâ Mezhebi'l-İmâm Ahmed* (A. Hemîm & M. Y. Fahl, Ed.; 1. bs). Darü'l-Ğarras.
- Kevsec, İ. b. M. (2002). *Mesâilü'l-Ahmed b. Hanbel ve İshak b. Raheveyh* (1. bs, Vols. 1-9). İmâdetü'l-Bahsi'l-İlmî.
- Koca, F. (1997). Hanbelî Mezhebi. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 525-547). TDV Yayınları.
- Köksal, İ. (2001). Fıkhi Mezhepler Arasındaki Usül Farklılıkları. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6(6), Article 6.
- Özmen, R. (2008). Doğuşundan Tedvinine Hanbelî Fıkh Usûlü Geleneği ve Özgünlük Sorunu. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, (11), Article 11. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Sırma, İ. S. (2017). *Müslümanların Tarihi* (3. bs, Vols. 1-5). Beyan Yayınları.
- Useymîn, M. b. S. (2008). *Eş-Şerhu'l-Mümti alâ Zâdi'l-Mustağni* (1. bs, Vols. 1-15). Darü İbni'l-Cevzi.
- Yücesoy, H. (2005). Mihne. İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 30, ss. 26-28). TDV Yayınları.
- Zehebi, E. A. (1985). *Siyeru A'Lâmi'n-Nübelâ* (Ş. Arnaût, Ed.; 2. bs, Vols. 1-25). Müessesetü'r-Risâle.
- Zehebi, E. A. (1993). *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhir ve'l-A'lâm* (Ö. A. Tedmuri, Ed.; 2. bs, Vols. 1-52). Darü'l-Kitâb el-Arabî.



# İSLÂM İNANÇLARI IŞIĞINDA ASTRAL SEYAHAT

“

---

---

”

*Aliye bint Sâlih b. Sa'd el-Qarnî*

*Nezir MAVİŞ*

## İSLÂM İNANÇLARI IŞIĞINDA ASTRAL SEYAHAT\*

Aliye bint Sâlih b. Sa'd el-Qarnî

Çeviren: Nezir MAVİŞ\*\*

### GİRİŞ

İnsan, öteden beri gayb âlemini keşfetmeye, ruhun sırlarını, başlangıcını, sonunu ve istikrarını bilmeye çalışmaktadır. Bu uğurda insanı bilinmezlik içerisinde kaybolmaya sürükleyen bazı yollar izlene gelmiştir. Bütün bunlar, Allah Teâlâ'nın ibadet için koyduğu sınırları ve aklın ulaşabileceği hududu aşmaktan, bedeni gücünün ötesine zorlamaktan kaynaklanmaktadır. Enerji terapisi kurslarının yayılmasıyla birlikte, son zamanlarda çokça tartışılan "astral seyahat" iddiası ortaya çıkmıştır. Bu iddiayı destekleyenler olduğu gibi, ona karşı çıkanlar da vardır. Bazıları, aklın rolünü kutsayarak onun, ruhu gizli âlemlere yönlendirdiğini iddia etmiş; dini ise, ruhu gayb âleminde özgürleşmekten alıkoyan bir engel olarak görmüşlerdir. Böylece din, ruh, akıl ve beden üzerinde tehlikeli sapmalar başlamıştır.

Bu inancı yayanların kanaatleri bazen psikoz türü hastalıkların etkisiyle, bazen de şeytanların musallat olup onları aldatmasıyla pekişmektedir. Böylece bunu dünyaya bilimsel bir gerçeklik olarak sunmakta; hatta herhangi bir kimsenin gücü ve kendine olan inancı sayesinde bunu uygulayabileceğini iddia etmektedirler. Böylece -onlara göre- kişi cehaletten kurtulmakta, gizli âlemlere (metafizik âleme) girmekte ve diğer insanlardan üstün bir ayrıcalık kazanmaktadır.

Her sapkın inançta olduğu gibi, astral seyahat iddiasını yayanların eserlerinde de iki taraf bulunmaktadır: Bir taraf dini reddederek insanın bizzat kendisinin ilâhı olduğunu açıkça söylerken, diğer taraf ise, bu deneyimi İslâmileştirmeye çalışmakta, köklerini Kur'ân ve sünnete dayandırmaya gayret etmektedir. Ancak onların bu çabaları naklî ve aklî deliller karşısında bir değer taşımamaktadır.

Bu nedenle Arap yazarlar arasında astral seyahat iddiasını savunanlar iki gruba ayrılmıştır: Aşırıya giden bir grup, mutlak varlığa,

\* Bu çalışma aşağıda yazarı ve yayın bilgileri verilen Arapça makalenin Özet ve Abstract kısımları çıkartılarak Türkçe'ye tercüme edilmiş halidir:

Aliye bint Sâlih b. Sa'd el-Qarnî. "el-İşkâtu'n-necmî mefhûmuhu ve hakikatuhu fi-davi'l-'akîdeti'l-İslâmiyye (Astral projection: Its concept and reality in the Islamic faith)". *Mecelletu Câmi'ati Ummü'l-Qurâ li-ulûmi's-şeri'a ve'd-dirâsâti'l-İslâmiyye* 90 (Auguste 2022), 55-70.

\*\*Doç. Dr., İğdir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kelam Ana Bilim Dalı | <https://ror.org/01777d044>  
<https://orcid.org/0000-0001-9762-9849> | [nezir.mavis@igdir.edu.tr](mailto:nezir.mavis@igdir.edu.tr)

kozmetik akla veya varoluşsal akla iman ederek ateizme ve Allah'ı inkâr etmeye varmıştır. Bunlar, *el-İskâtu'n-necmî* (Astral Seyahat) adlı, resmî sitesinin sahipleridir. Site, yazar adı belirtilmeden derlenmiş yazılar, tweetler, düşünceler ve sohbetler içermektedir. Onların isimlerinin gizlenmesi, fikirlerinin eleştirilip çürütülmesinden kaçınmak içindir. Buna karşılık site, ergenlere hitap eden bir dil kullanmakta; güya onların hislerine, arzularına ve psikolojik bunalımlarına cevaplar vermekte; özellikle de dinden uzak ve umutsuz gençleri cezbetmektedir. İkinci taraf ise kimliğini açıkça ortaya koyan, deneyimi uyguladığını ve başarılı olduğunu iddia ederek giriş kursları düzenleyen, inanç esasları ile astral seyahat iddiasını birleştirmeye çalışanlardır. Ancak bu sözde denge ve orta yol, dinî esasları çiğnemekte ve hakikati örtmektedir. Nitekim Muhammed el-'Amsî<sup>1</sup> şöyle der:

Bilimsel ve imanî kamplar arasında aslında ortada durabilir, her iki tarafla da alay edebilirsin. Fakat ortaya çıkan sorun şudur: Orta nokta nerededir? Ne zaman kendime bu soruyu sorsam, başka bir soru belirlemektedir: Böyle bir soruyu sormanın faydası nedir? İşte bu çatışmanın derinliği burada ortaya çıkmaktadır. Mantık seni her şeyi sorgulamaya itmekte, diğer taraf ise seni durdurarak bu işin faydasını sormaktadır. En kolay yol ise, bir şeye duygusal bir ön kabul olarak iman edip onu tasdik etmektir, hissî bir tecrübe olarak değil.<sup>2</sup>

Astral seyahatin bâtil akîdevî sonuçları bulunmaktadır. Özellikle fitratı sağlam olan kimse, bunu kolayca fark etmektedir. Astral seyahati savunanlar, Allah'ın bir hayal olduğunu, her insanın kendisinin ilâhı olduğunu iddia ederek din ve iman esaslarına; Allah'a imana, iman esaslarına, gayba imana ve aklın sınırlarına karşı çıkmaktadırlar. Bu hurafeyi yayan kitaplar, dini ve inancı küçümseyen anlatımlarla doludur. Astral seyahate inanan kimse, önce dinden soyunmak, sonra mutlak şekilde kendi gücüne, içsel ilâha, üçüncü göze ve beraberindeki ateist felsefelere iman etmek zorundadır. Astral seyahate inanan, onun ritüellerini uygulayan ve teorilerini doğrulayan kimsenin dinî esaslarla çatışması kaçınılmazdır. Böyleleri içsel bir mücadeleye girerler: deneyimlerini akli bir yol olarak görseler de aslında bunlar hurafe ve vehimden ibarettir. Bu yüzden bu deneyimleri kaybetmemek için dinî feda eder ve ateizme sürüklenirler.

<sup>1</sup> Filistinli, Birleşik Arap Emirlikleri doğumlu, astral seyahat ve berrak rüyalar alanında eğitimci, mimarlık alanında lisans derecesine sahip, yazar, çevirmen ve parapsikoloji (olağanüstü psikoloji), metafizik araştırmacıdır. Astral seyahat üzerine birçok eseri ve videosu bulunmaktadır. 2011 yılında Facebook'ta, *Mucteme'u İskâti'n-necmî el-'Arâbi* adlı web sitesini kurmuştur. bk. *Akâdimiyetu İdrâki'z-zât li't-tedrib ve'l-istişârât*. <https://www.edrakilzat.com/mohalamasy>. Ayrıca bk. Muhammed el-'Amsî, *Kitâbü'r-Rû'ye: teemmülât fi'z-zâti't-tabî'a ve'l-kevn* (e-Kitap, 2012), 3.

<sup>2</sup> 'Amsî, *Kitâbü'r-Rû'ye*, 59.

Bir kimse, “Allah’a tam iman ederek astral seyahatin aşamalarını deneyeceğim.” dese bile, bu mümkün olmaz. Çünkü astral seyahat, dine sırt çeviren ve şeytanlara yaklaşan bir sihirbazın ritüellerine benzemektedir. Belki de onun, aklımızın idrâk edemeyeceği daha dehşetli ve derin manaları vardır. İnsan, din ve akıl sayesinde bundan korunmaktadır.

Fakihlerin fetvalarında astral seyahat uygulaması haram kılınmıştır. Çünkü açık bir delile dayanmamaktadır. Sadece Müslümanlar arasında pazarlama malzemesi olarak üretilmiş hayaller ve vehimler mahiyetinde olan astral seyahat, Budist ve putperest inançların kalıntılarından; ateizmin şekillerindedir. Ruhun bedenden çıkması veya bedenle bağlantılı bir şekilde seyahat etmesi bir hurafedir ve gayb ilmini inkâr etmek demektir. Gaybı, özellikle melekleri ve cinleri yalnızca Allah bilir. Bu nedenle tevhid akîdesini yerleştirmek gerekmektedir.

Bu düşüncenin çok sayıda eseri ve takipçisi olduğundan, *el-İskâtu'n-necmî mefhûmuhu ve hakikatuhu fî-davi'l-'akîdeti'l-İslâmiyye* (İslâm akîdesi Işığında Astral Seyahat Kavramı ve Hakikati) başlıklı bu makaleyi yazma ihtiyacı hissettim. Böylece bu inancı ve sonuçlarını açıklamak, aldananları uyarmak; nefis, akıl ve dinin selâmeti için bunun tehlikelerinden sakındırmak istedim.

**Araştırmanın Önemi:** Astral seyahat iddiasının içerdiği tehlike, Müslüman toplumlara kişisel gelişim kursları veya insan gelişimi adı altında sızması ve onları İslâm’dan saptırması, bu araştırmanın önemini ortaya koymaktadır.

Son zamanlarda astral seyahat, dünya çapında ve özellikle Arap ve İslâm dünyasında büyük bir yayılma göstermiştir. Küresel düzeyde, bu deneyimi açıklayan, teşvik eden ve onu bilimsel deneylerle ilişkilendiren birçok kitap yazılmıştır. Ayrıca, gençler arasında büyük ilgi gören sanatsal eserler ve filmler hazırlanmış; kahramanın ruhunu bedeninden ayırma gücünü tasvir eden, gizemli kötü güçlerle mücadele eden içerikler üretilmiştir. Bunun yanı sıra, gençlere bedenlerini nasıl terk edeceklerini ve başka boyutlara nasıl ulaşacaklarını öğreten oyunlar, kitaplar ve CD’ler de hazırlanmıştır.

Arap ve İslâm dünyası düzeyinde ise, astral seyahat iddiası Müslüman gençlere ulaşmış ve gençler arasında büyük bir rağbet görmüştür. Arapça bir web sitesi, *el-İskâtu'n-necmî* (Astral Seyahat) adıyla kurulmuş, burada astral seyahatin sırları, astral seyahat yöntemleri, lucid rüya yöntemleri ve kayıtlı uygulayıcıların deneyimleri gibi içerikler yer almıştır.

Bu durum, astral seyahat iddiasının toplumda yayılmasının ve dinî sonuçlarının tehlikelerini doğrulamaktadır; çünkü bu sonuçlar kaçınılmaz olarak ateizme ve dinsizliğin açıkça ifade edilmesine yol açmaktadır. Telegram gruplarında 7000'den fazla üye, *el-Hivârâtu't-tenvîriyye* (Aydınlatıcı Sohbetler) adı altında yazılı ve sesli dosyalar paylaşmaktadır. Bu tanıtım, Körfez ve Arap toplumlarında adım adım öğretilmekte ve uygulanmaktadır. *Twitter*'da ise, *el-İskâtu'n-necmî* hesabı 2013 yılında açılmış; Arap dünyası ve Körfez'den 24000'den fazla takipçi toplamıştır. Deneyimciler, astral seyahatin ayrıntılarını içeren tweetleri ve sohbetleri derleyerek kitaplaştırmışlardır. Bu kitapların çoğunluğu, yazar adı olmadan, sadece sosyal medya paylaşımlarının derlemesiyle oluşturulmuştur.

Ayrıca *YouTube*'da çok sayıda ücretsiz ders yayımlanmıştır; bunlar, *Deverâtu turuki't-tâketu'l-cedîde* (Yeni Enerji Yolları Kursları) adlı kurslardan alınmıştır. Bazı internet sitelerinde de astral seyahat iddiasını tanıtıcı ve yüceltici makaleler yayımlanmıştır; örneğin, *Beytu's-safâ* (baytalsafa.com) sitesi. Bu durum, bu içeriklere ilgi duyan ve onları takip eden büyük kitleleri işaret etmektedir.

Astral seyahat deneyimcilerinden birisi şöyle söylemektedir: “Bugün, sürekli olarak bilinç ve benliğe doğru devam eden bu yolculuk olmadan kendimi hayal edemiyorum.”<sup>3</sup> Ayrıca şöyle demektedir: “Biraz şanslı olduğumu düşünüyorum, özellikle ilk bilinçli beden dışı deneyimlerimde, ulaşmamam gereken yerlere ve alanlara ulaştığımı sık sık fark ettim.”<sup>4</sup> Bu deneyimlerin dinsizliği açıkça ifade etmesi tehlikelidir; çünkü onların sözlerine göre evren, insanın kendi benliğinde bulunmaktadır. Onlar, “Partilere katılmayı bırak, sen tüm evrensin, neden onun bir parçasıyla yetinesin?”<sup>5</sup> derler. Yine şöyle derler: “Aklın bu hayatın sadece bir parçasıdır, ama hayatı yöneten odur.”<sup>6</sup> Bir diğeri ise Yüce Allah'ın varlığını sorgulayarak şöyle der: “Eğer varlığının bir amacı olsaydı, hâkim bir varlık sana bunu yorum veya gerekçe kabul etmeyecek bir tarzda, en iyi, en etkili şekilde bildirirdi. Ama kimse bunu yapmıyor. Bu da gösteriyor ki sabit gerçek, varlığının belli bir amacının olmadığıdır; bu da demek oluyor ki senin varlığın her mümkün amaç içindir.”<sup>7</sup> Ayrıca, astral seyahatin gerçeği değiştirme ve nesnelere hareket ettirme gücüne sahip olduğu iddiası da halkı ve gençleri aldatmaya yol açan aşırılıklardandır.<sup>8</sup>

<sup>3</sup> ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib fi 'âlemi 'l-iskâti 'n-necmî* (e-Kitap, 2011), 2.

<sup>4</sup> ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 2.

<sup>5</sup> *Mir'âtü 'z-zât* (Yazarı bilinmeyen e-Kitap, 2014), 571.

<sup>6</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*. (Yazarı bilinmeyen e-Kitap), 54, 149, 190. Bu kitap, yıllar boyunca *Periscope* programı üzerinden yapılan “astral seyahat” konulu, etkileşimli yayınların bir kayıdır.

<sup>7</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*, 19.

<sup>8</sup> *el-İskâtu 'n-necmî tumerrid 'ala 'l-hayâti 'l-mâddiyyeh* (Yazarı bilinmeyen e-Kitap), 92.

**Araştırmanın Hedefi:** Araştırmanın hedefi; astral seyahat iddiasını tanıtmak, onu şer'î ve aklî açıdan değerlendirerek aklen ve şer'an geçerli olmadığını göstermektir.

**Araştırmanın Problematığı:** Araştırmanın problematığı, halkın ve özellikle gençlerin astral seyahat iddiasına aldanmaları, bu yolla gayb âlemine nüfuz etmeye çalışmaları ve bu uygulamanın şer'î ve ilmî bir hakikatinin bulunup bulunmadığından habersiz olmalarıdır.

Astral seyahat iddiasının doğruluğunu sorgulamak için yöneltilen sorular, gayb âlemine yapılan yolculuk ve bu soruların içerdiği dinî sabitelerle çatışma halindedir. Bu deneyimin yayılması ve hakkında yeterli bir çalışmanın bulunmaması, özellikle de bu deneyime birtakım faydalar atfedenenlerin iddiaları, beni bu konuyu İslâm inançları ışığında araştırmaya, Müslüman toplumu bu sapmaya karşı uyarmaya sevk etmiştir.

**Önceki Çalışmalar:** Yaptığım literatür taramasında, astral seyahati ayrıntılı bir şekilde ele alan ve İslâm inançları açısından temellendiren, kapsamlı bir çalışma bulamadım. Elime geçenler, deneyimi teşvik edenlerin yazılarından ibarettir. Önceki çalışmaların tümü yabancı kaynaklı olup astral seyahati salt bilimsel bir perspektiften ele almış, din ve akîde ile bağlantı kurmamışlardır. Ancak 2016 yılında Muhammed es-Süleymân tarafından yazılmış olan, *el-İskâtu'n-necmî* başlıklı, on beş sayfalık kısa bir metne ulaştım. Bu metin, kozmik enerji ilimlerinin hakikatini ortaya koymaya yönelik bir dizi çalışmanın parçasıydı. Astral seyahati ve İslâm'ın ona bakışını kısaca ele alan bu çalışmanın yeterli olmadığı kanaatindeyim.<sup>9</sup> Dolayısıyla nedenle, astral seyahatin köklerini ve İslâm inançlarına aykırılığını inceleyen bir çalışma yapmak istedim.

Ayrıca, *el-İskâtu'n-necmî beyne'l-'ilm ve'd-dîn*<sup>10</sup> (Astral Seyahat: Bilim ve Din Arasında) adlı bir çalışma da bulunmaktadır. Bu çalışmada yazar, astral seyahat ile İslâm inançları arasında yakınlaştırma girişiminde bulunmuş, fakat akîdevî, aklî ve ilmî açılardan hataya düşmüş, deneyimi yüceltmıştır. Şüphesiz bu tür yazılar insanların inancını etkileyen, düzeltilmeye muhtaç yanlışlıklar içermektedir.

**Araştırmanın Bilimsel Özgün Değeri:** Bu araştırma konuyu tanıtmak, cürütme ve eleştirme açısından tek başına bir çalışmadır; önceki çalışmaları tamamlayıcı değildir.

<sup>9</sup> Telegram'daki *Mecmû'atu't-Tâketu'l-kevnîyye* kanalına bk.

<sup>10</sup> Mahmûd Eşref Mahmûd, *el-İskâtu'n-necmî beyne'l-'ilm ve'd-dîn* (Kahire: Dâru Beyti'z-Ziyât li'n-Neşr ve't-Tavzî', 2016).

**Araştırmanın Yöntemi:** Bu çalışmada kullanılan yöntem, istikrâf (indüktif), tahlilî (analitik) ve istinbâtî (dedüktif) yöntemdir. Çalışmada, Eyyub es-Sahtiyânî'ye dair kısa bir tanıtım sunulmaktadır; zira kendisine ilişkin kapsamlı bir tercüme birinci bölümde yer almıştır.

**Araştırmanın Bölümlenmesi:** Bu araştırma, astral seyahat iddiasının düşünsel köklerine dair bir giriş ve iki ana bölüme ayrılmaktadır.

“Astral Seyahat Kavramı ve Tanımı” adlı birinci bölüm şu altı başlıktan oluşmaktadır:

1. Astral Seyahat Kavramının Dilsel ve İstilahî Tanımı.
2. Astral Sepalat İddiasına Göre Bilgi ve Kaynağı.
3. Astral Seyahati Yüceltenlerin Övgüleri ve Buna Davet Etmeleri.
4. Astral Seyahat ve Felsefî-İlmî Teoriler.
5. Astral Seyahatin Aşamaları ve Seviyeleri.
6. Propagandacılarının İddialarına Göre Astral Seyahatin Faydaları ve Tedavi Ediciliği.

“Astral Seyahatin İslâm İnançları Işığında Değerlendirilmesi” adlı ikinci bölüm dört başlıktan oluşmaktadır:

1. Astral Seyahat İddiasının İslâm İnançlarına Aykırılıkları.
2. Mucizelere İman Konusundaki Akîdevî Sapmalar.
3. Ruh Konusundaki Akîdevî Sapmalar.
4. Astral Seyahat İddiasının Akıl ve Fıtrata Aykırılığı.

Bu başlıkları; önemli bulguların ve tavsiyelerin yer aldığı “Sonuç” bölümü takip etmektedir.

**Araştırmanın Metodu:** Bu araştırma, astral seyahat iddiasını tanıtmayı, onun hakikatini ortaya koymayı ve hem aklî-şer’î hem de aklî bakış açısından geçersizliğini göstermeyi amaçlamaktadır.

Bu çalışmanın odak noktası, Arap ve İslâm toplumlarında, modern çağda yaygınlaşan astral seyahat deneyimlediğini iddia edenlerin anlatımları ve büyük bir kısmında yazar ismi bulunmayan, savunucularının kitaplarıdır. “Bilinmeyen Yazar” ibaresiyle yayımlanmış olan bu eserler, aslında Twitter’daki paylaşımların, canlı yayınların ve çeşitli uygulamalardaki sohbetlerin derlemelerinden oluşmaktadır.

**Astral Seyahat İddiasının Düşünsel Kökleri:** Astral seyahat deneyicileri, bunun insanlık kadar eski varoluşsal bir olgu olduğuna inanırlar; öyle ki, Peygamberimiz Muhammed’in (s.a.v.) mucizelerinden

olan İsrâ ve Mi'rac'ı da buna bağlamışlardır.<sup>11</sup> Onlardan birinin, yazarı bilinmeyen bir kitabında şöyle denilmektedir:

Astral seyahat, tarihin başlangıcı kadar eski bir olgudur. Eski insanlar, astral seyahati günümüz insanlarından daha çok bilirlerdi ve daha fazla kişi bunu uygulardı. Bu, astral seyahat olarak adlandırılmazdı, fakat insanda varoluşsal içgüdüsel bir olgu olarak görülür; bu olgunun açıklanmasına veya sorgulanmasına ihtiyaç duyulmazdı... Bu olgu, uygarlıklar ve kültürler tarafından öğretilmezdi; onu bilseler bile, ona farklı isimler verirdiler. İslâm medeniyetinde bu olgu İsrâ ve Mi'rac olarak adlandırılırken, diğer medeniyetlerde başka isimlerle anılırdı.<sup>12</sup>

Bir başkası şöyle demektedir:

Astral seyahat, tarihin en eski dönemlerinden beri bilinen bir olgudur. Onun sembolleri Mısır piramitlerindeki firavunların yazıtlarında, Kabala ve Masonluk'ta bulunur; bu semboller Çin ve Hint gibi farklı kültürlerde ve İbrahimî dinlerde de çeşitli şekillerde mevcuttur. Ancak astral seyahat, şöhretine rağmen gizli bir sır olarak kalmış ve kalacaktır; çünkü hiç kimse onun varlığını ispat edemez veya inkâr edemez. O basitçe maddenin ötesinde bir düzeydir; farklı bir boyut ve ortam olan eter düzeyidir ama maddeyle aynı zaman ve mekânda bulunmaktadır.<sup>13</sup>

İslâm başta olmak üzere semavî dinlerle astral seyahati (yani 'şu'âî/ışın bedeninin' bedenden ayrılması) ilişkilendirme girişimleriyle de sıkça karşılaşılmaktadır. Bu hususta birisi şöyle demektedir:

Muhammed (s.a.v.), günlerce ve haftalarca yiyecekten başka bir şey olmadan mağarada yalnız kaldığında astral seyahat yaşadı. Bunun ne olduğunu bilmiyordu çünkü bu durum *Eski Ahit*'te veya kadim Yahudilik'te açıkça yer almıyordu. O, bu tecrübeyi yaşadığında, Mûsâ'nın Tûr Dağı'ndaki, İsrâ'nın ve diğer peygamberlerin, Yûnus'un balığın karnındaki ve Eyyub'un çaresizliğindeki tecrübeleri gibi yaşadı. Bu bir ruhanî deneyim olarak adlandırılır, fakat aslında sadece astral seyahattir; başka hiçbir şey değildir. Onlar bu yolculukta görmek istediklerini görürler, inandıkları şeyler şekil bulur.<sup>14</sup>

Ancak astral seyahat iddiasının ayrıntılarına, aşamalarına ve felsefesine bakan kimse, onun Taoist<sup>15</sup> ve Budist<sup>16</sup> doğu felsefeleriyle

<sup>11</sup> bk. *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayâti'l-mâddiyye*, 13-14.

<sup>12</sup> *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 13.

<sup>13</sup> *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 96.

<sup>14</sup> *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 78.

<sup>15</sup> Çin düşünce geleneklerinden biri olan Taoizm, iyiliğin zühd, inziva, affetme, hoşgörü ve hayata karşı pasif bir tutumla elde edileceğini savunur. Bu anlayışta erdem, çalışmaktan uzak durup yalnızca

bağlantısını bulmaktadır. Bu, deneyimin uygulamalarında ve doğu felsefelerinin yüceltilmesinde açıkça görülmektedir. Uygulayıcılardan biri şöyle demektedir:

Okumalarım sırasında bunun derin, berrak rüya deneyimlerinde ve Budist meditasyonda da gerçekleştiğini gördüm. Bu, tam bir sönümlenme, benliğin ve biçimlerin yok oluşunun farkındalığı olarak tanımlanabilir. Bunun kişisel ve zihinsel gelişimde kullanılamayacak kadar derin manevî ve felsefî bir anlamı vardır.<sup>17</sup>

Astral seyahat deneyiminin odaklandığı noktanın meditasyon, çakraların etkinleştirilmesi ve çeşitli yöntemlerle uyarılması (bunlar ileride ayrıntılı olarak açıklanacaktır), ayrıca üçüncü gözün kullanımı gibi, doğu felsefelerine ait unsurlar olması dikkat çekmektedir.<sup>18</sup> Bunların yanı sıra, astral seyahat inancı; ruh göçü, önceki hayatların varlığına iman (reenkarnasyon/tenâsüh)<sup>19</sup> ve vahdet-i vücûd inancı gibi, doğu dinlerinden alınmış inanç ve felsefeleri de içermektedir.<sup>20</sup> Bununla birlikte, onların kitaplarında bu doğu felsefelerini “imkânsızın gerçekleştirilmesi” ifadesiyle açıkladıklarını görmekteyiz. *Hudûdu'l-Vucûd* adlı eserde, kendilerine enerji, onun yolları ve temizlenmesi hakkında sorulduğunda şu şekilde cevap vermişlerdir: “Temizleme ve temizlememe, yolları açma ve enerjiyi çekme, hazırlık ve benzeri hususlar; bunların tümü, son derece basit bir meseleye eklenen şeyler yahut karmaşıktırlardır. O basit mesele ise, ‘istediğinde imkânsız

---

tefekküre yönelmekle gerçekleşir. Taoizm’in doğuşu konusunda kaynaklar farklı görüşler sunmaktadır: bazıları onun Konfüçyüsçülük ile birlikte M.Ö. 6. yüzyılda ortaya çıktığını ileri sürmüştür. Lao Tzu’ya göre Taoizm doğrudan ruhu muhatap almakta ve bireyin çevresindeki toplumun taleplerini göz ardı etmesine dayanmaktadır. bk. Abdurrezâk Abdullah Hâş, *Mavsû'atu't-tullâb el-muhtasara li'l-'akâid ve'l-edyân* (Beirut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye), 116; Sang Ji, *el-Edyân fi's-Sîn*, çev. Zheng Bo vd., 83; İbrahim Muhammed Hâlid Burkân, “ed-Diyânetu't-Tâviyye be akîdetuhâ fi'l-ulûhiyye min hilâli kitâbihâ el-mukaddes ve mevkifu'l-İslâm minhâ: dirâsetun ve nakd”. *Mecelletu 'ulûmi's-şer'îyye ve'l-kânün* 4 (2017), 85.

<sup>16</sup> Budizm, M.Ö. 6. y.y.'da Hindistan'da ortaya çıkan önemli düşünce akımlarından biridir. Brahmanların baskıcı uygulamalarına karşı bir tepki olarak doğmuş, başlangıçta dünyevî zevklerden uzaklaşma ve derin tefekür üzerine yoğunlaşmıştır. Zamanla bu anlayış, ruh ve beden birliktedir beslenmesine yönelerek daha kapsamlı bir öğretiyeye dönüşmüştür. Budizm'in temel ilkesi, insanın maddî arzularından ve dünyevî bağlardan sıyrılmasıdır. Kişi, arzularının kölesi değil, hâkimi olmalıdır. Nihai hedef, kurtuluşa yani *Nirvana*'ya ulaşmak ve yeniden doğuş döngüsünü (tenasüh) sona erdirmektir. Bazı yorumlara göre Budizm, tüm dinlerde erimeyi ve evrensel bir uyum sağlamayı amaçlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Ahmed Ziyâu'r-Rahmân el-A'zamî, *Dirâsetun fi'l-Yehûdiyye ve'l-Mesîhiyye ve edyâni'l-Hind* (Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003), 641; Abdullah Nümusük, *el-Buziyye: Târihuhâ ve 'akâiduhâ ve 'alâkatuhâ bi's-sûfiyye* (Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1999), 152–153; Ahmed Şelebî, *Edyânu'l-Hind el-kubrâ: el-Hendusîyye, el-Cayniyye, el-Buziyye* (Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısıriyye, 2000), 155; Damien Keown, *el-Buziyye: Mukaddimetun kasîretun cidden*. çev. Safiyye Muhtâr (Kahire: Muessesetu Hindavî li't-Ta'lim ve's-Sikâfe, 2016), 91.

<sup>17</sup> 'Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 81.

<sup>18</sup> bk. 'Amsî, *el-İskâtu'n-necmî: el-meshûm ve't-takniyyât* (e-Kitap, 2015), 8.

<sup>19</sup> bk. *Hudûdu'l-Vucûd*, 84.

<sup>20</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*, 86.

gerçekleştirmek'tir.”<sup>21</sup>

Astral seyahat savunucularından bir kısmı, deneyimin köklerinin eski Mısır kültürüne dayandığını ileri sürmektedir. İddiaya göre bu kültürde astral seyahat, “nefsin yolculuğu” kavramına denkti. Nefsin maddî bedeninin dışında dolaşma gücüne sahip olduğuna inanılırdı. Buna “Ka” derlerdi; bu kelimeyle kastedilen şey “eterik beden”dir. Eski Mısırlılar için “Ka”, otorite, erkek kudreti ve yaşam enerjisi anlamına gelirdi. Hiyeroglif dilinde “Ka”, kurban masası üzerinde yukarı kaldırılmış iki kol şeklinde çizilirdi.<sup>22</sup> Astral seyahat deneyicilerinden bazıları, yaşadıklarının gerçekliğini Pavlus’un Korintlilere yazdığı ikinci mektubun on ikinci bölümünde geçen ifadelerle ilişkilendirmişlerdir. Pavlus şöyle der: “Mesih’te bir adamı on dört yıl önce tanırım. Bedende miydi, bedenden ayrı mıydı, bilmiyorum. Bunu yalnızca Tanrı bilir. Bu kişi üçüncü göğe çıkarılmıştır.”<sup>23</sup> Bundan, havari Pavlus’un kurtuluşu ve göksel âlemlere yükselişinin kastedildiği; bunun sıradan rüyalardan farklı, daha yüksek bir anlam taşıdığı, yani uyanık bilince sahip ruhun, bir yolculuğa çıkararak bedenini maddî dünyada bırakıp başka bir düzeye geçtiği anlaşılmaktadır. Buna rağmen çağdaş birçok Hristiyan düşünür bu tür deneyimleri, *Kitâb-ı Mukaddes*’in uyardığı büyü ve sihirle eşdeğer görüp reddetmekte, bunları hakikatin kaynağı olarak kabul etmemektedir.<sup>24</sup>

Yine bazı çağdaş deneyiciler, astral seyahat tecrübesinin doğruluğunu, Şihâb es-Sühreverdi, Hallâc ve İbn Arabî gibi aşırı sûfilerin kitaplarında geçen anlatılar ve vakalara dayandırmaktadır.<sup>25</sup> Bu aşırı sûfiler, kısa bir zamanda uzak yerlere intikal ettiklerini iddia etmiş; ayrıca aynı anda iki farklı yerde bulunulabileceğini de ileri sürmüşlerdir.<sup>26</sup>

Eğer bu rivâyetler doğruysa, bunlar şeytanî hallerden başka bir şey değildir. Savunucuları, sûfilerin aklen ve şer’an reddedilen bu sözlerinden hareketle astral seyahat iddiasını desteklemeye, onun değerini güçlendirmeye ve doğruluğunu ispatlamaya çalışarak insanlar arasında yaymaya uğraşırlar ki bu da bir tür aldatma ve yanıltmadır.

<sup>21</sup> Bilinmeyen kitap, 97.

<sup>22</sup> bk. Ali Muhammed Abdullah, *el-İnsân beyne'n-necmî ve'l-hâle* (Giza: Arap Basın Ajansı, 2017), 16; *el-İskâtü'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 14; *Mir'âtü'z-zât*, 802.

<sup>23</sup> *Yeni Ahit*, “Korintlilere Mektup”, 12:2.

<sup>24</sup> Abdullah, *el-İnsân beyne'n-necmî ve'l-hâle*, 17. Ayrıca bk. Çağın Meselelerine Dair Kutsal Kitap’a Sorular: Kutsal Kitap, bedenden çıkma deneyimi/astral seyahat hakkında ne söylüyor?

<https://www.gotquestions.org/Arabic/Arabic-out-of-body-experience.html>

<sup>25</sup> Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 77.

<sup>26</sup> Necmüddin Muhammed b. Muhammed el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ira bi-a'yânü'l-mi'e el-âşira*. thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye, 1997), 1/229; İsmail Hakkı el-Halvetî, *Rûhu'l-Beyân* (Beyrut: Dâru'l-Fikr), 9/215-216.

## 1. ASTRAL SEYAHAT KAVRAMI VE TANIMI

### 1.1. Kavramın Dilsel ve İstilahî Tanımı

Astral seyahat (الإسقاط النجمي) kavramı, bu deneyicilerinin ve destekleyenlerinin kitaplarında bu şekilde kullanılmaktadır. Bunun yanında, bedenden çıkış (الخروج من الجسد), iradî ruhsal çıkış (الطرح الروحي), yapay ölüm (الموت الصناعي), yıldızsal seyahat (الإسقاط الكوكبي), eterik seyahat (الإسقاط الأثيري), şeffaf seyahat (الإسقاط الشفاف) veya gizli seyahat (الإسقاط الخفي) gibi başka adlandırmalar da kullanılmaktadır.

Her ne kadar astral seyahat kavramı yaygın olarak kullanılsa da, bu adlandırmada bir belirsizlik bulunmaktadır. Zira bu kavram, zihinde doğrudan yıldızlar ve gezegenlerle ilgili çağrışımlar yapmaktadır. Oysa maksat bundan daha farklıdır ve bu kullanım, hatalı motamot bir tercümenin sonucudur. Nitekim Muhammed el-'Amsî'nin şu sözleri de bunu desteklemektedir:

Astral seyahat (الإسقاط النجمي/Yıldızsal Projeksiyon) kavramının yıldızlarla hiçbir ilgisi yoktur. Bu kavramın anlamını yıldızlarla ilişkilendirmek, bu deneyimi uygulayanların başına gelen bir talihsizliktir. Çünkü bu kavramı Arapça'ya çeviren kişi, -Allah onu affetsin- “yıldızsal” (النجمي) kelimesinin Arap okuyucu üzerinde kötü bir etki bırakacağını; onun zihninde bu kavramın sihir veya astroloji ile ilişkili olduğu düşüncesini doğuracağını fark etmemiştir. İşte buradan hareketle astral seyahatin haram olduğu veya sihirselsel bir uygulama olduğu fikri ortaya çıkmıştır. Halbuki kavramdaki “yıldızsal” ibaresi, süreç sırasında bedenden çıktığı varsayılan gizli, eterik bedeni ifade etmektedir.<sup>27</sup>

Astral seyahat (الإسقاط النجمي/Yıldızsal Projeksiyon) kavramındaki ikinci ibare olan “iskât” (الإسقاط) dil bakımından, bir şeyin kişinin elinden düşmesi anlamındaki “sukût”tan (سقوط) türetilmiştir. Yıldızın düştüğü yere (izdişümüne) “meskat” (مسقط) denir. Buna göre, iskât düşme, bırakma, terk etme veya affetme anlamlarına gelmektedir.

Deneyicilerinin anlayışında “iskât”; bir şeyi bir yerden alıp başka bir düzeye aktarmak anlamındadır.<sup>28</sup> Bu, onların nezdinde “tarh” (الطرح) kelimesinin eşanlamlısı olmaktadır. Bazıları buna “eterik tarh” (الطرح الأثيري) adını vermiştir; bununla kastedilen; bilincin madde düzeyinden eterik boyuta veya astral (النجمي) boyuta aktarılmasıdır.<sup>29</sup>

İbn Haldûn (732 h. - 808 h.), “yapay ölüm” (el-mevtu's-sinâf)

<sup>27</sup> 'Amsî. *el-İskâtu'n-necmî*, 10.

<sup>28</sup> *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 6.

<sup>29</sup> bk. *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ala'l-hayât*, 6.

terimini şöyle tanımlamıştır: “Bütün beşerî kuvvetlerin söndürülmesi, öyle ki sâlik beden bakımından ölü, ruh bakımından diri olur.”<sup>30</sup> O, bu tanımı, mutasavvıfların ileri gelenleri nezdinde keşif, perdelerin kaldırılması ve ruhânî âleme mürşid-mürebbi tarafından vukû bulan erişim bağlamında zikretmiştir.

*el-Mevsû'atu'l-Hurre* (Hür Ansiklopedi) ise, onu şöyle tanımlamaktadır:

Beden dışı deneyim hâlinin varsayımsal bir açıklaması bulunmaktadır. Bu varsayım, fiziksel bedenden ayrıldığı kabul edilen ve onun dışında seyahat edebilen bir “astral beden” varlığını öngörmektedir. Bu terim, kişinin kendi bedenini terk ederek dilediği herhangi bir yere eterik beden aracılığıyla yolculuk yapabilme yetisine işaret eder. Ansiklopedi ayrıca, astral seyahat düşüncesinin dünya üzerindeki birçok kadim dinde uzun zamandır var olduğunu ve bunun aynı zamanda berrak rüya ile meditasyonun bir türü olarak da değerlendirildiğini belirtmiştir.<sup>31</sup>

Robert Bruce<sup>32</sup> ise şu tanımı yapmıştır: “Astral seyahat; astral bedeni astral boyutun içine yönleltmektir; burada her şey gerçek dünyadan tamamen farklıdır. Zaman çarpıtılmış ve uzamıştır; yani astral boyuttaki bir saat, maddî boyutta birkaç dakikaya denktir. Bu, astral boyutun hangi kısmında bulunduğuna göre değişir. Hakikat burada akışkan ve değişkendir.”<sup>33</sup>

Diğer tanımlar da iki beden varlığına dair inançta birleşmektedir: Biri tabii, maddî ve hissedilir; diğeri eterik, ışınsal, görünmez beden. Bunların, bedenden çıkış yolculuğunda birbirinden ayrıldığı, ancak göbük bağı gibi bir bağla birbirine bağlı kaldığı kabul edilmektedir. Bu dolaşım, madde kanunlarına tâbi değildir; hatta gerçek dünyada eşyayı hareket ettirme, kaldırma veya onlara etki etme kudretini içermektedir.<sup>34</sup> Bu husus ileride açıklığa kavuşacaktır.

<sup>30</sup> Abdurrahman b. Haldun, *Şifâu's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız (Şam: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1996), 129. Ayrıca bk. İbn Haldûn, *Dîvânü'l-mubtede-i ve'l-haber fi târihi'l-'Arab ve'l-Berber ve men 'âserehum min zevî's-şe'ni'l-ekber*, thk. Halil Şehâdet (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. baskı, 1408/1988), 1/136.

<sup>31</sup> *el-Mevsu'atu'l-Hurre vikiîbidiyâ*. <https://shortest.link/3j4q>

<sup>32</sup> 1955 doğumlu Britanyalı bir yazar ve enerji terapisti, uzun süredir Avustralya'da yaşamakta; Spiritüel çalışmalar ve astral seyahat konusundaki uzmanlığıyla tanınmaktadır. *Enlightennext* dergisi, onu bu alanda dünyanın bir numarası olarak tanıtmıştır. *ed-Dînamikâ el-esîriyye, en-Nizâmu'l-cedîd li't-tâke, ed-Delilu'l-'ilmî li'd-difâ'i't-tâkî eş-şahsî* gibi kitapları bulunmaktadır. Ayrıca enerji ve astral seyahat üzerine pek çok kayıt ve kurs hazırlamıştır. Ancak bir ruhanî varlıkla karşılaşmasının ardından sağlık ve psikolojik açıdan zor bir dönem geçirmiştir (Resmî sitesi: AstralDynamics.com, Amazon sayfası: <https://2u.pw/rOpuz>).

<sup>33</sup> Robert Bruce, *el-İşkâtu'n-necmî el-hurûc mine'l-cesed*. çev. Eyman Ebû Turâbî (Şam: Dâru'l-Furkad, 2021), 25.

<sup>34</sup> bk. *el-İşkâtu'n-necmî tumerriid 'ala'l-hayât*, 62, 92.

Astral seyahate inananlar “merhale” terimini, astral seyahat, bedenden çıkış ve berrak rüyalara işaret etmek için kullanmaktadırlar. Bu, düşünceleri kontrol etme, tefekkür ve enerji küresi oluşturma çabasını gerektirmektedir.<sup>35</sup> Onlar bunu ölüme yaklaşıma benzetmişlerdir; tam narkoz altında ameliyat öncesinde veya uyuşturucu ya da alkol alındığında olduğu gibi. Ancak aradaki fark, astral seyahatte aklın tam ve bilinçli olarak mevcut olmasıdır.<sup>36</sup>

Bununla birlikte, kişinin kültürel ve bilişsel seviyesine bağlı olarak anlaşılması zordur,<sup>37</sup> sistemlerinin ve aşamalarının uygulanması çaba gerektirmektedir. Tanımlar grubu, astral seyahatin ruhsal bir spor olduğu sonucuna varmaktadır. Buna göre kişi, ruhsal bir biçimde maddî bedenden ayrılabilir, böylece maddî dünyadan ve maddî olmayan dünyadan bilgi elde edebilir. Bu, bilinci bedenden ayırmakla gerçekleşir ve ayrıca bu ayrışma enerji bilimlerinin bir parçasıdır.<sup>38</sup>

Muhtemelen ilk -iddia edilen- ve kaynağı belirtilen astral seyahat deneyimi, 978/1570 yılında Ingo Swann adlı şahsa aittir. Doğaüstü güçlere sahip olduğunu iddia eden Swann; Jüpiter gezegenine seyahat ettiğini ve bilim insanlarının bilmediği bazı ayrıntılar sunduğunu ileri sürmüştür. Swann’ın toplamda sunduğu 65 gözlemden bazıları bilimsel niteliktedir. Mariner 10 ve Pioneer 10 uzay araçları gezegen hakkında bilgi elde ettikten sonra yapılan karşılaştırmada şu sonuç ortaya çıkmıştır:

- 11 bilgi doğrudu fakat daha önce bilimsel kitaplarda yer almıştı.
- 1 bilgi doğrudu ve daha önce mevcut değildi.
- 7 bilgi doğrudu fakat apaçık bilgilerdi.
- 5 bilgi muhtemel gerçekler veya bilimsel tahminlerdi.
- 9 bilgi belirsiz ve doğrulanamazdı.
- 30 bilgi tamamen yanlıştı.
- 2 bilgi muhtemelen doğrudu.

En iyi ihtimalle, Swann’ın sunduğu doğru bilgilerin oranı %37 idi; bu oran kesinlikle ikna edici değildir.<sup>39</sup> Bu, hayali deneyime pratik bir görünüm kazandırma girişiminden ibarettir.

<sup>35</sup> bk. ‘Amsî, Muhammed. *Muzekkirâtu mucerrrib fi ‘âlemi ‘l-iskâti ‘n-necmî* (e-Kitap, 2011), 2.

<sup>36</sup> bk. ‘Amsî, *Muzekkirâtu mucerrrib*, 41.

<sup>37</sup> bk. ‘Amsî, *Muzekkirâtu mucerrrib*, 2.

<sup>38</sup> bk. ‘Amsî, Muhammed. *Kitâbu ‘r-Ru ‘ye: teemmulât fi ‘z-zâti ‘t-tabî ‘a ve ‘l-kevn* (e-Kitap, 2012).

<sup>39</sup> bk. Charles M. Wiggins - Arthur W., *et-Teferâtu ‘l-‘ilmiyye ez-zâife*. çev. Muhammed Fethî Hıdır (Kahire: Kelimât ‘Arabîyye li ‘t-Terceme ve ‘n-Neşr, 2011), 93-94.

## 1.2. Astral Seyahat İddiasına Göre Bilgi ve Kaynağı

Astral seyahat savunucularına göre bilginin kaynağı kişinin kendisidir. Deneyimi teşvik anonim şahıslardan birisine bilimsel kaynakları sorulduğunda, “Ben bilginin kaynağıyım. Eğer bana şüpheyle yaklaşıyorsan, burada bulunmak zorunda değilsin.”<sup>40</sup> demiştir.

Bu akıl, onların iddiasına göre, bilincin aşamalarından değil, ürünlerinden birisidir.<sup>41</sup> Deneyicilerden birisi, “Tam bilginin hepimizde mevcut olduğunu varsaymalıyız. Ona ulaşmak için gerekli donanımla yaratıldık. Sonsuz bilgiye ulaşmak için, aklımızı kullanarak fikirlerin kaynağıyla bağlantı kurmamız gerekir.”<sup>42</sup> der.

Bu bilgi, onların inancına göre, öznel aklın kozmik akılla veya fikirlerin kaynağıyla bağlantısından doğmaktadır.<sup>43</sup> Kitaplarında şöyle geçer: “Akıl, ya da bu bilgi alanı, bilgiye veya maddî bilince denktir. Bu durum dikkatimizi algının ikiliği meselesine yöneltmektedir; burada iki tür bilginin varlığını kabul ederiz: mantığa dayalı olarak nasıl ortaya çıktığını tam olarak bildiğimiz ve doğruladığımız bilgi ve nereden geldiğini bilmediğimiz fakat bir sebeple doğru olduğuna inandığımız başka bir bilgi.”<sup>44</sup> Onlara göre evrenin incelenmesi bu iki bilgiye tabidir.

Onlar, insanı aklın, nefsin veya ruhun gücüyle mucize yaratan bir varlık olarak tasavvur ederler.<sup>45</sup>

Böylece her ne kadar bunu açıkça söylemeseler de insanı tanrı yerine koymuş olmaktadırlar. Ayrıca akli, eski mirasla sınırlamadan aydınlanma ve zihinsel özgürleşme meselesine odaklanırlar. Muhammed el-‘Amsî şöyle der: “Son nokta aydınlanma ve zihinsel özgürleşmedir. Şunu anlamalısın ki, bilincini geliştirmek için herhangi bir eski mirasa bağlı olmamalısın. Kendine Âdem’mişsin gibi bak; sanki ilk kez yeryüzüne inmişsin ve gerçeği kendin araştırsın. Onu her yerde bulman gerekir, sadece dinî kitaplarda değil.”<sup>46</sup>

Sık sık tekrar ettikleri şey şudur: “Önce bilincini uyandır, sonra gizli yeteneklerini uyandır ve açığa çıkar. Bize gerçekten kim olduğunu göster, görüldüğün kişi değil. İnanıyorum ki her insanın uyanma gücü vardır. ‘Ben başarısızım, ben işe yaramam, herkes benimle alay ediyor,

<sup>40</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*, 76.

<sup>41</sup> *en-Nûru'l-muharrem* (Yazarı bilinmeyen e-Kitap), 1/108.

<sup>42</sup> ‘Amsî, *Kitâbu'r-Ru'ye*, 49.

<sup>43</sup> bk. ‘Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye*, 50, 81.

<sup>44</sup> bk. ‘Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye*, 50.

<sup>45</sup> ‘Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye*, 52.

<sup>46</sup> ‘Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye*, 65.

ben değişmem, ben hiçbir şeyim.' diye bir şey yoktur."<sup>47</sup>

Onlarda dinin de yeri yoktur. Çünkü fitrata aykırı sözler söylerler. Muhammed el-'Amsî şöyle der: "Hayatımda inançlarımızın ve mantıklılık kavramına verdiğimiz değer ürettiği engellerden daha büyük ve daha kalın engeller tanımadım. Deneyimlediğimiz dünya tamamen toplumdan miras aldığımız fikirlerin ve gerçeklerin ayrıntılarını kavrayabileceğimiz yanılmasının ürettiği dar sınırlar içinde hapsolmüştür. Dolayısıyla hayatımızı önceden hazırlanmış bir tiyatrodaki geçiriyoruz."<sup>48</sup>

Bu hususta şunu da söylerler: "Varlığın sınırları, zihinsel kavramlarımızın sınırlarıdır; varlık ve algınız, kavramlarımızın sona erdiği yerde son bulur." demek doğru bir söylem değildir.<sup>49</sup> "Senden kaçacak hiçbir şey yoktur; kendine dönmekten başka bir sığınağın bulunmamaktadır. İstesen de istemesen de çok yücesin ve sonuçta özgürsün."<sup>50</sup>

### 1.3. Astral Seyahati Yüceltenlerin Övgüleri ve Buna Davet Etmeleri

Astral seyahat deneyimine ilgi duyanların artmasıyla ve aşamalarının ücretli kurslara dönüşmesiyle, deneyiciler kitap yazmaya, kanallar ve siteler açmaya, insanlara astral seyahate giriş stratejilerini öğretmeye koyulmuşlardır. Bunun bir sonucu olarak, propaganda ve yüceltme devreye girmiştir; böylece taraftar kazanılmaktadır. Bu konu kapsamında ele alacağım birtakım ifadeler vardır ki, İslâm inançları açısından birtakım sakıncalar ve dinî bağlardan kopuş barındırmaktadır.

Michael Raduga<sup>51</sup> şöyle diyor: "REM durumu -hızlı göz hareketleri- insandaki en çarpıcı ve şaşırtıcı olgulardandır. Kişinin bedenden çıkış deneyiminde olduğunu hissetmesi... Muhtemelen geleceğin erkekleri ve kadınları iki ayrı dünyada iki bilince sahip olacaklardır."<sup>52</sup> Bir başkası şöyle diyor: "Bugün kendimi hâlâ bilinç ve benliğe doğru devam eden bu yolculuk olmadan hayal etmem zor."<sup>53</sup> Bir diğeri şöyle diyor: "Bir bakıma şanslı olduğumu düşünüyorum; özellikle ilk bilinçli bedenden çıkış deneyimlerimde kendimi ulaşmamam gereken mekânlarda ve alanlarda buluyordum."<sup>54</sup>

<sup>47</sup> 'Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye*, 62.

<sup>48</sup> 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 86.

<sup>49</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*, 6.

<sup>50</sup> *Hudûdu'l-Vucûd*, 17.

<sup>51</sup> *Hâlâtü'l-hurûc mine'l-cesed*, Muessesetu Medreseti Hâricü'l-Cesed (Şahsî site: www.obe4u.com).

<sup>52</sup> Michael Raduga, *ez-Zâhira* (çev. bilinmiyor, *el-İskâtu'n-Necmî* Sitesi).

<sup>53</sup> 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 2.

<sup>54</sup> 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 2.

Ölüm korkusunu uzaklaştırmak için de şöyle derler: “Çoğu insan bu çağda ölmeyecek, çünkü zaten bu çağda doğmadılar.”<sup>55</sup> Deneyimin bedene etkileriyle ilgili korkuları gidermek için şunu söylerler: “Hastanede bulunduğum sırada, yataktan kalkma isteğiyle bir kez bedenden çıkış yaptım. Ertesi gün yapılan tıbbî testlerde kan basıncı, solunum ve kalp grafiğinde kayda değer hiçbir etki bulunmadı. Bu yüzden, olayın son derece güvenli olduğunu söylemeliyim.”<sup>56</sup>

Bu tür ifadeler, halkı ve özellikle gençleri bu deneyimi yaşamaya teşvik etmektedir; oysa bunun dinî ve aklî açıdan ciddi riskleri bulunmaktadır.

#### 1.4. Astral Seyahat ve Felsefi/İlmî Teoriler

Astral seyahati savunanlar, deneyimi felsefi veya ilmî olduğunu iddia ettikleri teorilerle ilişkilendirmeye çalışır; ona bilimsel ve deneysel bir görünüm kazandırmayı amaçlarlar.<sup>57</sup> Aşağıda bu teorilerin, astral seyahat deneyimiyle ilişkisi ve ilmî açıdan geçerli olup olmadığı açıklanacaktır.

##### 1.4.1. Kozmik Enerji Teorisi

Astral seyahat deneyicileri kozmik enerjiyi öğrenilmesi ve bilinmesi gereken temel bir unsur olarak görmüşlerdir. Deneyimin ayrıntılarını anlamak için astral seyahat kitaplarına bakıldığında, kozmik enerji ilkesinin bedenden çıkış felsefesinin üzerine kurulduğu en önemli dayanaklardan birisi olduğu görülmektedir. Bedenden çıkış deneyiminde başarılı olmak isteyenlerin, enerjiyi harekete geçirip onu yönetmesi gerektiği üzerinde durulmaktadır.<sup>58</sup>

طاقة (et-tâke) genişlik veya bir şeyi yapabilme gücü demektir. - طاقة  
اطاقة - طوقا fiilleri bu anlamda kullanılır; isim olarak الطاقة en yüksek  
gayeyi ve yapılması mümkün olan şeyin en yüksek miktarını ifade  
etmektedir.<sup>59</sup>

Astral seyahatle dini uzlaştırmaya çalışanlara göre enerji, “Henüz hiçbir mahlûkun sırrına erişemediği muazzam bir güçtür; farklı renklerde parlayan bir hâle ile çevrilidir ve sahibine göre değişir... Bedende gizli bir kuvvet olup, seni beklenmedik şeyler yapmaya, doğa

<sup>55</sup> ‘Amsî, *el-İskâtu'n-necmî*, 155.

<sup>56</sup> ‘Amsî, *Muzekkîrâtu mucerrîb*, 53.

<sup>57</sup> bk. Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 11; ‘Amsî, *el-İskatu'n-necmî*, 73.

<sup>58</sup> bk. ‘Amsî, *el-İskatu'n-necmî*, 91.

<sup>59</sup> bk. Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Mektebu Tahkiki't-Turâs (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 1426/2005), 906.

kanunlarını aşan işler gerçekleştirmeye sevk etmektedir.”<sup>60</sup> Gerçekte bu anlayış, felsefî-akîdevî bir zemine oturtulmaya çalışılmış olan vahdet-i vücud (varlığın birliği) nazariyesine dayanmaktadır. Onlar, ilâhî özü enerji edinmenin kaynağı olarak kabul ederler; böylece ilâhî öz ile bağlantı kurmak suretiyle kozmik enerjinin büyük miktarlarda elde edilebileceğini söylerler.<sup>61</sup> Bu durumda insanın, evrendeki her şeyin tek bir şeyin tezahürleri olduğu gerçeğinden korkmasına gerek olmadığını belirtirler.<sup>62</sup>

Akıl sahibi için bu anlayışın sahih İslâm inançlarıyla çeliştiği açıktır.

#### 1.4.2. Eterik Beden Teorisi

Eterik beden kavramı, genel olarak maddî bedenden farklı, şeffaf bir beden bulduğu varsayımına dayanmaktadır. Eterik beden: maddî beden bir kopyası olup, onun organlarına ve parçalarına benzer bölümlere ayrılmaktadır. Bu beden, enerji ile madde arasında ortada bulunan bir hâl sayılan “eter” katmanından oluşmakta; varlığı, maddî bedenden önce gelmektedir. Bu katmanın rengi açık maviden griye kadar değişmektedir.<sup>63</sup> Yedi nuranî hâldeki katmandan biri olarak tanımlanan eterik beden; maddî bedeni yarım inç çevrelemiştir. Bedensel organların dış kalıbı ve zar dokusu olan bu nuranî beden; maddî beden canlı bir aynasıdır.<sup>64</sup> Ayrıca eterik beden kavramının kozmik enerji felsefesiyle bağlantılı olduğu görülmektedir; çünkü enerji, maddî beden ile eterik beden arasındaki bir bağıdır.<sup>65</sup>

Astral beden gibi, bir astral âlem (astral boyut) de vardır. Deneyimin öncüsü Robert Bruce, bunu şöyle tanımlamaktadır: “Astral boyut madde boyutuna en yakın boyuttur. Dünyayı kuşatır; büyük bir zihinsel ağ gibi ona nüfuz ederek düşünceleri yakalar ve muhafaza eder. İçeriği, evrensel aklın kolektif bilincinden oluşur; düşünceleri, hatıraları, hayalleri ve rüyaları barındırır. İçindeki çekim yasaları benzerlik esasına dayanır; yani benzer benzeri çeker.”<sup>66</sup> Her ne kadar astral beden varlığına dair hiçbir bilimsel kanıt bulunmasa da deneyicileri, bundan sonraki aşamaları onun üzerine inşa etmişlerdir. Astral beden kavramının, vahdet-i vücûd anlayışıyla uyumlu olması sebebiyle inanç

<sup>60</sup> Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 11.

<sup>61</sup> bk. Hikmu'z-Zaman Hamare. *Esrâru't-tâke* (Şam: Dâru Nûru'l-Ma'ârif, 2005), 156.

<sup>62</sup> bk. Refâh Vucmân es-Seyyid. *el-İstişfâ bi't-tâketi'l-hayeviyye: er-Reikî ve'l-Fung Şuî* (Beyrut: Dâru'l-Hilâf el-Arabî, 2004), 126.

<sup>63</sup> bk. Seyyid, *el-İstişfâ*, 29; Svâmî Vişnu Difanendâ, *el-Kâmil fi'l-yuğâ* (Maradu's-Şûf ed-Daim li'l-Kitâb), 344.

<sup>64</sup> bk. Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 14.

<sup>65</sup> bk. Hifâ Nâsir er-Reşîd. *et-Tatbikâtu'l-mu'asıra li-felsefeti'l-istişfâ'i's-şarkiyye: dirâsetun 'akdiyye* (Risâletu Macistir bi-Câmi'atu Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye), 170.

<sup>66</sup> Bruce, *el-İskatu'n-necmî*, 9-10.

açısından tehlikeler barındırdığı da açıktır.<sup>67</sup>

Astral seyahat iddiasını dine bağlamaya ve aşamalarını İslâm'a uyarlamaya çalışanlar ise, astral bedeni İslâm şeriatındaki ruh tanımıyla ilişkilendirmişlerdir.<sup>68</sup> Böylece astral bedene bilimsel, ruha ise dinî bir isim vermektedirler. Bu kavramların farklılığı, araştırmanın ilerleyen kısımlarında ortaya çıkacaktır.

### 1.4.3. Gümüş Kordon Teorisi

Ruhsal enerji bilimleriyle ilgilenenler arasında gümüş kordon teorisi, astral beden ile maddî beden arasında bağlantı kuran maddî olmayan bir yapı olarak tanımlanır. Anne ile cenin arasındaki göbek bağına karşılık olarak gümüş kordon, enerji kordonu veya ruhsal göbek bağı dedikleri bu kordonun, ölüm gerçekleştiğinde kendiliğinden koptuğunu söylerler.<sup>69</sup>

Deneyiciler, deneyime girişte “sarkan kordon” tekniğine dayandıklarını belirtmişlerdir.<sup>70</sup> Onlara göre, “İpliğin veya kordonun kalınlığı ve yükselmesi, maddî bedenine yakınlığını veya uzaklığını belirler. Astral beden maddî bedenden uzaklaştıkça bu kordon daha ince hale gelir ve sonsuza dek daha da incelemeye devam eder, ta ki çok hassas bir lazer ışını gibi oluncaya kadar, öylece incelmeyi sürdürür.”<sup>71</sup> Robert Bruce da astral kordonu, bedenin bir noktasına dinamik baskı uygulayarak astral bedeni ayrılmaya zorlamayı, astral seyahat tekniklerinin ana unsuru olarak kabul etmiştir.<sup>72</sup> Aklen ve şer'an bozuk olan bu teori, batıl sonuçlar doğurmaktadır. Kozmik enerji bilimi ve eterik beden teorisi gibi, bu da Allah hakkında bilgisizce söz söylemektir.

### 1.4.4. Çakra Teorisi

Çakra kavramı, enerjinin insan bedenine bazı noktalardan geçerek nüfuz ettiği varsayımına dayanmaktadır. Sanskritçe kökenli bir kelime olan çakra; “tekerlek” veya “dönüş” anlamına gelmektedir.<sup>73</sup> Doğu felsefesinde ise çakralar, kozmik ruhsal enerjinin merkezleri olarak kabul edilir; enerji bedeninde bulunduğu ve maddî bedende sinir ağları

<sup>67</sup> bk. *Hudûdu'l-Vucûd*, 86.

<sup>68</sup> Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 24.

<sup>69</sup> bk. Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 15.

<sup>70</sup> bk. Bruce, *el-İskâtu'n-necmî*, 85; 'Amsî, *el-İskâtu'n-necmî*, 113.

<sup>71</sup> *Mir'âtü'z-zât*, 790.

<sup>72</sup> bk. Bruce, *el-İskâtu'n-necmî*, 85.

<sup>73</sup> bk. Alâüddîn, Selîm Beyk. *el-Mu'âlece bi't-tâketi'l-hayeviyye* (Ürdün: Matâbi'u'd-Düstür Ticâriyye, 2003), 47; Abdullah, *el-İnsân beyn'e'n-necmî ve'l-hâle*, 39; Reşîd. *et-Tatbikâtu'l-mu'asra*, 177.

olarak bilinen karşılıklara sahip olduğu ileri sürülmektedir.<sup>74</sup>

Çakralara birçok işlev atfedilmektedir, bunlardan bazıları:

- Enerji bedenlerini ve ardından maddî bedeni etkinleştirmek,
- İnsanı ileri bilinç aşamalarına ulaştırmak,
- Enerjiyi aura tabakaları veya enerji bedenleri arasında aktarmak.<sup>75</sup>

Astral seyahat deneyimine girmeden önce ister temel, ister ikincil olsun, çakraların etkinleştirilmesi ve enerjiyle doldurulması önemli kabul edilir;. Bir deneyici şöyle der: “Bazıları çakraların uyarılmasının astral seyahat ile ilişkisini merak edebilir. Basitçe, bedenden çıkışta enerji her şeydir. İkincil ve ana enerji merkezlerinin tümü aktif hale gelir. İkincil merkezlerin uyarılması enerji bedenini uyumlu hale getirir ve çıkışa hazırlar; aynı şekilde çakraların basit bir şekilde uyarılması da.”<sup>76</sup> Çakraların etkinleştirilme yolları ise, kitaplarında ve kurslarında belirtilen belirli bir sisteme bağlıdır.<sup>77</sup>

Bu çakralar şunlardır:

- Kök Çakra: Omuriliğin sonunda bulunur.
- Dalak Çakrası: Karnın biraz altında bulunur.
- Göbek Çakrası: Bedenin tam ağırlık merkezinde, göbek hizasında.
- Güneş Sinirağı Çakrası: Midenin üstünde, diyaframın ortasında.
- Kalp Çakrası: Göğsün ortasında, fiziksel kalbin yakınında.
- Boğaz Çakrası: Boğazın tabanında, merkez noktada.
- Üçüncü Göz Çakrası: Alının ortasında, kaşların arasında.
- Taç Çakra: Başın üst kısmının çoğunu kaplar.<sup>78</sup>

Çakraların etkinleştirilmesi ile astral seyahatin başarısı arasındaki ilişki konusunda ise belirsizlik bulunmaktadır. Her ne kadar hepsi çakralarla ilgilenip onları etkinleştirmeye çalışsa da, kişinin bunlar olmadan da başarılı olabileceğini düşünürler.

Robert Bruce, bu hususta şöyle der: “Çakraların tam olarak

<sup>74</sup> Difanendâ, *el-Kâmil fi'l-yuğâ*, 344.

<sup>75</sup> bk. Barbara, *Hands of light*, 45, 48' den akt. Reşîd. *et-Tatbikâtu'l-mu'asıra*, 178.

<sup>76</sup> 'Amsî, *el-İşkâtu'n-necmî*, 71.

<sup>77</sup> bk. 'Amsî, *el-İşkâtu'n-necmî*, 71.

<sup>78</sup> bk. Bruce, *el-İşkâtu'n-necmî*, 71; 'Amsî, *el-İşkâtu'n-necmî*, 72.

gelişmesi ve onları nasıl kontrol edeceğini öğrenmek yıllar sürebilir, bu doğal yeteneğe bağlıdır. Bununla birlikte, bu seni onları çok temel bir şekilde kullanmaktan alkoymaz; böylece bedenden çıkış deneyimini güçlendirebilirsin.”<sup>79</sup>

Bir diğeri şöyle der: “Öyleleri vardır ki astral seyahatte başarılı olmuş, üçüncü göz hakkında hiçbir şey duymamış ve onda herhangi bir şey hissetmemiştir. Konuyu zorlaştırmayın, her insan farklı inançlara sahiptir. Astral seyahat olgusu ezeli ve kozmiktir.”<sup>80</sup>

Belki de bu, akıl sahibi için astral seyahat deneyimin güvenilirliğini kaybettiren ilişkilerden biridir.

### 1.4.5. Süpersicim Teorisi

Teori şöyle der: Biz, bilimkurgu ile gerçeğin bulunduğu bir evrende yaşıyoruz. Evren, yalnızca dört boyuttan değil, on bir boyuttan oluşmakta ve bizim içinde yaşadığımız evrene paralel evrenler, düşündüğümüzden daha yakındır. Bu evrenler düzenlidir; tamamen sicimlerden oluşmuştur. Bu evrenlerde en küçük parçacıktan en büyük galaksiye kadar her şey tek bir unsurdan meydana gelmiştir: son derece küçük, titreşen ve hareket eden enerji iplikleri; biz bunlara “sicimler” deriz.<sup>81</sup>

Süpersicim teorisine göre evren tek değildir; birbirine bağlı birçok evren bulunmaktadır. Bilim insanları bu evrenlerin iç içe olduğunu ve her evrenin kendine özgü yasaları bulunduğunu söylerler. Yani dünyanın tek bir mekânı farklı evrenlere ait birden fazla cisim tarafından işgal edilebilir. Bu teoriye göre evren, titreşen süpersicimlerin bir senfonisinden ibarettir; evren sadece bir müzik icrasıdır. Evrenin ne olduğunu ve neyden oluştuğunu ancak sicimleri ve onların melodilerini bilerek anlamak mümkündür; evren, sicimlerin çalınışına göre davranmaktadır.<sup>82</sup> Bir deneyici şöyle der: “Süpersicim teorisini incelediğimde, atom-altı düzeyde yeni boyutların ortaya çıktığını fark ettim. Bu boyutların tümü evreni kuşatan tek bir boyuta bağlanıyor; bu da on birinci boyuttur... Acaba bu boyut, görünür evrenden çıkmaya çalıştığımızda bizi tekrar büyük boyutlara döndüren sorumlu boyut mudur?”<sup>83</sup>

<sup>79</sup> Bruce, *el-İskâtu 'n-necmî*, 35.

<sup>80</sup> *el-İskâtu 'n-necmî tumerrid 'ale'l-hayâti 'l-mâddiye*, 91.

<sup>81</sup> bk. Şevâhîr, Hayr Süleymân. *en-Nazariyyetu 'n-nisbîyye ve mâ-ba'dehâ li'l-cemi'* (Amman: Dâru'l-Hatîb li'n-Neşr), 7.

<sup>82</sup> bk. *el-Mevsu 'atu 'l-Hurre vîkîbîdiyâ*. <https://ar.wikipedia.org/wiki>

<sup>83</sup> 'Amsî, *Kitâbu 'r-Ru 'ye*, 42.

Bu teori, diğer kanıtlanmamış teoriler gibi, uzmanlar tarafından çözülememiş sorunlardan biri olarak görülmektedir.<sup>84</sup> Dolayısıyla astral seyahatin doğruluğu için öne sürülen bilimsel dayanak geçersizdir.

### 1.5. Astral Seyahatin Aşamaları ve Seviyeleri

Astral seyahat deneyicileri tek bir yöntem üzerinde anlaşmazlar; her birinin kendi yöntemi bulunmaktadır. Birisi şöyle der: “Benim yöntemim ile birçok başka yöntem arasında pek çok ortak unsur vardır.”<sup>85</sup> İddialara göre bedenle ayrışmaya ulaşmak için geçilen aşamalar, düşünmeyi durdurmakla başlar; ardından hâlenin (auranın) ortaya çıkması, sonra ıslık sesinin duyulması ve giderek bedeni hissetmeme aşamasına geçiş, ta ki beden soğuk hale gelinceye kadar.

Onlar, bu hâle girmeyi kolaylaştıran bazı uygulamalar ortaya koymuşlardır: bir şeye uzun süre bakmak, tüm çakraların hızlı dönüşü ve ardından iddia ettikleri üzere tüm enerji yeteneklerinin aşırı bir şekilde ortaya çıkması. Tüm bunlar zihinsel halüsinasyonlara yakın şeylerdir. Bir deneyici şöyle der: “Gerçek engel, korku ve karabasan hâlidir; deneyimi ustalıklı öğrenmedeki asıl engel budur.”<sup>86</sup>

Robert Bruce şöyle der: “Bilinçli bir şekilde astral bedeni projekte etmeye başlamak için dört temel gereklilik bulunmaktadır:

- Kişi tamamen uyanıkken bedeninin tamamen gevşemesi.
- Yapılan şeye tamamen odaklanmak.
- Yeterli miktarda mevcut enerjiye sahip olmak.
- Astral bedene baskı uygulayarak onu ayrılmaya zorlamak.<sup>87</sup>

Astral seyahat deneyicileri, gayr-ı maddî âleme giriş için yöntemleri ve uygulama adımlarını genişçe açıklamaya önem vermişlerdir: mekânsal ve psikolojik hazırlık, gevşeme, hayal gücünü güçlendirme, çeşitli alıştırmalar ve teknikler kullanma; iddialarına göre bunlarla ayrışmaya ulaşılmaktadır.

Onlar, aşamaları yeni başlayanlara basitleştirmeye çalışmış; deneyimi öğrenmenin, ancak çocuk zihniyetiyle ve eleştiriye (aklı) dışlayarak mümkün olduğunu söylemişlerdir.<sup>88</sup> Astral seyahat

<sup>84</sup> Sâlih, Duhâ Mahmûd. *el-Fîziyâ beyne 'l-besâteh ve 'd-dehâ* ('Asirü'l-Kutub li'n-Neşr ve't-Tevzî'), 6.

<sup>85</sup> 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 41.

<sup>86</sup> 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 29.

<sup>87</sup> Bruce, *el-İskâtu 'n-necmî*, 53.

<sup>88</sup> bk. 'Amsî, *Muzekkirâtu mucerrib*, 2.

deneyimini ustalıkla öğrenebilen kişi -iddialarına göre- bedenden çıkış, berrak rüyalar (açık rüyalar), ölüleri rüyada görmek ve onlarla etkileşim, telepati ve uzaktan görme (kehanet) gibi şeyleri yapabilecektir.<sup>89</sup>

Astral seyahat propagandacıları, eğitim kurslarına katılmaya önem verir; bu kurslarda, başarılı olduklarını iddia ettikleri bazı teknikler öğretirler. Onlara göre bu teknikler, sadece iki gün içinde astral seyahat girişimlerinin yüzde sekseninin başarılı olmasını sağlar. Üç gün süren başka kurslarda ise, kayıtlı elli kişiden yarısının, uykudan uyanır uyanmaz bedenden ayrılabilirdiğini iddia ederler. Eğer bu girişimler başarısız olursa, uygulayıcı bir dakika içinde teknikleri tekrar dener ve nihayetinde biri başarılı olunca bedenden ayrılmanın genellikle mümkün olduğunu söylerler.<sup>90</sup>

### 1.6. Propagandacılarının İddialarına Göre Astral Seyahatin Faydaları ve Tedavi Ediciliği

Astral seyahat deneyicilerinin övgüsü daha önce geçmişti; onlar, bu deneyimi bilinç ve benliğe ulaşma aşaması olarak görür; bunu deneyenlerin dünyadaki az sayıdaki şanslı kişilerden olduğunu söylerler.

Bu ayrıcalığı inceleyerek insanın bu deneyimi yaşamakla elde ettiği faydaları bilmek istediğimizde, bize birtakım iddia edilen faydalar sunulmaktadır. Bunlardan bazıları şunlardır:

- Çevredeki dünyaya -ister insanlar, ister nesnelere olsun- karşı farkındalığın artması.
- Uykusuzluğa sebep olan stres ve yorgunluktan kurtulmak.
- Yüksek tansiyon sorununu azaltmak.
- Konsantrasyon gücünü artırmak ve becerileri geliştirmek.
- Panik atak ve halüsinasyonları azaltmak.
- Kişinin insan ruhunu daha iyi anlamasına yardımcı olmak.
- Bireyin yük ve sorumluluklara dayanma gücünü artırmak.
- Hafızayı güçlendirmek ve bunama veya alzheimer hastalığına yakalanma ihtimalini azaltmak.
- Hem kendine hem başkalarına karşı olumlu duygular

<sup>89</sup> bk. 'Amsî, *el-İşkâtu'n-necmî*, 79, 159.

<sup>90</sup> Raduga, *ez-Zâhire*, 5.

kazandırmak.

- Nefs üzerinde kontrol ve irade gücü sağlamak; bağımlılık tedavisine ve davranışların düzeltilmesine yardımcı olur.
- Uykusuzlukla mücadele etmek ve olumsuz düşünceleri kontrol etmek.
- Gece boyunca derin uyku uyuma kapasitesini artırmak.<sup>91</sup>

Astral seyahat konusuyla ilgilenen bir yazar şöyle der:

Bir çok deneyici bunu eğlence için yapar. Ancak başka bir grup, psikolojik sorunları ve hatta hastalıkları bedenden çıkış veya berrak rüyalar yoluyla tedavi etmek için uygular. Teorik olarak aklına gelen her şeyi yapabilirsin. Örneğin: maddî boyuttan çıkıp astral boyuta girdiğinde, ışık hızını aşan bir hızla gezegenler ve galaksiler arasında seyahat edebilirsin. Kendine özel bir dünya kurabilirsin, istediğin gibi. Rüyalarını kontrol edebilir, onları yaşayabilir ve olaylarını yönlendirebilirsin. Ayrıca astral seyahat yapan diğer kişilerle karşılaşarak onlarla konuşabilirsin. Başka ülkelere uçabilir, oraların tadını çıkarabilirsin; üstelik bavul hazırlamana gerek kalmadan ve maddî boyutta hiçbir şeyden etkilenmeden.<sup>92</sup>

İsmi bilinmeyen bir yazar şöyle der: “Astral seyahatin faydası, yeni bir şeyi ilk kez deneyimlemek, geçmiş hayatları hatırlamak, varoluş sebebini bilmek, uçmak, yeni şeyler öğrenmek, ruhsal yetenekleri artırmak, kişisel gelişimi hızlandırmak, zihinsel berraklık ve içsel huzur kazanmak, saldırganlığı azaltmak, başka âlemleri görmek (rüyalar gibi), üst âlemlerden bolca kozmik enerji almak, evren ve benlikle birleşmektir.”<sup>93</sup>

Astral seyahate inananlar, gençleri cezbetmek için bunun avantajlarına dair çeşitli iddialar yayarlar. Örneğin yeryüzünde, evrende ve zamanda seyahat etmek, ünlülerle, arkadaşlarla ve aileyle buluşmak, bilgi edinmek ve onu daha sonra gerçek hayatta uygulamak, hastalıkları tedavi etmek, arzuları gerçekleştirmek, yaratıcılıkları geliştirmek. Öyle ki, bedensel engellilerin astral âlemde engellerinden kurtulabileceklerini iddia ederler.<sup>94</sup>

<sup>91</sup> bk. *el-İskâtu'n-necmî tumerrid 'ale'l-hayât*, 93.

<sup>92</sup> Abdullah, *el-İnsân beyne'n-necmî ve'l-hâle*, 22.

<sup>93</sup> Randa Abdülhamîd, “Mâ Huve iskâtu'n-necmî ve edrâruh?”, Makale (Ekim 2019). <https://mqaall.com/astral-projection-damage>. Ayrıca bk. ‘Amsî, *Kitâbu'r-Ru'ye*, 113.

<sup>94</sup> bk. Mahmûd, *el-İkâtu'n-necmî*, 66.

## 2. ASTRAL SEYAHAT İDDİASININ İSLÂM İNANÇLARI IŞIĞINDA DEĞERLENDİRİLMESİ

Bu araştırmanın başında, astral seyahat deneyiminin doğu kaynaklı ateist felsefelerle bağlantılı olduğu ortaya konulmuştur. Bu deneyim ancak kaynağı anlaşılınca kavranabilir. Onu ateist kökenlerinden kopararak tanıtan kimse, akla ve şeriata dayanmayan, cahil ve inatçı birisi olabilir. Bunu yapmak insanlara karşı bir aldatma ve yanıltmadır. Kaynağına gitmeden çakralar veya astral kordon nasıl açıklayabilir? Böyle yapmak, inancı gizleyerek bâtinîliğe düşmeye yol açmaktadır.

Astral seyahat deneyimini tanıtan ve onun İslâm inançlarına aykırılığını inkâr eden yahut onu şer'î nasrlara uyarlamaya çalışan kimse, halkı yanıltmakta ve hakkı bâtulla karıştırmaktadır.

Astral seyahat kavramı açıklandığında hakkında hüküm vermenin zemini de hazırlanmış olmaktadır. Çünkü bir şey hakkında hüküm vermek, onun tasavvuruna bağlıdır. Aşağıda astral seyahat deneyiminin İslâm inançlarına aykırılıkları, aklen ve şer'an eleştirisi ayrıntılı olarak verilecektir.

### 2.1. Astral Seyahat İddiasının İslâm İnançlarına Aykırılıkları

Daha önce geçtiği üzere, astral seyahat iddiası İslâm inançlarının temel esasları olan ulûhiyete, rubûbiyete, ilâhî isim ve sıfatlara, yani tevhid inancına aykırı temeller üzerine kuruludur. Bu da Allah Teâlâ'nın Kitabında zikrettiği iman esaslarını yıkmaktadır:

Peygamberimiz Hz. Muhammed (s.a.v.) de şöyle buyurmuştur: "İman: Allah'a, meleklerine, kitaplarına, peygamberlerine, ahiret gününe, kadere; hayrına ve şerrine iman etmendir."<sup>95</sup>

Astral seyahate iman eden kimse, Allah Teâlâ'nın varlığını inkâr etmiş, O'nun rubûbiyetine ve ulûhiyetine iman etmemiş olmaktadır. Çünkü bu iddia, evrensel akla, öz güçlere veya mutlak varlığa imanla çelişmekte; bu da imanın en büyük rüknünü bozmaktadır.

Ayrıca astral seyahat deneyicilerinin Rabb Teâlâ'ya atfettikleri sıfatlar, Kitap ve Sünnet'te sabit olan Allah'ın sıfatlarından tamamen farklıdır. Onlara göre sıfatlar belirsizlik ve yokluk, Allah'ı bilmek ise yokluk yoluyla mümkündür.

<sup>95</sup> bk. Buhârî, "İmân", 50; Müslim, "İmân", 8.

Astral seyahat, rubûbiyet tevhidinde açık bir şirk barındırmaktadır; çünkü bu inançta Allah Teâlâ'dan başkasına rubûbiyyet özellikleri nispet edilmektedir. Astral seyahat savunucuları vahdet-i vücûd söylemiyle rubûbiyyet tevhidinin temeli olan yaratmayı Allah'tan başkasına nispet etmektedirler. Daha önce geçtiği üzere, onlar insanın ilâhlığını ve onun hem ilâhî parçayı hem de içindeki ilâhî güçleri barındırdığını, bunların ancak alıştırmalar ve modern tekniklerle ortaya çıktığını, böylece her şeyin insanın elinde olduğunu ve artık bir ilâha ihtiyaç duymadığını açıkça söylemişlerdir.

Şüphesiz ki bu, rubûbiyyet tevhidinde ve ulûhiyyet tevhidinde (yani kasıt ve talep tevhidinde) aykırıdır. Çünkü astral seyahati tanıtınların benimsediği "insanı ilâhlaştırma" anlayışı, ulûhiyyet tevhidini iptal etmektedir. Kişi kendisinin ilâh olduğunu ve kendi kendine yeterli olduğunu kabul ederse, bu onu kulluktan, tevazudan ve hak olan Allah'a muhtaç olmaktan uzaklaştırır. Bunun yerine, kendi zatındaki ilâhlılığı ortaya çıkarmaya ve onu kulluktan kurtarmaya yönelir; böylece zahîrî ve bâtînî ibadetlerden yüz çevirir. Çünkü kişi artık gerekli bilinç aşamasına ulaştığını düşünür. Bu ise Allah Teâlâ'nın şu sözüne aykırıdır: وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ. "*Senden önce hiçbir peygamber göndermedik ki ona, 'Benden başka ilâh yoktur, şu halde bana kulluk edin.'* diye vahyetmiş olmayalım." (el-Enbiyâ, 21/25).

Ayrıca astral seyahat kitapları kulluğun değerini küçümsemekle doludur. Örneğin Muhammed el-'Amsî şöyle der:

Varlığın tek bir sebebi veya anlamı yoktur. Eğer bu meseleye dinî açıdan bakarsak ve Allah'ın bizi ibadet için yarattığını söylersek, burada birisi Allah'ın bizim ibadetimize neden ihtiyaç duyduğunu sorabilir. Melekler O'na herhangi bir insandan daha iyi ibadet etmiyor mu? Üstelik insanların ve cinlerin çoğu cehennem ateşinde helâk olacak; çünkü kendi özgür iradeleriyle Allah'a ibadet etmemeyi seçtiler. O hâlde nasıl olur da bu amaç için yaratıldılar? Allah'ın amacı gerçekleşmedi mi?<sup>96</sup>

Astral seyahate iman etmek, ahiret gününü ve onunla birlikte meleklerle, cennete, cehenneme, hesaba, dirilişe imanı inkâr etmeyi gerektirir. Çünkü astral seyahat, ruhların dolaşmasına ve kaybolmuş ruhlara iman üzerine kuruludur. Buna inanlar, ölümle başlayan küçük kıyameti -yani ruhun bedenden ayrılması, kabir azabı ve nimeti- inkâr ederler. Onlara göre hayat ölümle bitmez; ruhlar dolaşmaya devam eder. Dolayısıyla cehennemden kurtuluş ve cennete girmek için salih amellere ihtiyaç bulunmamaktadır. Çünkü onlar, insan bilincine ve onun

<sup>96</sup> 'Amsî, *Kitâbu'r-Ru'ye*, 95.

güçlerine iman etmeyi, ilâhlığa ve mutlak ilâhla birleşmeye ulaşmak olarak görürler.

Ayrıca astral seyahati benimseyenlerde peygamberlere ve kitaplara imana da yer yoktur. Çünkü onlar yalnızca akla ve deneye dayanırlar; daha önce zikredilen beyanlarıyla da bunu açıkça ifade etmişlerdir.

Astral seyahat deneyiminin İslâm inançlarına aykırılıklarından biri de bu deneyime inananların kadere iman rûknünü inkâr etmeleridir. Kader kudrete, ilme, irâdeye, meşîete ve yaratmaya iman üzerine kuruludur. Oysa astral seyahat savunucuları; ilâhî tabiatı sebebiyle deneyicinin geleceği kontrol edebileceğini ve her isteğini gerçekleştirmek için yalnızca kendi zatına odaklanması gerektiğini vurgulamaktadırlar.

Ayrıca astral seyahat inancı, Allah Teâlâ'dan başkasına sığınma şirkini de içermektedir. Zira onlar, bedenden çıkış yolculuğunda deneyiciye eşlik ettiğini ileri sürdükleri "özel enerji güçleri" dedikleri şeylerden, "rehber" veya "aracı" diye adlandırdıkları gizli ruhlardan yardım talep ederler.

Onların iddia ettikleri "astral hâle"de, aslında kendilerine şeytanî ruhlar görünmektedir. Onlar, bu şeytanî ruhlara kutsallık atfederek onlara hizmet ederler. Hatta deneyimin şartları arasında temiz olmayan örtüler kullanmak da vardır -ileride geleceği üzere- ki bu da şeytanların arzusunu yerine getirmek içindir.

Astral seyahat deneyiminin İslâm inançlarına aykırılıklarından biri de deneyicilerinin gaybı bildiklerini iddia etmeleridir. Oysa gayb bilgisi yalnızca Allah Teâlâ'ya mahsustur. O, gaybı ancak razı olduğu bir peygambere veya resûle bildirmektedir. Gaybî meseleler ancak şeriat yoluyla bilinebilir. Gayb âlemine ulaşmak için başka bir yol iddia etmek yalan, aldatma ve şeytanî bir yoldur. Astral seyahat deneyicilerinin, astral âleme girdiklerinde bazı gaybî şeylerin kendilerine açıldığını iddia ettikleri bilinmektedir. Oysa hakikat şudur ki, gayb âlemine ulaşmanın tek yolu doğru haber veya vahiydir. Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmaktadır: *عَالِمٌ غَيْبٍ فَلَا يُظْبِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا إِلَّا مَنْ ارْتَضَىٰ مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا* "Gaybı O bilir; gizlisini kimseye açmaz; Ancak elçi olarak seçtiği başka. Allah, bu elçilerin her türlü durumlarını ilmiyle kuşattığı ve her şeyin sayısını belirlediği halde, rablerinin mesajlarını tebliğ ettiklerini ortaya çıkarmak için onların önlerinden ve arkalarından gözcüler gönderir." (el-Cinn, 72/26-27).

Astral beden, çakralar ve paralel evrenlerin varlığını iddia etmek

de Allah hakkında bilgisizce söz söylemektir. Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmaktadır: وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا “*Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur.*” (el-İsrâ, 17-36). Katâde bu âyetle ilgili olarak şöyle söylemiştir: “Görmediğin şey için ‘Gördüm.’, duymadığın şey için ‘Duydum.’ ve bilmediğin şey için ‘Biliyorum.’ deme! Muhakkak ki Allah, tüm bunlardan seni sorumlu tutacaktır.”<sup>97</sup>

## 2.2. Mucizelere İman Konusundaki Akîdevî Sapmalar

Astral seyahati savunanlar, Peygamberimiz’in (s.a.v.) mucizelerini ve salihlerin kerâmetlerini astral seyahat bağlamında yorumlamışlardır. Örneğin, hurma kütüğünün inlemesi, taşların ve cansızların Allah’ı tesbih etmesi, dağların huşû göstermesi gibi, varlıkların varoluş bilinciyle (الوعي الذاتي بالوجود) ilişkili hususları astral seyahat iddialarıyla ilişkilendirmişlerdir.<sup>98</sup>

Allah Teâlâ’nın şu sözünde cesedî bilinçten (الوعي الجسدي) söz edilmektedir: “O gün onların ağızlarını mühürleriz; yapmış olduklarını elleri bize anlatır, ayakları da tanıklık eder.” (Yâsîn, 36/65). Şu âyet ise vucûdî bilinçle (الوعي الوجودي) ilişkilidir: “Şayet biz bu Kur’ân’ı bir dağın üzerine indirmiş olsaydık, onu Allah korkusundan titremiş ve paramparça olmuş görürdün. İşte bu misalleri insanlar düşünsünler diye veriyoruz.” (el-Hasr, 59/21).<sup>99</sup>

Mucize ve kerâmetleri astral seyahat iddiasıyla ilişkilendirmek, bu deneyim ile İslâm şeriatını uzlaştırma çabalarının başarısız bir örneğidir. Onlar, kendi düşünceleri ile vahiy metinleri arasında bir benzerlik bulduklarında, hemen bu bağlantıyı kurarlar; fakat bunu incelemeyen yaparlar. Şüphesiz ki bu büyük bir hatadır, özellikle de dinin esaslarına aykırı olduğunda ve insanları şirke götürdüğünde.

Şeriatla bilinen hususlardan biri de şudur ki, olağanüstü hâller üç çeşittir: Allah Teâlâ’nın peygamberlerin eliyle gerçekleştirdiği şey mucizedir; Allah’ın salih velilerin eliyle gerçekleştirdiği şey kerâmettir; bunun dışındaki şeyler ise şeytanî hâllerdendir.<sup>100</sup>

<sup>97</sup> Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi’u l-beyân*, 17/446.

<sup>98</sup> bk. ‘Amsî, *Kitâbu r-Ru’ye*, 26.

<sup>99</sup> bk. ‘Amsî, *Kitâbu r-Ru’ye*, 28.

<sup>100</sup> bk. İbn Teymiyye, *el-Cevâbu’s-Sahih li-men beddele dine’l-Mesih*. thk. Ali b. Hasan vd. (Suudi Arabistan: Dâru’l-‘Âsime, 1419/1999), 3/316.

“Olağanüstü hâller dinde övülen, yerilen ve mubah olan şeyler olarak üç çeşittir. Eğer mubah olanın içinde fayda varsa nimettir; fayda yoksa o şey, faydasız olan diğer mubahlar gibidir. Ebû Ali el-Cûzecânî şöyle demiştir: İstikâmet talibi ol, kerâmet talibi olma. Çünkü nefsin kerâmet arayışıyla hareket eder, Rabbin ise senden istikâmet ister.”<sup>101</sup> Dolayısıyla gerçek mümin, olağanüstü hâllerin peşine düşmez. Bu, velî kullar için geçerli ise de cin ve şeytanlardan yardım alma bu işe karıştığında durum nasıl olur?

Şeyhülislâm İbn Teymiyye şöyle der:

Bunlardan bazılarının şirki şeytanlar vasıtasıyla olur. Şeytanî hâl sahipleri, şeytanların sevdiği yalan ve fuhşu işlerler; yahut onların hoşlandığı dualarla onları çağırırlar; şeytanların itaat ettiği büyü ve azimetlerle onları bağlarlar. Bu ise Allah’a şirk koşmaktır. Bunlarda bazı olağanüstü hâller meydana gelebilir; insanlar bunları velîlerin kerâmetleri zanneder. Oysa bunlar sihirbazların ve kâhinlerin hâllerindedir. Bu sebeple imanî ve Kur’anî hâller ile nefsanî hâller ve şeytanî hâller arasında ayırım yapmak gerekir.<sup>102</sup>

Astral seyahat deneyicileri mucizelerin yalnızca peygamberlere mahsus olmadığını, kendilerinin de mucize gösterebileceklerini iddia ederler. Bu ise, insanın zatını ilâhlaştırmada aşırılığa giderek onu ulûhiyet derecesine çıkarması demektir.

### 2.3. Ruh Konusundaki Akîdevî Sapmalar

Astral seyahat deneyiminde İslâm dininin ruhun tabiatı, onun yaratılmış ve Rabb’e bağlı oluşu, ruhun bedenle olan bağlarının çeşitleri konularında ortaya koymuş olduğu inançlarla ilgili sapmalar bulunmaktadır.

Bilinmelidir ki ruh yaratılmış, Rabbe bağlı, sonradan var edilmiş hâdis bir varlıktır. Çünkü ruh, âlemin bir parçasıdır; âlem ise sonradan var edilmiştir. Onu kozmik enerjinin bir parçası saymak bu asla aykırıdır. *el-Akîdetu’t-Tahâviyye*’de bu husus şöyle geçmektedir: “Resûller, ruhun sonradan var edilmiş, yaratılmış ve ihdâs edilmiş olduğu konusunda ittifak etmişlerdir. “Ruh yaratılmış, Rabbe bağlı ve idare edilendir.” denilmiştir. Bu, İslâm dininde zarurî olarak bilinen bir

<sup>101</sup> Sadrüddîn Muhammed b. Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ebî'l-İzz el-Ezra'î es-Sâlihî ed-Dımaşkî el-Hanefî. *Şerhu't-Tahâviyye*. thk. Şuayb el-Arnaût - Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 2/747.

<sup>102</sup> İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: Mecma'u Melik Fahd li-Tibâ'ati'l-Mushafu's-Şerif, 1416/1995), 10/278.

hususdur. Âlemin sonradan var edildiği sabittir. Sahâbe ve tâbiîn de bu görüşteydi. Ancak daha sonra bazıları Kur'ân ve sünnetten yüz çevirerek ruhun kadîm olduğunu iddia etmiştir.”<sup>103</sup>

Ruh, Kur'ân'ın, sünnetin ve sahâbenin icmâının gösterdiği üzere, hissedilen maddî bedenden mahiyetçe farklı bir cisimdir. O, nuranî, yüce, hafif, canlı ve hareketli bir cisimdir. Ruh; gül suyunun güle, zeytinyağının zeytine, ateşin kömüre sirayet etmesi gibi organların özüne nüfuz eder. Organlar bu latif cismin kendilerine aktardığı etkileri kabul edebildikleri sürece, ruh onlara duyum ve iradî hareket kazandırır. Organlar, büyük oranda bozulup bu etkileri kabul edemez hâle geldiğinde, ruh bedenden ayrılır ve ruhtar âlemine göçer.<sup>104</sup> Şeyh İbn Cibrîn şöyle der: “Bu konuda çok fazla tartışmaya ve sözü uzatmaya gerek yoktur. Allah Teâlâ kulların gözlerini ondan (ruhtan) perdelemiş ve onun işini kendisine bırakmıştır.”<sup>105</sup>

Astral seyahat deneyiminde ise ruh kavramı, ruhsal enerjiye dayandırılmış ve şeriata uyarlanmıştır.<sup>106</sup> Onların iddiaları, tahmin ve kuruntudan öteye geçmez; bu ise açıkça şer'î bir sapma ve Allah hakkında bilgisizce söz söylemektir. Ruhun bedenle olan bağları beş türdür:

1. Anne karnında cenin iken bedene bağlılığı.
2. Dünyaya geldikten sonra bedene bağlılığı.
3. Uyku hâlindeki bağlılığı; bir yönden bağlılık, bir yönden ayrılık vardır.
4. Berzah hâlindeki bağlılığı; bedenden ayrılmış ve soyutlanmış olsa da, tamamen kopmamış, ona yönelmesi devam etmiştir.
5. Cesetlerin diriltildiği gün bedene bağlılığı; bu, ruhun bedenle en mükemmel bağlılığıdır.<sup>107</sup>

Şer'an sabittir ki ruhun bedenden ayrılması iki durumda olur: uyku hâlindeki küçük ayrılık ve ölüm hâlindeki büyük ayrılık. Bu iki hâli yalnızca Allah Azze ve Celle yönetmektedir. Allah Teâlâ bu hususta şöyle buyurmuştur: *اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا* *“Allah, ölüm*

<sup>103</sup> Sâlihî, *Şerhu't-Tahâviyye*, 2/562.

<sup>104</sup> bk. Sâlihî, *Şerhu't-Tahâviyye*, 2/565.

<sup>105</sup> Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah b. İbrahim b. Fehd b. Hamad el-Cibrîn. *Şerhu't-Tahâviyye: ed-durûsu's-savtiyye* (eş-Şebeketu'l-İslâmiyye sitesinde yazıya dökülmüş, Mektebetü'ş-Şâmile'de yayımlanmıştır), 6/59.

<sup>106</sup> bk. Mahmûd, *el-İskâtu'n-necmî*, 11.

<sup>107</sup> bk. Cibrîn, *Şerhu't-Tahâviyye*, 2/579.

*vakitleri geldiğinde insanları vefat ettirir, ölmeyenleri de uykularına ölmüş gibi yapar. Ölümüne hükmettiklerini tutar, diğerlerini ise belli bir süreye kadar (hayata) salar. Kuşkusuz bunda iyice düşünenler için dersler vardır.” (ez-Zümer, 39/42).*

Ruh, uyku hâlinde bedenden kısmî olarak ayrılır; bu esnada Allah'ın izniyle beden hayata korunur. Peki, bu durumda hayatı koruyan astral beden nerededir? Hangisi astral kordonla bağlıdır, hangisi hayatı korumaktadır?

Ruhun bedenle ilişkisi, tam bilinç hâli olduğunu iddia ettikleri astral seyahat durumunda nasıl anlaşılmalıdır? Acaba bu hâl, ruhun uyku esnasındaki bedene bağlılığı kapsamında değerlendirilebilir mi? Bu durumda, astral seyahat yalnızca zihnin hayal ve düşüncelerinden kaynaklanan sıradan bir rüya olur ve asla dördüncü veya beşinci derecede bir hâl olamaz. Çünkü bu dereceler, ruhun bedenden tamamen ayrılmasıyla ilgilidir ki bu, yalnızca Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleşir. Dolayısıyla bu tür bir deneyim, Allah Teâlâ'nın rubûbiyetine ait özelliklere müdahale anlamına gelmektedir. Zira uyku hâlinde ruhun bedenden kısmen, ölüm hâlinde ise tamamen ayrılması, mahlûkun iradesiyle değil, yalnızca Allah Teâlâ'nın kudretiyle gerçekleşir; bu süreci kontrol etmek ise imkânsızdır.

#### 2.4. Astral Seyahat İddiasının Akıl ve Fıtrata Aykırılığı

Astral seyahat iddiasının İslâm inançlarına aykırılığı bir yana, iddiamın gerçekliğini araştıran kimse ondan uzaklaşır. Çünkü ne şer'an, ne duyularla, ne tecrübeyle, ne laboratuvarlarda, ne de fizik âlimleri nezdinde sabit olmayan bu deneyim, sihirbazlık ve cinlerle bağlantı yoluyla icra edilmektedir. Savunucuları da onun cinlerle ilişkisini ve yanıtılma ihtimalini kabul etmişlerdir.<sup>108</sup>

Deneyim sırasında cinlerden yardım alındığına dair delillerden biri, sürecin başlangıcında kirli örtülerin kullanılmasının teşvik edilmesi<sup>109</sup> ve “yıldızsal varlıklar”<sup>110</sup> a karşı uyarılarda bulunulmasıdır<sup>110</sup> ki bunların sıfatları şeytanların sıfatlarına benzer. Yine bedenden ayrılma deneyiminde ruhsal rehber, “manevî varlıklar”la karşılaşmaktan söz

<sup>108</sup> bk. Cibrîn, 2/88.

<sup>109</sup> bk. ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 30.

<sup>110</sup> Bu varlıklar, insanların enerjisiyle beslenen yıldızsal yapılar olarak tanımlanmaktadır. Gerçek zaman düzleminde bulunmazlar; ancak karşılaşma ihtimali mevcuttur. Yeni başlayanların, bu varlıklarla temas kurmaktan veya çarpışmaktan kaçınmaları gerekir; hatta adlarıyla hitap edilseler dahi. Onların, eterik bedenleri fiziksel bedenlere kadar takip edebildikleri ileri sürülmekte ve genellikle yeni başlayanları rahatsız etme eğiliminde oldukları belirtilmektedir. İddialara göre, eterik bedene zarar verme kudretine sahiptirler. bk. ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 60.

ederrek bunların yolu göstereceğini ve sorulara cevap vereceğini iddia ederler.<sup>111</sup> Bu durum, deneyimin cin ve şeytanları çağırarak yapılan şeytanî ritüellere yöneldiğinin açık göstergesidir. Allah Teâlâ kitabında şöyle buyurmaktadır: وَأَنَّهٗ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَبْعُدُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا “İnsanlardan bazı kimseler cinlerden bazı kimselere sığınırlandı, onlar da bunları daha sapkın hale getirirlerdi.” (el-Cinn, 72/6). Cinlere ve şeytanlara başvuran kimse, tecrübelerin ortaya koyduğu üzere, hem dinini hem de dünyasını kaybeder. Zira astral seyahat deneyiminin uyku felci (gâthûm) ile birlikte seyrettiği; bunun da musallat olma ve ruhsal hâkimiyete benzerlik gösterdiği kabul edilmektedir.<sup>112</sup> Bu ise kişinin nefesine zarar vermektedir.

Astral seyahat için ileri sürülen fayda ve avantajlar ise, birçok aklî soruyu gündeme getirmektedir. Eğer astral seyahat doğru ve faydalı olsaydı, doktorların bunu hastalarının acılarını hafifletmek için uygulamaları gerekmez miydi? Astral seyahat doğru ve faydalı olsaydı, mahkûmun yalnızlığını gidermek, fakirin ihtiyacını karşılamak, engellinin aczini gidermek için kullanılmaz mıydı?

Eğer astral seyahat faydalı olsaydı, bilim insanlarının tehlikeli yerlere gitmesini gerektiren bilimleri açığa çıkarmada kullanılması gerekmez miydi? Böylece insanlığı deprem ve volkan gibi felaketlerden koruma ve enkaz altındakileri kurtarmak için yerlerini belirlemede kullanılmaz mıydı?

Bu gibi sorular, akıl sahibinin zihninde beliren şeylerdir. Böylece bu deneyimin, enerji kursları aracılığıyla yapılan bir aldatma ve hurafe ticareti olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden son zamanlarda enerjiyle tedavi kurslarının yayıldığını görmekteyiz: hâleleri görmek, durugörü, uzaktan hareket ettirme ve astral seyahat. Başarısız olduğunda ise, sebebi kursiyerin enerji hissinde yetersizliği olarak gösterilmektedir. Bütün bunlar, insanlara karşı bir aldatma ve kandırmacadır.

Astral seyahat iddiasız, bazı ateistler ve gayrimüslimler tarafından da reddedilmiş, hurafe ve hayal ürünü sayılmıştır.<sup>113</sup> Deneyim sırasında beyin faaliyetleri üzerine yapılan çalışmalar ile net bir sonuca ulaşılmamış, sadece anormal bazı hareketler ve faaliyetler görülmüştür.<sup>114</sup> *el-İskâtu'n-necmî beyne'l-ilm ve'd-dîn* adlı kitapta

<sup>111</sup> bk. ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 58; Mahmûd, *el-İskâtu 'n-necmî*, 64.

<sup>112</sup> bk. ‘Amsî, *Müzekkerâtu mücerrib*, 20.

<sup>113</sup> bk. Wiggins, Charles M. - Arthur W., *et-Teferâtu 'l-ilmîyye ez-zâife*. çev. Muhammed Fethî Hıdır (Kahire: Kelimâtun ‘Arabîyye li't-Terceme ve'n-Neşr, 2011), 93.

<sup>114</sup> bk. Messiyeh, Andra M. Smith Vuclaude. “Tecerubetu'l-hurüc mine'l-cesed: dirâsetun bi'r-ranîni'l-miğnâtîsi”. *Mecelletu 'l-Hudûfi 'İlmi 'l-Ahsâb el-Beşerî* 8 (Şubat 2014), 1.

<https://www.frontiersin.org/>

bahsedilen deneyimler de bu türdendir.<sup>115</sup> Bedenden ayrılma deneyiminin beden dışında gerçekleştiğine dair hiçbir delil olmadığı gibi beynin içinde gerçekleştiğini gösteren hiçbir delil de bulunmamaktadır. Bu iddianın kesinlik derecesine ulaşması için “odada üzerinde bir cümle yazı bulunan bir kâğıdın yan odaya konulup, iddia sahibinden o yazıyı bilmesinin istenmesi” gibi basit bir sınavdan geçmesi gerekmektedir. Ancak astral seyahat yeteneğine sahip olduğunu iddia eden hiç kimse bu basit sınavı başaramamıştır.

Astral seyahat deneyimi insana zarar vermektedir. Zira bu deneyimde kişinin enerjisi büyük ölçüde boşa harcanmakta, uyku sırasında istikrarsızlık, zihnin uykuda aktif kalması sebebiyle derin ve kesintisiz uyuyamama gibi sorunlarla karşılaşmaktadır. Bilinçaltı, astral seyahat deneyiminin uygulanmasında büyük rol oynamakta; bu da rüyaların astral seyahatle iç içe geçmesine yol açmaktadır. Bunun sonucu olarak uykuda korkunç kâbuslar görülebilmektedir. Ayrıca astral seyahat insanı gerçekten koparmakta; bazen gerçek ile rüyayı ayırt edemez hale getirmektedir. Beyin hücrelerine de zarar vermektedir; çünkü zihin gece uykusunda bile uzun süre aktif kalmaktadır. Gerçek anılar ile hayalin birbirine karışmasına yol açmakta; kişi gerçekte yapmadığı şeyleri yapmış gibi hatırlayabilmektedir.<sup>116</sup>

Gerçek şudur ki astral seyahat, sırf bir hayal ve hurafeden ibarettir. Bu zahmetli ve yorucu eğitimlerin arkasında, zaman kaybından ve insanı yaratılış gayesinden uzaklaştırmaktan başka bir şey bulunmamaktadır. Bu, en hafif ifadesiyle deneyicilerin günahlarının bir kısmıdır; buna ek olarak, takipçilerine ağır akîdevî sapmalar da yüklemektedirler.

## SONUÇ

Bu araştırmanın sonunda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Astral seyahat iddiasını savunanlar, onu İslâm dinine ve vahiy metinlerine dayandırmaya çalışmışlardır; ancak bu gerçeği yansıtmamaktadır.

2. Astral seyahat deneyimi, Budizm ve Taoizm gibi doğu felsefeleriyle bağlantılıdır. Bu deneyimdeki Budist meditasyon ve bedendeki kozmik enerji yollarının etkinleştirilmesi gibi hususlar bunu ortaya koymaktadır.

3. Bazı çağdaş deneyiciler, astral seyahatin doğruluğunu, aşırı sûfi-

<sup>115</sup> Mahmûd, *el-İskatu'n-necmî*, 38 vd. Burada yazar, Kevin R. Nelson'un *el-Ma'beru'r-rûhî fi'd-dimâğ* adlı eserinde incelediği vakalara dair çeşitli örnekler sunmaktadır. Patrick, Karen, Matt, Philip Y. ve Anna A. gibi kişilerin deneyimleri, zihinsel olarak kurgulanan bedenden çıkış tecrübeleri etrafında şekillenmektedir.

<sup>116</sup> Abdülhamîd, “Mâ Huve iskātu'n-necmî ve edrâruh?”

bâtınîlerin kitaplarında geçen anlatımlara ve olaylara dayandırırılar; oysa tüm bunlar şeytanî hâllerdendir.

4. Astral seyahat kavramı, bedenden çıkış hâlini varsaymaya dayanmaktadır. Yani, fiziksel bedenden ayrılan bir astral beden bulunduğu ve onun fiziksel bedenden ayrılarak istediği yere seyahat edebileceği iddia edilmektedir.

5. Astral seyahat savunucularına göre bilgi ve bilginin kaynağı, kişinin kendisidir; bu söylem, aklın evrensel akılla birleşmesi iddiasına dayanmaktadır. Bu da onları, insanın kendisini ilâhlaştırmaya ve dinî mirasa bağlı kalmadan fikrî özgürlüğe çağırmaya götürmektedir.

6. Astral seyahat deneyicileri, eğitim alanına da girmişlerdir. Bu da propagandalarını güçlendirmiş, deneyimi yüceltmeye ve ona davet etmeye; ayrıca deneyimi uygulayanlar için psikolojik ve sağlık yönünden birtakım faydalar uydurmalarına yol açmıştır.

7. Astral seyahati savunanlar, onu sözde bilimsel teorilerle ilişkilendirmeye çalışmış; ona bilimsel bir görünüm kazandırmak istemişlerdir. Oysa bu teoriler, doğruluğu kanıtlanmamış varsayımlardan ibarettir ve hiçbir bilimsel dayanağı bulunmamaktadır.

8. İslâm şeriatına göre, astral seyahat iddiası ateist doğu felsefelerinin kalıntılarından. Bu iddia, tevhid-i ulûhiyet, tevhid-i rubûbiyet, Allah'ın isimleri, sıfatları ve tüm iman esaslarına aykırı temeller üzerine kuruludur.

9. Astral seyahat iddiası, İslâm dininin mucizelere ilişkin inançlarına aykırıdır. Çünkü mucizenin deneyicinin eliyle gerçekleşebileceğini iddia ederler; bu ise insanın kendisini ilâhlaştırmadır.

10. Astral seyahat iddiası, İslâm dininin ruh hakkındaki-ruhun tabiatı ve bedene bağlılığı- inançlarına aykırıdır.

11. Astral seyahat iddiası, aklın sabitelerine ve fitratın gereklerine aykırıdır; sırf bir hayal ve hurafeden ibarettir.

### Öneriler:

- Genel olarak kurslara, özellikle ateist felsefeler alanındaki kurslara kurumsal denetim getirilmelidir.

- Astral seyahat iddiasını tanıtan sitelere denetim ve engelleme uygulanmalıdır.

- Bu ateist yönelişlerin birey ve toplum üzerindeki tehlikesine dair toplumsal bilinç artırılmalıdır.

Allah'tan söz ve amelde kabul ve ihlâs dilerim. Peygamberimiz Muhammed'e (s.a.v.), ailesine ve ashâbına salât ve selâm olsun. Son duamız olarak "Hamd, âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur."

## KAYNAKÇA

- 'Amsî, Muhammed. *Kitâbu'r-Ru'ye: teemmulât fi'z-zâtî't-tabî'a ve'l-kevn.* e-Kitap. 2012.
- 'Amsî, Muhammed. *Muzekkirâtu mucerrib ff 'âlemi'l-iskâti'n-necmî.* e-Kitap. 2011.
- A'zamî, Ahmed Ziyâu'r-Rahmân. *Dirâsetun fi'l-Yehûdiyye ve'l-Mesîhiyye ve edyânî'l-Hind.* Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2. baskı, 2003.
- Abdullah, Ali Muhammed. *el-İnsân beyne'n-necmî ve'l-hâle.* Giza: Arap Basın Ajansı, 2017.
- Abdülhamîd, Randa. "Mâ Huve iskâtu'n-necmî ve edrâruh?". Makale. 2019. <https://mqaall.com/astral-projection-damage>.
- Ahmed Şelebî. *Edyânu'l-Hind el-kubrâ: el-Hendusiyye, el-Cayniyye, el-Buziyye.* Kahire: Mektebetü'n-Nahda el-Mısriyye, 11. baskı, 2000.
- Alâüddîn, Selîm Beyk. *el-Mu'âlece bi't-tâketi'l-hayeviyye.* Ürdün: Matâbî'u'd-Düstûr Ticâriyye, 2003.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî* thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Şam: Dâru İbn Kesîr, Dâru'l-Yemâme, 5. baskı, 1414/1993.
- Burkân, İbrahim Muhammed Halid. "ed-Diyânetu't-Tâviyye be akîdetuhâ fi'l-ulûhiyye min hilâli kitâbihâ el-mukaddes ve mevkifu'l-İslâm minhâ: dirâsetun ve nakd". *Mecelletu 'ulûmi's-şer'îyye ve'l-kânûn* 4 (2017).
- Wiggins, Charles M. - Arthur W., *et-Teferâtu'l-ilmîyye ez-zâife.* çev. Muhammed Fethî Hıdır. Kahire: Kelimâtun 'Arabîyye li't-Terceme ve'n-Neşr, 2011.
- Cibrîn, Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah b. İbrahim b. Fehd b. Hamad. *Şerhu't-Tahâviyye: ed-Durûsu's-savtiyye* (eş-Şebeketu'l-İslâmiyye sitesinde yazıya dökülmüş, Mektebetü's-Şâmîle'de yayımlanmıştır).
- Difanendâ, Svâmî Vişnu. *el-Kâmil fi'l-yuğâ.* Maradu's-Şûf ed-Daim li'l-Kitâb. *el-İskâtu'n-necmî tumerridu 'ale'l-hayâti'l-mâddiyye.* (Yazarı bilinmeyen e-Kitap).
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Ebû Tâhir Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît.* thk. Mektebu Tahkîki't-Turâs. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle li't-Tıbbâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', 8. baskı, 1426/2005.
- Gazzî, Necmüddîn Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibü's-sâ'ira bi-a'yâni'l-mi'e el-âşira.* thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmîyye, 1997.
- Halvetî, İsmail Hakkı b. Mustafa el-İstanbûlî el-Hanefî. *Rûhu'l-Beyân.* 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr.
- Hamare, Hikmu'z-Zaman. *Esrâru't-tâkeh.* Şam: Dâru Nûru'l-Ma'ârif, 2005.
- Hanefî, Sadrüddîn Muhammed b. Alâüddîn Ali b. Muhammed b. Ebî'l-İzz el-Ezra'î es-Sâlihî ed-Dımaşkî. *Şerhu't-Tahâviyye.* thk. Şuayb el-Arnaût -

- Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 10. baskı, 1417/1997).
- Hâş, Abdurrezzâk Abdullah. *Mavsu'atu't-tullâb el-muhtasara li'l-'akâid ve'l-edyân*. Beyrut: Dâru'l-Kutub el-İlmiyye.
- Hudûdu'l-Vucûd* (Yazarı bilinmeyen, e-Kitap). Kitap, yıllar boyunca "Periscope" programı üzerinden yapılan astral seyahat canlı yayınlarının kaydından oluşmaktadır.
- İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed b. Muhammed Ebû Zeyd Veliyyuddîn el-Hadramî el-İşbilî. *Dîvânü'l-Mubtede-i ve'l-haber fi târîhi'l-'Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-se'ni'l-ekber*. thk. Halil Şehâdet. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2. baskı, 1408/1988.
- İbn Haldun, Abdurrahman. *Şifâu's-sâil ve tehzîbü'l-mesâil*. thk. Muhammed Mutî' el-Hâfız. Şam: Dâru'l-Fikr el-Mu'âsır, 1996.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm b. Abdüsselâm b. Abdullah b. Ebî'l-Kâsım b. Muhammed el-Harrânî el-Hanbelî ed-Dımaşkî. *el-Cevâbu's-Sahîh li-men beddele dîne'l-Mesîh*. thk. Ali b. Hasan vd. Suudi Arabistan: Dâru'l-'Âsimeh, 2. baskı, 1419/1999.
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ebû'l-'Abbâs Ahmed b. Abdülhalîm el-Harrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım. Medine: Mecma'u Melik Fahd li-Tıbbâ'ati'l-Mushafu's-Şerîf, 1416/1995.
- Ji Sang. *el-Edyân fi's-Sîn*. çev. Zheng Bo vd. Çin: Dâru'n-Neş es-Sînîyye 'Abre'l-Kârât, 2004.
- Keown, Damien. *el-Buziyye: Mukaddimetun kasîretun cidden*. çev. Safiyye Muhtâr. Kahire: Muessesetu Hindavî li't-Ta'lim ve's-Sikâfe, 2016.
- Mahmud, Eşref Mahmûd. *el-İskâtu'n-necmî beyne'l-'ilm ve'd-dîn*. Kahire: Dâru Binti'z-Zayyât, 2016.
- Messiyeh, Andra M. Smith Vuclaude. "Tecrubetu'l-hurûc mine'l-cesed: dirâsetun bi'r-ranîni'l-miğnâtîsî". *Mecelletu'l-Hudûd fi 'İlmi'l-Ahsâb el-Beşerî* 8 (Şubat 2014). <https://www.frontiersin.org/>
- Mir'âtu'z-zât*. Yazarı bilinmeyen e-Kitap. 2014.
- Muhammed el-'Amsî. *el-İskâtu'n-necmî: el-Mefhûm ve't-takniyyât*. e-Kitap. 2015.
- Nûmusûk, Abdullah. *el-Buziyye: Târihuhâ ve 'akâiduhâ ve 'alâkatuhâ bi's-sûfiyye*. Riyad: Mektebetü Edvâi's-Selef, 1999.
- Raduga, Michael. *ez-Zâhira* (Çeviren bilinmiyor, el-İskâtu'n-Necmî Sitesi).
- Refah Vucmân es-Seyyid. *el-İstişfâ bi't-tâketi'l-hayeviyye: er-Reikî ve'l-Fung Şuî*. Beyrut: Dâru'l-Hilâf el-Arabî, 2. baskı, 2004.
- Reşîd, Hîfâ Nâsır. *et-Tatbîkâtu'l-mu'asıra li-felsefeti'l-istişfâi's-şarkiyye: dirâsetun 'akdîyye*. Risâletu Macıstir bi-Câmi'atu Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye.

Robert Bruce. *el-İskâtu'n-necmî el-hurûc mine'l-cesed.* çev. Eyman Ebû Turâbî. Şam: Dâru'l-Furkad, 2. baskı, 2021.

Sâlih, Duhâ Mahmûd. *el-Fîziyâ beyne'l-besâteh ve'd-dehâ.* 'Asîrû'l-Kutub li'n-Neşr ve't-Tevzî'.

Şevâhîr, Hayr Süleymân. *en-Nazariyyetu'n-nisbîyye ve mâ-ba'dehâ li'l-cemî'.* Amman: Dâru'l-Hatîb li'n-Neşr.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'u'l-Beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân.* Mekke: Dâru't-Terbiyye ve't-Turâs.

Tevfik, Ahmed. *eş-Şifâ bi't-tâkatu'l-hayeviyye.* Ürdün: el-Ehliyye li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2006.

*en-Nûru'l-muharrem.* Yazarı bilinmeyen e-Kitap.



# Bölüm 1

## İSLÂM AHLÂK FELSEFESİ PERSPEKTİFİNDEN AİLE KURUMU VE AHLÂKÎ İNŞA



*Veysi ABDULAZİZ<sup>1?</sup>  
Ekrem UĞURLU<sup>2??</sup>*

1 Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Bitlis, Türkiye, veysiabdulaziz@gmail.com,  
ORCID:0000-0002-6136-1411  
2 Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Bitlis, Türkiye, eugurlu13@hotmail.com,  
ORCID:0000-0002-3613-3839

## Giriş

Aile, insanlık tarihinin en kadim ve en temel sosyal kurumlarından biri olarak bireysel ve toplumsal yaşamda merkezi bir işleve sahiptir. Aile, biyolojik bir birliktelik olmanın ötesinde; ahlâkî, sosyal ve psikolojik bağların inşa edildiği, bireylerin kişilik, değer ve kimlik gelişiminin şekillendiği temel bir eğitim ve sosyalleşme alanıdır. İslâm düşüncesinde aileye ilişkin zengin ve kapsamlı bir literatür mevcuttur. Bu hacimli literatür ailenin bireyin madî ve manevî olgunlaşmasında belirleyici bir rol oynadığını ve toplumların erdemli, dengeli ve sürdürülebilir bir yapıya kavuşmasında vazgeçilmez bir unsur olduğunu ortaya koymaktadır. Bu çerçevede aile, İslâmî perspektifte hem bireysel sorumlulukların öğrenildiği hem de toplumsal düzenin ahlâkî temellerinin atıldığı asli bir kurum olarak tasavvur edilmiştir.

İslâm düşüncesinde aile kurumu; bireylerin fiziksel bir birlikteliğinin yanı sıra ruhsal, ahlâkî ve sosyal boyutları kapsayan bütüncül bir yapı olarak ele alınmaktadır. İslâm düşünürleri, erdemli bir toplumun inşasının aile kurumuyla doğrudan ilişkili olduğunu ve bireylerin ahlâkî olgunluklarını öncelikle aile ortamında kazandıklarını vurgulamışlardır. Bu bağlamda İslâm düşüncesinde aile, bireylerin hem dünyevî hem de uhrevî yetkinliğe ulaşmalarında temel bir kaynak olarak görülmüştür. Ailenin ahlâkî eğitimde üstlendiği rol, yalnızca bireyin içsel gelişimiyle sınırlı kalmayıp, erdemli bireyler aracılığıyla toplumsal yapının ahlâkî niteliğinin güçlenmesine de katkı sağlamaktadır. İslâm ahlâk felsefesi, aileyi ahlâkî erdemlerin ilk kez öğretildiği ve günlük yaşam pratiğinde somutlaştığı asli bir eğitim alanı olarak kabul etmekte, ailede edinilen değerlerin bireyin kişilik oluşumunu belirlediği gibi toplumun genel ahlâkî yapısının da temellerini oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Bu yönüyle aile, bireysel ahlâkî olgunluğun yanı sıra toplumsal huzur ve düzenin tesisinde de merkezi bir işleve sahiptir.

İslâm ahlâk düşüncesi literatürüne bakıldığında aile, genel anlamda alt başlıklarıyla birlikte kelim, tasavvuf, fıkıh ve İslâm ahlâk felsefesi bilim dallarında sıklıkla işlenen konular arasında olduğu görülmektedir (Çağrııcı, 2016, s. 30; Yaran, 2012, ss. 27-34). Ancak bu çalışmada söz konusu disiplinlerin aile kurumuna ilişkin yaklaşımlarını bütüncül biçimde incelemekten ziyade konu, İslâm ahlâk felsefesi kapsamında incelenen Tedbîrül'-Menzil<sup>1</sup>

1 Sözlükte "bir kimsenin işini düzenleyip yönetmesi, sonucunu hesap ederek hareket etmesi" anlamına gelen tedbir kavramı, ahlâk ve siyaset literatüründe çoğunlukla "yönetim" ve "siyaset" mânalarında kullanılmaktadır. Bu kavram, "ev" anlamına gelen menzil kelimesiyle birlikte ele alındığında, özellikle felsefî yöntemle kaleme alınmış ahlâk eserlerinde pratik ahlâkın üç ana bölümünden ikincisi olan aile ahlâkını ifade etmektedir. Ahlâk kitaplarında genellikle tedbîrül'-menzil (tedbîrül'-menâzil, siyâsetül'-menzil) başlığı altında ele alınan bu bölümde, ev idaresi ve aile düzenine ilişkin temel ilkeler sistematik biçimde incelenir. Bu çerçevede aile, karı-koca, çocuklar, hizmetçiler ve mal varlığı olmak üzere beş temel unsurdan oluşan bir yapı olarak kabul edilir. Söz konusu eserlerde aile fertlerinin karşılıklı hak ve sorumlulukları, ailenin geçiminin sağlanması, malın kazanılması, korunması ve harcanmasına dair esaslar ayrıntılı biçimde ele alınarak ideal bir aile düzeninin nasıl tesis edileceği ortaya konur. (Çağrııcı, 2011, ss. 260-261)

kavramı çerçevesinde ele alınmıştır. Çalışmanın temel hedefi, aile kurumunun bireysel ve toplumsal ahlâkın inşasındaki rolünü İslâm ahlâk felsefesi perspektifinden incelemektir. Konunun geniş bir literatüre sahip olması nedeniyle çalışmada belirli bir sınırlamaya gidilmiş, inceleme kısaca İslâm ahlâk felsefesinde bireylerin aileye duyduğu ihtiyaç, aile reisinin görev ve sorumlulukları ile aile içi ahlâkî eğitim konularıyla sınırlandırılmıştır.

### **1. İnsanın Sosyal ve Psikolojik Gereksinimleri Bağlamında Ev ve Aile Kurumu**

Aile kavramı, tarih boyunca toplumsal ve felsefî düşüncenin temel kollarından biri olarak ele alınmıştır. Düşünürler, toplumun temel yapısını değerlendirirken dinî ve felsefî referanslardan beslenmiş ve aileyi toplumsal birlikliğin ve bütünlüğün simgesi olarak konumlandırmıştır. Bu bağlamda aile; basit bir birliklik olmanın ötesinde, toplumsal değerlerin ilk kez şekillendiği ve erdemlerin pratiğe dönüştüğü kurumsal bir yapı olarak görülmüştür. Bu tasavvur, sonraki kuşak düşünürler üzerinde önemli bir etki yaratmış, aileye dair özgün yaklaşımların geliştirilmesine imkân sağlamış ve tarih boyunca sürekliliğini korumuştur.

Toplumun temel yapı taşı olarak kabul edilen aile, bireyin doğduğu, ilk sosyalleşme süreçlerini deneyimlediği ve kişilik gelişiminin temellerinin atıldığı en küçük doğal toplumsal birimdir. Aile kurumu, yalnızca biyolojik anlamda insan neslinin sürekliliğini sağlamakla kalmamakta; aynı zamanda bireylerin psikolojik, duygusal ve sosyal gelişimlerini destekleyen önemli bir görev üstlenmektedir. Bu yönüyle aile, bireyleri topluma hazırlayan, kültürel değerlerin ve toplumsal normların kuşaktan kuşağa aktarılmasını sağlayan temel bir sosyal kurum niteliğindedir (Budak & Gündoğdu, 2023, ss. 162-173).

Aile bir yaşam birliği olmanın ötesinde, bireylerin ahlâkî olgunluğa eriştiği, erdemlerin kazandırıldığı ve toplumsal düzenin temellerinin atıldığı merkezi bir kurum olarak tasavvur edilmektedir. Bu bağlamda aile; ev içi sorumlulukların dağılımı, bireylerin eğitim ve terbiyesinin planlanması gibi işlevleriyle hem bireysel hem de toplumsal erdemlerin inşa edildiği bütüncül bir eğitim ortamı niteliği taşımaktadır. Böylelikle aile, bireylerin karakter gelişimini yönlendiren ve toplumsal uyumun sürekliliğini sağlayan temel bir yapı olarak önem kazanmaktadır (Çağrı, 2011, ss. 260-261). Aile kurumu hem bireyin hem de toplumun varoluşsal temellerini şekillendiren merkezi bir yapıdır. İslâm ahlâkî perspektifinde, filozoflar aileyi çok boyutlu ve bütüncül bir yaklaşımla incelemiş, toplumsal düzenin ve erdemli bireylerin inşasının temel kurumu olarak konumlandırmışlardır. Bu bağlamda, aileyi oluşturan bireylerin sahip olması gereken ahlâkî nitelikler ve karakter özellikleri ile aile içindeki bireylerin birbirlerine karşı üstlendikleri görev ve sorumluluklar, felsefî ve etik ilkeler ışığında sistematik biçimde analiz edilmiştir. Böylece aile, yalnızca bir yaşam birliği veya sosyal yapı olmanın ötesinde,

bireysel erdemlerin pekiştirildiği, toplumsal normların aktarıldığı ve ahlâkî bilinç ile sorumluluk duygusunun bütünleştiği dinamik bir eğitim ve karakter inşa ortamı olarak işlev görmektedir (Ocak, 2013, ss. 85-118).

Toplumun en küçük sosyal birimi olarak tanımlanan aile hem bireysel hem de toplumsal düzeyde istikrar, huzur ve refahın tesisinde merkezi bir yapı niteliği taşımaktadır. Aile, salt biyolojik bir birliktelik olmanın ötesinde, bireylerin fiziksel ve psikolojik gelişimini destekleyen; manevî, ahlâkî ve kültürel değerlerin nesiller boyunca aktarılmasını sağlayan erdemli ve sağlıklı bireylerin yetiştiği kurumsal bir çerçeve olarak işlev görmektedir. İnsanlık tarihi boyunca sürekliliğini koruyan aile, toplumun sosyo-kültürel yapısının inşasında belirleyici bir rol üstlenmekte ve bireylerin sosyal, duygusal ve etik ihtiyaçlarının karşılanmasında temel bir mekanizma oluşturmaktadır. Özellikle çocukluk dönemi, bireyin ahlâkî karakterinin temellenmesi açısından kritik bir evre olarak öne çıkmakta; aileden kazanılan doğru-yanlış ve iyi-kötü normları, bireyin yaşam boyu davranış biçimlerini, değer yargılarını ve dünyaya ilişkin perspektifini biçimlendirmektedir. Bireyin sorumluluk bilinci kazanmasını, ahlâkî erdemleri içselleştirmesini ve yaşamını disipline etmesini mümkün kılan bir aile yapısına sahip olması, bireysel gelişim açısından olduğu kadar toplumsal erdemlerin korunması ve sürekliliğinin sağlanması bakımından da vazgeçilmez ve belirleyici bir unsurdur (Yalın, 2019, ss. 479-494).

Sosyal bir varlık olarak insan, yaşamını sürdürebilmek için çok boyutlu ihtiyaçlar taşımaktadır; bu ihtiyaçlar arasında en temel ve belirleyici olanlardan biri, aileye duyulan gereksinimdir. İnsan hem fiziksel hem de psikolojik açıdan tek başına eksiklikler barındırdığı için, hayatını idame ettirebilmek ve varlığını anlamlı kılabilmek amacıyla başkalarıyla etkileşim ve yardımlaşma zorunluluğu taşır (İbn Miskeveyh, 2013, s. 155). Zira insan diğer canlıların aksine sosyal bir ortama ve dolayısıyla bir aileye ihtiyaç hisseder (İbn Miskeveyh, 2020, s. 90). Çünkü hayata dair elde edeceği ve onu başarılı kılabilecek tecrübeleri sosyal bir ortamda kazanabilir (Fârâbî, 2012, s. 75). Bu durum, bireylerin birbirlerine bağımlılığını açıklamak açısından, insan vücudundaki organların birbirine sağladığı destek metaforuyla da somutlaştırılabilir; tıpkı organların işlevsel bütünlüğü bireyin sağlığını koruduğu gibi, bireyler de sosyal bağlar ve aile aracılığıyla yaşamlarını sürdürebilmekte ve toplumsal dayanışmayı gerçekleştirebilmektedir (İbn Miskeveyh, 2013, s. 155). İnsanın temel ihtiyaçları arasında öncelikli olarak kadın, erkek ve aile kurumuna olan gereksinim öne çıkmaktadır. Aileyi tesis edecek eşlerin, öncelikle birbirlerine ve sonrasında yönettikleri aile kurumuna ve içinde yaşadıkları topluma karşı taşıdıkları sorumluluklar merkezi bir önem arz etmektedir. Bu sorumluluklar hem ailenin sahip olduğu inançlar hem genel ahlâk kuralları hem de aile içi karşılıklı davranış normları çerçevesinde şekillenmektedir. Söz konusu sorumlulukların yerine getirilmesinin yanı sıra ailenin huzur ve mutluluğu-

nun temininde ve aynı zamanda topluma sağlıklı, erdemli ve sorumluluk bilincine sahip bireyler kazandırılmasında da belirleyici bir unsur olarak işlev görmektedir (Uysal, 2014, s. 268).

Geçmişten günümüze toplumların gelenek, görenek ve kültürel yapılarında farklılıklar gözlemlense de insanın dünyaya gelmesine aracılık eden aileye duyulan ihtiyaç sürekli bir zorunluluk olarak varlığını sürdürmektedir. Bununla birlikte, aile yalnızca bireyin dünyaya gelişinin temeli olarak anlaşılmamalıdır; doğum öncesi ve doğum sonrası süreçlerde bireyin gereksinim duyduğu sevgi, şefkat ve özen, kendi ailesini kurana kadar varlığını devam ettiren temel psikososyal unsurlardır (Karahana, 2024, ss. 9-14).

İslâm ahlâk felsefesinde aileye olan ihtiyaç, çeşitli teorik çerçevelerle ele alınmış ve bu bağlamda bir ihtiyaç hiyerarşisi geliştirilmiştir. Söz konusu teorilerde, insanın temel ihtiyaçlarının karşılanabilmesinde en önemli aracın aile olduğu vurgulanmıştır. İslâm ahlâk filozoflarına göre insanın ihtiyaç hiyerarşisinde, yaşamını sürdürebilmesi için öncelikle gıdaya gereksinim vardır. Bu ihtiyacın karşılanabilmesi, ekmek elde etmek, tarım veya benzeri üretim faaliyetlerinde bulunmak gibi bir iş gücü ve çaba gerektirir. Yiyeceklerin tüketilebilir hâle gelmesi için ise zaman, araç-gereç ve yardım sağlayacak diğer bireylere ihtiyaç duyulmaktadır. İnsan beslenmesinin, yapısı gereği hayvanların beslenmesinden farklı olduğu bir realitedir; zira bir hayvanın beslenmesi yalnızca su veya basit bir gıda maddesiyle sağlanabilirken, insanın beslenmesi çok aşamalı bir süreci ve planlamayı gerektirmektedir. Bu sürecin verimli ve sürdürülebilir şekilde yürütülebilmesi için bir mekân ve bu mekânda insanın yaşamını kolaylaştıracak, neslinin devamını güvence altına alacak karşı cinsten bir eşin varlığı zorunlu hâle gelmektedir. Evin ve içindekilerinin korunması, neslin devamının sağlanması ve yaşamın getirdiği yükün paylaşılması amacıyla insanın eş edinmesi gerekli görülmüş (Devvânî, 2019, ss. 147-148; Kınalızâde, 2013, ss. 13-14, 2016, ss. 295-296; Tûsî, 2013, ss. 187-188), dinî referanslarla da teşvik edilmiştir (Gazzâlî, 1998, ss. 57-58).

İbn Sînâ'ya (ö. 1037) göre, şartlar uygun olduğunda neslin devamı için evlilik zorunludur. Filozofa göre, evlilik gerçekleşmediğinde zina gibi davranışların ortaya çıkma olasılığı artmakta ve bu durum toplumun yapısı ile düzeninin bozulmasına yol açmaktadır. Bu bağlamda, evliliğin teşvik edilmesi hem bireyi kötülüklerden korumakta hem de toplumsal ifsatı önlemektedir. İbn Sînâ, evlilik kurumunun önemini dinî referanslarla destekleyerek, insan neslinin devamının Allah'ın varlığının delilleri arasında bulunduğunu ifade etmekte; böylece evliliğin hem bireysel ahlâkî sorumluluk hem de toplumsal düzen açısından vazgeçilmez bir kurum olduğunu vurgulamaktadır (İbn Sînâ, 2005, s. 197). Bir aile kurulduktan sonra evin içinde uyumlu bir ahengin olması önemli görülmüştür. Bu bağlamda ailenin içinde barınacağı evin fiziki yapısı çok da önemli görülmemiştir. Esas olan evin malzemesi değil, ev içindeki aile bireyleri arasındaki bağ, birlikte yaşama ortamının kalitesi ve

niteliğidir. Dolayısıyla, evin hangi malzemedен inşa edildiği ikinci planda kalmakta; temel belirleyici unsur, aileyi oluşturan bireylerin birbirleriyle kurduğu ilişki ve dayanışmanın düzeyidir (Kınalızâde, 2016, s. 297; Tûsî, 2013, s. 189).

## 2. Yönetim, Sorumluluk ve Ahlâkî Rehberlik Boyutlarıyla Aile Reisliği

İslâm ahlâk filozoflarının ev yönetimine ilişkin yaklaşımlarında, aile içinde idare sorumluluğunu üstlenen ve aile fertlerini yöneten bir aile reisinin varlığının gerekli olduğu görülmektedir. Evlilikle kurulan aile yapısında, düzenin sağlanması ve bireylerin temel ihtiyaçlarının karşılanabilmesi için doğal olarak bir yöneticiye ihtiyaç duyulmaktadır. Aile reisliği, topluma birey kazandıran temel kurum olan ailenin yönetimini üstlenmesi sebebiyle, bu görevi yerine getiren kişiye önemli ve ağır bir sorumluluk yüklemektedir. Bu sorumluluğu üstlenen kişinin, aile bireylerinin yararını gözetmesi, aileye mensup tüm fertlerin doğasına ve ihtiyaçlarına uygun bir denge anlayışıyla hareket etmesi beklenmektedir. Ayrıca aile yönetiminin, ailenin içinde bulunduğu sosyal ve psikolojik koşullar dikkate alınarak, bireyler arasında huzur, uyum ve düzeni esas alan uygun bir yöntemle sürdürülmesi gerekmektedir.

Geçmişten günümüze uzanan tarihsel süreçte, bazı istisnalar bulunmakla birlikte, birçok kültür ve gelenekte aile reisliği görevinin ağırlıklı olarak erkekler tarafından üstlenildiği görülmektedir (Aristoteles, 2012, s. 8. 1161a, s. 15). Bu durum, erkeğin sahip olduğu fiziksel güç, tecrübe, eğitim ve bilgi birikimi gibi unsurlara dayandırılarak temellendirilmiştir. Erkeğe verilen aile reisliği görevi, ona önemli sorumluluklar da yüklemektedir. Bu bağlamda erkek, eşinden aldığı destekle ailesini her türlü sıkıntıdan korumak, aile bireylerini birbirleriyle uyum içinde ortak bir amaç etrafında birleştirmekle yükümlü kabul edilmektedir (İbn Bâcce, 2017, s. 90; Yalın, 2019, ss. 479-494). Ev reisinin yönetim sorumluluğu, aile bireyleri için uygun yaşam koşullarının hazırlanmasını da kapsamaktadır. Bu bağlamda ev reisi, aile fertlerini zarar verici unsurlardan korumak amacıyla güvenli ve elverişli mekânlar temin etmeli, hayatın devamlılığı için gerekli erzakı sağlamalı ve bunların muhafazasını üstlenmelidir. Bunun yanı sıra aile bireylerini erdemli davranışlara yönlendirmek ve zararlı ya da kötü olarak nitelendirilebilecek fiillerden uzak tutmak da ev reisinin temel görevleri arasında yer almaktadır. Ancak ev reisliği görevi, yalnızca ev işlerinin düzenli biçimde yürütülmesine ilişkin maddî sorumluluklarla sınırlı değildir. Aile yönetiminde adalet erdeminin merkezi bir öneme sahip olduğu, bununla birlikte ahlâkî ilkelerin ve bireylerin duygusal özelliklerinin dikkate alınarak bu sorumluluğun yerine getirilmesi gerektiği vurgulanmaktadır (Tûsî, 2013, ss. 188-189). Zira her grubun ve her sosyal topluluğun bir lidere ihtiyaç duyması gibi, ailenin de bir yöneticiye ihtiyaç duyduğu kabul edilmektedir. Aile içindeki yönetim anlayışının, ülfet ve uyum esasları dikkate alınarak tesis edilmesi gerektiği vurgulanmaktadır.

Aileyi idare etme ve yönetme sorumluluğunda öncelikli konumda olan kişi babadır. Baba, bu sorumluluk bilinciyle yönetimi altındaki her bir aile ferdini iyi fiillere yönlendirmeli, onları bu yönde teşvik etmeli ve kötü davranışlardan sakındırmalıdır. Aile reisi, ailenin huzur ve selametini temin edebilmek için ise duruma göre kimi zaman yumuşak, kimi zaman da daha disiplinli bir tutum sergileyerek bu görevini yerine getirmelidir (Devvânî, 2019, s. 148).

Sonuç olarak aile reisliği, aileyi yöneten kişinin rolünün yalnızca buyurgan ve idarî bir otoriteyle sınırlı olmadığını; aksine ahlâkî rehberlik, manevî sorumluluk ve koruyucu bir gözetimi de kapsayan çok boyutlu bir yükümlülük alanına işaret ettiğini ortaya koymaktadır. Bu çerçevede ev reisliği, yönetimi altındaki aile fertlerinin maddî ihtiyaçlarının karşılanmasını, aynı zamanda onların manevî gelişimlerinin desteklenmesini, değer dünyalarının inşasını ve ahlâkî tutumlarının süreklilik kazanmasını temin etmeyi amaçlayan bilinçli ve sorumlu bir özne konumunu ifade etmektedir. Dolayısıyla ailenin kurucu ve düzenleyici unsurlarından biri olarak değerlendirilen aile reisliği görevi, aile bireylerinin psikolojik yapıları, sosyal gelişim süreçleri ve davranış örüntülerini bütüncül bir bakış açısıyla dikkate alarak, adalet, ölçülülük ve hikmet ilkeleri doğrultusunda icra edilmesini zorunlu kılan bir yönetim anlayışına dayanmaktadır

### **3. Aile Kurumunda Eğitim: Bireysel Gelişim, Ahlâkî Formasyon ve Toplumsal Yönlendirme**

Aile ortamında kurulan sağlıklı iletişim ve etkileşim biçimleri, bireylerin psikolojik doyum düzeylerini artırmakta ve toplumsal ilişkilerinde dengeli, uyumlu davranışlar sergileyebilmelerine katkı sunmaktadır. Bu bağlamda, toplumun genel huzur ve mutluluğu büyük ölçüde aile içindeki düzen, uyum ve duygusal tatmin düzeyiyle ilişkilidir. Bedensel ve ruhsal açıdan sağlıklı bireylerin yetiştirilebilmesi ise ancak güvenli, destekleyici ve işlevsel aile yapılarının varlığıyla mümkün olabilmektedir (Budak & Gündoğdu, 2023, ss. 162-173). İnsanı, aileyi ve buna bağlı olarak yerleşim birimini doğrudan ya da dolaylı biçimde etkileyen çocuk eğitimi, ailenin ayrılmaz bir unsuru olarak incelenmiştir. Bununla birlikte çocuk eğitiminin, yalnızca ahlak felsefesinin değil, aynı zamanda eğitim felsefesinin de temel konularından birini oluşturduğu görülmektedir. Nitekim bütüncül bir yaklaşımı benimseyen felsefî düşünce, insanı merkeze alan pek çok alanı kapsamakta; bu bağlamda eğitimi de doğrudan ya da dolaylı olarak inceleme alanına dâhil etmektedir (Gözütok, 2019, s. 23). İnsanın dünyaya geldiği ilk andan itibaren eğitimi ve terbiyesi, geçmişten günümüze farklı disiplinlerden filozof, sosyolog, psikolog ve pedagogların yoğun biçimde ilgilendiği temel araştırma alanlarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır (Abdulaziz, 2023, ss. 76-86; Tesbihî, 1381, ss. 21-25).

Bir aile kurmuş ve bu birliğin doğal sonucu olarak çocuk sahibi olmuş bireylerin büyük çoğunluğunun temel beklentisi, çocuklarının erdemli bir

karaktere sahip olması, ruhsal ve bedensel açıdan sağlıklı biçimde gelişmesi, ahlâkî değerleri içselleştirmesi ve bu doğrultuda en iyi şekilde yetiştirilmesidir. Ebeveynler, söz konusu amaçları gerçekleştirebilmek adına maddî ve manevî tüm imkânlarını seferber etmektedir. Nitekim bilinçli aileler, çocuk yetiştirmenin yalnızca biyolojik ve fiziksel ihtiyaçların karşılanmasıyla sınırlı olmadığını; aksine topluma faydalı, ahlâkî değerlere sahip bireyler yetiştirmeyi hedefleyen çok boyutlu bir sorumluluk alanı olduğunun bilinciyle hareket etmektedir. Bununla birlikte, çocuğun yetiştirilmesine yönelik gösterilen çabanın yalnızca dünyevî ve maddî boyutlarla sınırlı kalması, zamanla çocuğun manevî ve ahlâkî değerlerden uzaklaşması gibi durumlara yol açabilecek riskler bulundurmaktadır (Kalpakçı, 2024, ss. 55-60).

Çocuk, aile kurumunun en temel ve vazgeçilmez unsurlarından biri olarak kabul edilmektedir. Aile genel anlamda, bireylere huzur sağlamak, bir yuva ortamı sunmak ve nefsin meşru arzularını karşılamak amacıyla kurulsada öne çıkan amaçlardan biri çocuk sahibi olmak ve neslin devamını temin etmektir. Ancak aileyi kuran ebeveynlerin sorumluluğu, yalnızca çocukların hayatta kalmasını sağlamak için temel ihtiyaçlarını karşılamakla sınırlı değildir. Yedirip içirmek ve giydirmek gibi fizyolojik ihtiyaçları temin etmek bu görevin yalnızca bir boyutunu oluşturmaktadır. Ebeveynlerin asıl görevi hem aile içi hem de dış çevrede çocukların maddî ve manevî kapasitelerini en uygun şekilde geliştirebilecekleri eğitimsel ve sosyal ortamları hazırlamak ve onların çok yönlü gelişimlerini desteklemektir (Güneş, 2014, ss. 57-74; Ocak, 2013, ss. 85-118).

Tüm kültür ve medeniyetlerde en temel sorunlardan biri, erdemli bir insan yetiştirme meselesi olarak öne çıkmaktadır. Erdemli bir bireyin sahip olması gereken niteliklerin ilk olarak şekillendiği alanın aile ocağı olduğu ise tartışmasız bir gerçektir. Ailede başlayan eğitim, bireyin yaşamı boyunca davranışlarını, değerlerini ve karakterini etkileyen kalıcı bir süreçtir. Bu eğitim sürecinin temelinde ise şüphesiz ahlâk yer almaktadır. Zira iyi ahlâka yönlendiren iyi bir eğitim, insan yaşamının vazgeçilmez unsurları olarak birbirini besleyen ve tamamlayan olgular niteliğindedir (Aydın, 2015, ss. 201-202).

Görüldüğü gibi, İslâm ahlâk düşüncesinde, bireylerin sahip oldukları ahlâkî niteliklerin ve karakter özelliklerinin büyük ölçüde çocukluk ve gençlik döneminde alınan eğitim ve terbiyeyle şekillendiği üzerinde özellikle durulmaktadır. İslâm ahlâk anlayışına göre, küçük yaşta verilen eğitim bilgi aktarımı veya disiplin sağlama amacı taşımakla birlikte bireyin ruhsal, ahlâkî ve sosyal gelişimini bütüncül bir biçimde yönlendirmeyi hedeflemektedir. Bu süreç, bireyin davranışlarının temelini oluşturan değerler, erdemler ve sorumluluk bilincinin erken yaşta kazanılmasını sağlayarak, yetişkinlik döneminde topluma faydalı ve erdemli bir karaktere sahip olmasını mümkün kılmaktadır. Dolayısıyla İslâm ahlâk düşüncesinde eğitim, yalnızca öğrenim

ile değil, ahlâkî formasyon ve kişilik inşası süreci olarak değerlendirilmekte ve bireyin tüm hayatını etkileyen merkezi bir işlev üstlenmektedir.

İnsanın çocukluk dönemi, kişilik ve karakterinin temellerinin atıldığı, yetenek ve özelliklerinin şekillendiği kritik bir aşamadır. Bu dönemde verilecek uygun eğitim, bireyin potansiyelini açığa çıkarma ve yeteneklerini geliştirme açısından belirleyici bir rol oynamaktadır. İnsan her ne kadar akıl sahibi olması sayesinde yeryüzündeki diğer canlılar arasında üstün bir konuma sahip olsa da bazı yeteneklerini küçük yaşlarda kullanma kapasitesine henüz sahip değildir. Bu nedenle çocuklukta verilen eğitim, bireyin bilinçaltında yer ederek ilerleyen yaşamının adeta bir haritasını çizmektedir. Bu dönemde eğitimin doğru zaman ve yöntemlerle başlatılması büyük önem taşımaktadır; aksi hâlde zamansız veya hatalı uygulamalar, bireyin yeteneklerinin körelmesine ve zamanla yok olmasına neden olabilmektedir. Ayrıca, çocuğun manevî yönünün gelişimi de bu dönemde şekillenmektedir. Ahlâkî değerlerin küçük yaşlarda aktarılması, bireyin karakter inşası ve toplumsal uyum açısından hayati öneme sahiptir. Dolayısıyla, günlük yaşamda çocuğa yaşına uygun dünyevî eğitimler verilmesinin yanı sıra, istenmeyen davranış ve sapmaların önlenmesi için ahlâkî eğitimin de bu dönemde ihmal edilmemesi gerekmektedir (Nas, 2018, ss. 289-325).

İnsan, küçük yaşlardan itibaren eğitime yüksek bir yatkınlık göstermekte olup bu dönemde edinilen eğitim ve kazanımlar kalıcı nitelik kazanmaktadır (Platon, 2015, s. 377 b, 66). Yukarıda ifade edildiği gibi, çocuğun ilk eğitim evreleri onun karakterinin oluşumunda belirleyici bir role sahiptir. Zira ahlâk, büyük ölçüde bu erken dönemde verilen eğitimle şekillenir. Aile içerisinde uygun ve erdemli bir eğitimle hayata başlamayan bireyler, istisnalar bir kenara bırakıldığında, yaş ilerledikçe genellikle erdemden uzak bir yaşam sürmektedirler. Nitekim birey erdemlerden uzaklaştığında, nefsin hoşuna giden ancak toplum tarafından yanlış kabul edilen ve doğru olmayan davranışlara yönelme eğilimi gösterir. Çünkü insanın doğasında iyiliğin yanı sıra kötülük de mevcuttur. Bu nedenle küçük yaşlardan itibaren gerçekleştirilen eğitim sürecinde ailenin tutumu, izlediği yöntem ve yaklaşım, çocuğun karakter gelişimi ve ahlâkî yönelimi üzerinde belirleyici bir etkiye sahiptir (Abdulaziz, 2023, ss. 76-86; Devvânî, 1393, s. 194).

Ailenin arzulanır nitelikte bir toplumsal ve ahlâkî kurum hâline gelebilmesi ile çocukların istenilen erdemsel ve karakter gelişimine ulaşabilmesi, özünde sevgiye dayalı bir eğitim temeline sahip olmasına bağlıdır. Kadın ve erkeğin evliliğiyle kurulan ailede ortaya çıkan sevgi, yalnızca bireyler arasındaki duygusal yakınlığı pekiştirmekle kalmaz; aynı zamanda aile bireyleri arasında sağlam, faziletli ve kalıcı bir akrabalık bağının tesis edilmesini de mümkün kılar. Bu bağlamda sevgi, aile içi ilişkilerin düzenlenmesinde ve çocukların ahlâkî, ruhsal ve sosyal gelişimlerinin yönlendirilmesinde merkezi bir görev üstlenmekte, aileyi sadece bir yaşam alanı olmaktan çıkararak, bi-

reylerin erdemli bir karakterle topluma kazandırıldığı bir eğitim ve gelişim ortamına dönüştürmektedir (Fahri, 2020, s. 141; Fârâbî, 1990, s. 99). Oluşan akrabalık bağıyla güçlenen aile içi birliktelik, bireyler arasında karşılıklı bağlılık ve aidiyet duygusunu pekiştirerek, aile fertlerini adeta birbirinin tamamlayıcı bir parçası hâline getirir. Bu bağlamda, aile üyeleri arasındaki ilişki yalnızca sosyal bir yakınlık olarak görülmemelidir. Bu ilişki, duygusal ve ahlâkî bir bütünlük oluşturan, bireylerin birbirine karşı sorumluluk ve dayanışma bilinci geliştirdiği bir yapıdır (Aristoteles, 2012, s. 8. 1161 b, s. 170). Ebeveynler arasında sergilenen örnek niteliğindeki sevgi ve saygı, çocuklar için güçlü bir model teşkil etmektedir. Zira sevgi ve saygının eksik olduğu bir aile ortamında eğitimin istenilen hedeflere ulaşmasını beklemek gerçekçi bir yaklaşım değildir. Eşler arasındaki ülfet ve sevgi ilişkisi ile akraba ve komşulara karşı gösterilen tutumlar, çocuğun eğitim sürecini doğrudan etkileyen temel faktörler arasında yer almaktadır. Nitekim aile, sadece sıradan veya mecburi bir birliktelik olarak görülmemelidir. Bu birliktelik bir anlamda topluma erdemli birey kazandıran, eğitim ve karakter oluşturan bir okul olarak görülmelidir. Aile üyeleri arasında iyi ve kötü günlerde ortaya çıkan dayanışma, aile kurumunun sevgi ve saygı temelli olarak ayakta kalmasını sağlayan en önemli unsurlardan biridir. Bu bağlamda çocuklara aktarılacak sevgi ve saygı; onların sağlıklı, erdemli ve topluma katkı sunabilen bireyler olarak yetişmelerini temin eden en temel adımlar olarak görülmelidir (Akyol, 2013, ss. 41-66; Ocak, 2013, ss. 85-118).

Sonuç itibarıyla, birey hayat yolculuğuna ilk adımını, aile kurumunun sağladığı eğitimle atmaktadır. Bu eğitim, içinde buldukları kültürel ve medenî çerçeveye uygun, benimsedikleri değerler sistemine saygılı ve günün sosyo-kültürel koşullarını dikkate alan bütüncül bir yaklaşım çerçevesinde şekillenmelidir. Bu bağlamda, sevgi ve saygının eğitimin temel unsurları olarak konumlanması pedagojik bir gerekliliktir ve eğitimin kalitesini ve ahlâkî etkinliğini belirleyen en önemli faktörlerden biridir. Zira sevgi ve saygı eksikliği, çocuğun aile içindeki ilişkilerinde, akranlarıyla olan etkileşimlerinde ve daha geniş toplumsal çevrede sağlıklı, empatik ve erdemli davranışlar geliştirmesini engellemekte; böylece bireyin toplumsal uyumu ve ahlâkî gelişimi üzerinde doğrudan olumsuz etkiler meydana gelmektedir. Bu durum, aile eğitiminin niteliğinin, bireyin karakter oluşumu ve toplumsal sorumluluk bilinci açısından taşıdığı merkezi önemini ortaya koymaktadır

### **Sonuç**

Mevcut çalışmada görüldüğü üzere aile, insanın varlık sahnesine adım attığı ilk ortam olmasının ötesinde, yaşamın tüm evrelerinde bireysel ve toplumsal ihtiyaçların karşılandığı temel bir kurum olarak öne çıkmaktadır. Aile, biyolojik bir birlikteliğin yanı sıra bireylerin ahlâkî, psikolojik ve sosyal gelişiminde belirleyici rol oynayan, erdemli bir toplumun inşasında merkezi bir işlev üstlenen çok boyutlu bir yapıdır. Aile, maddî gereksinim-

lerin karşılandığı bir alan olmakla birlikte bireylerin ruhsal ve ahlâkî eğitim aldığı, toplumsal değerlerin ilk kez şekillendiği temel bir eğitim yuvası olarak öne çıkmaktadır. İslâm ahlâk felsefesinde aile reisliği, ailenin düzen ve huzurunu sağlayacak adaletli, şefkatli ve sorumluluk bilincine dayalı bir yönetim anlayışını gerektirmekte; ancak sorumlulukların yalnızca ev reisine yüklenmediği, tüm aile bireylerinin karşılıklı hak ve görevler çerçevesinde bu yapıya katkı sağladığı vurgulanmaktadır. Aile üyelerinin ortak değerler etrafında birleşmesi ve karşılıklı hak ve sorumluluklarını yerine getirmesi, ailenin sürdürülebilirliği açısından temel bir koşul olarak görülmektedir. Bu çerçevede aile, bireyin kişilik ve karakter gelişiminde belirleyici bir rol üstlenirken, toplumsal düzen ve ahlâkî sürekliliğin sağlanmasında da merkezi bir konuma sahiptir. Özellikle çocukluk döneminde verilen ahlâkî eğitim, bireyin yaşamı boyunca davranışlarını yönlendiren kalıcı değerlerin kazanılmasını mümkün kılmaktadır. İslâm ahlâk düşüncesinde aile, bireysel ve toplumsal ahlâkın temel yapıtaşı olarak, sevgi, merhamet, sorumluluk ve dayanışma gibi erdemlerin yaşandığı ve aktarıldığı hem bireysel olgunlaşmayı hem de toplumsal düzen ve erdemin inşasını sağlayan vazgeçilmez bir kurum olarak görülmektedir.

## Kaynakça

- Abdulaziz, V. (2023). Celâleddîn Devânî'nin Ahlak Düşüncesinde Çocuk Eğitimi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 14(2), 76-86.
- Akyol, A. (2013). İslâm Ahlâk Felsefesinde Değerler Eğitimi -İbn Miskeveyh Merkezli Bir Okuma-. *Muhafazakâr Düşünce*, (36), 41-66.
- Aristoteles. (2012). *Nikomakhosâ Etik* (S. Babür, Çev.; 4. bs). Bilgesu Yayıncılık.
- Aydın, M. Ş. (2015). İslâm Ahlâk Eğitimi. İçinde M. Ş. Aydın & A. H. Adanalı (Ed.), *İslâm Ahlâkı* (2. bs, ss. 201-254). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Budak, Y., & Gündoğdu, Y. B. (2023). Kınalızâde'de Aile Ahlâkı. *Disiplinlerarası Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 7(15), 162-173.
- Çağrı, M. (2011). Tedbîrül-Menzil. İçinde *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 260-261). Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Çağrı, M. (2016). *İslâm Düşüncesinde Ahlâk* (7. bs). Dem Yayınları.
- Devvânî, C. (1393). *Ahlâk-ı Celâlî* (2. bs). İntişarâtı İttılaat.
- Devvânî, C. (2019). *Ahlâk-ı Celâlî* (E. Okumuş, Çev.; 1. bs). FCR Yayınları.
- Fahri, M. (2020). *İslâm Ahlâk Teorileri* (M. İskenderoğlu & A. Arkan, Çev.; 5. bs). Litera Yayıncılık.
- Fârâbî. (1990). *El-Medînetü'l-Fazıla* (A. Arslan, Çev.; 1. bs). Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Fârâbî. (2012). *Es-Siyâsetü'l-Medeniyye veya Mebâdi'ül-Mevcûdât* (M. S. Aydın vd., Çev.; 2. bs). Büyüyen Ay Yayınları.
- Gazzâlî. (1998). *İhyâ'u Ulum'id-Din* (S. Güllü, Çev.; C. 2). Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama.
- Gözütok, Ş. (2019). *İslam Medeniyetinde Eğitim Felsefesi* (1. bs). Ensar Neşriyat.
- Güneş, M. Y. (2014). Tedbîrül-Menzil Literatüründe Çocukların Eğitimi. III. *Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı - II (Felsefe - Tarih)*, 57-74.
- İbn Bâcce. (2017). *Tedbîru'l-Mütevahhid* (1. bs). Elif Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (2013). *Tehzîbu'l-Ahlâk* (A. Şener, İ. Kayaoğlu, & C. Tunç, Çev.; 2. bs). Büyüyen Ay Yayınları.
- İbn Miskeveyh. (2020). *El-Fevzü'l-Asğar* (E. Alağaç & M. Z. Sezer, Çev.; 1. bs). Endülü's Kitap Yayınları.
- İbn Sînâ. (2005). *Metafizik: II* (Ö. Türker & E. Demirli, Çev.; 1. bs). Litera Yayıncılık.
- Kalpakkı, E. (2024). Çocuk Yetiştirmede Denge. İçinde A. Kızılay (Ed.), *Aile Penceresinden* (1. bs, ss. 55-60). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Karahan, F. B. (2024). Günümüz Dünyasında Bir Sığınak: Aile. İçinde A. Kızılay (Ed.), *Aile Penceresinden* (1. bs, ss. 9-14). Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Kınalızâde. (2013). *Devlet ve Aile Ahlâkı* (F. Dikmen, Ed.; 1. bs). Tutku Yayınevi.

- Kınalızâde. (2016). *Ahlâk-ı Alâî* (M. Demirkol, Çev.; 1. bs). Fecr Yayınları.
- Nas, M. (2018). Çocukluk Dönemi Gelişimi ve Din Eğitimi. *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 2(2), 289-325.
- Ocak, H. (2013). İslam Ahlak Felsefesinde Et-Tedbiru'l-Menzil/Ev İdaresi Kavramı. *Journal of Intercultural and Religious Studies*, (6), 85-118.
- Platon. (2015). *Devlet* (S. Eyüboğlu & M. A. Cimcoz, Çev.; 28. bs). Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Tesbihî, E. (1381). İstiratejiyi Amuzeş Der Mekâtibi Felsefi. *Neşriye-i Müdiriyeti Nizamî*, (5), 21-25.
- Tüsî, N. (2013). *Ahlâk-ı Nâsiri* (T. Özakkaş vd., Ed.; A. Gafarov & Z. Şükürov, Çev.). Litera Yayıncılık.
- Uysal, E. (2014). Aile Ahlâkı. İçinde M. S. Saruhan (Ed.), *İslâm Ahlâk Esasları ve Felsefesi* (2. bs). Grafiker Yayınları.
- Yalın, S. (2019). İslâm Ahlâk Filozoflarının Aile Ahlâkına İlişkin Görüşleri Üzerine Bir İnceleme: İbn Sina, Tüsî ve Kınalızâde Örneği. *Journal of Islamic Research*, 30(3), 479-494.
- Yaran, C. S. (2012). *İslâm Ahlâk Felsefesine Giriş* (2. bs). Dem Yayınları.