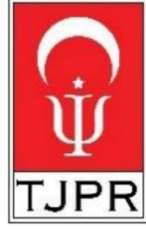




Türk Din Psikolojisi Dergisi
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Sayı: 2 • Aralık 2020 • 39-91
Issue: 2 • December 2020 • 39-91



Bir Osmanlı Bilgini Olarak Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Takva ve Ahlak İlişkisi: Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Perspektifinden Semantik Analizler

The Relationship Between Taqwa and Morality in Mehmed Birgivi's Works as an Ottoman Scholar: Semantic Analyses from the Perspective of Mystical and Moral Psychology



Mustafa Koç

Doç. Dr.

Balıkesir Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Bilim Dalı

Manevi Psikolojik Danışmanlık Uygulama ve Araştırma Merkezi

E-posta: mustafakoc@balikesir.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1299-7963

Balıkesir / Türkiye

Associate Professor

Balıkesir University Faculty of Theology
Department of Psychology of Religion

Spiritual Counselling Application and Research Center

E-mail: mustafakoc@balikesir.edu.tr

Orcid: 0000-0003-1299-7963

Balıkesir / Turkey

Türk Din Psikolojisi Dergisi
Turkish Journal for the Psychology of Religion

Makale Türü • Article Type	Araştırma • Research
Geliş Tarihi • Received	04 Eylül 2020 • 04 September 2020
Kabul Tarihi • Accepted	17 Ekim 2020 • 17 October 2020

Ö z e t

Bu makalenin amacı, Osmanlı bilgini olan Mehmed Birgivi'nin eserlerindeki anatomik takvâ ve ahlak ilişkisini temel alan bazı pratik ahlak temalarının semantik analizlerini yapmaktır. Birgivi'nin hayatı, eserleri ve kişiliğiyle ilgili kısa bilgiler verilerek başlanan makalede, belirlenen pratik ahlak temalarının semantik analizleri, 'iyi ahlak' ve 'kötü ahlak' ile mistik yaşamın merkezinde bulunan takvâ olgusu arasındaki ilişki dikkate alınarak yapılmaya çalışılmıştır. Bu kapsamda '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlerden arınmak' gibi iyi ahlaka vurgu yapan etik ve mistik değerler ile '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi kötü ahlaka vurgu yapan etik ve mistik problemler, takvâ yaşantısıyla ilişkilendirilerek ele alınmıştır. Makalede, takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında anatomik bir takvâ anlayışını vurgulayan Birgivi'nin eserlerinde: (a)-takvâlı olmayı, iyi ahlaklı olmak biçiminde yorumladığı; (b)-takvâlı bir dinsel yaşamın bireyin biyo-psiko-sosyo-teolojik kapasitesi oranında mümkün olabileceğinin altını çizdiği ve (c)-Osmanlı Devleti'nin acil çözüm bekleyen 'rüşvet alınması, alan uzmanlığı yetersizliğinin onaylanması ve her türlü bid'atin yayılması' gibi psiko-sosyo-teolojik içerikli sorunlara, etik ve mistik değerler çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren 'bireysel ve sosyal ahlak reçeteleri' sunmaya çalıştığı saptanmıştır. Sonuç olarak Birgivi'nin salt anlamda derin ve yoğun felsefik temelli teorisyen bir ahlakçı ve teolog olmaması, kesinlikle onun bir eksikliği değildir. Psiko-sosyo-pedago-antropo-teolojik düşünsel arka plandan hareketle İmam Birgivi, takvâ bilincinin oluşması için pratik ahlak temaları bağlamında gerekli olan etik öğretiler üzerinde duran ve yaşadığı Osmanlı toplumunun sosyal, siyasal ve dinsel durumuyla ilgili içinde bulunduğu kötü koşullara sahip olduğunu düşünen bir sosyal ahlak aktivistidir. Birgivi, İslam teolojisindeki tasavvufî yaşamın merkezinde yer alan 'takvâ' olgusunu dikkate alarak Müslüman bireyin gündeminden hiç düşmeyen ahlak problemleriyle ilgili içinde yaşadığı toplumda bir farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Böylelikle, bireysel ve sosyal ödev ve görevlerini yaptırıp özelde toplumun mutluluğunu sağlamayı hedefleyen Birgivi, genelde ise içinde yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı toplumunun daha ümit dolu ve yaşanabilir bir coğrafya olmasını arzu etmiştir.

A n a h t a r K e l i m e l e r

Din Psikolojisi • Mehmed Birgivi • İyi ahlak • Kötü ahlak
Mistik yaşam • Takvâ

A b s t r a c t

The aim of the article is to make semantic analyses of a number of practical moral themes that are based on the anatomical relationship between taqwā/piousness and morality in the works of Mehmed Birgiwī, an Ottoman scholar. In the article, beginning with the brief information about Birgiwī's life, works and personality, the semantic analyses of practical moral themes have been performed by considering the relationship between good/bad character and the phenomenon of taqwā in the center of mystical life. In this context, it has been discussed that ethical and mystical values which emphasize good morals such as '(i) to be patient, (ii) to be humble, (iii) not to be wasteful (iv) to be tolerant and (v) to be free from the bid'ah (innovation)' as well as ethical and mystical problems which emphasize bad character such as '(i) to be arrogant, (ii) to be jealous, (iii) to be bad suspicion, (iv) to be hypocrisy, and (v) to be stingy in relation to the life of taqwā. In conclusion, it has been determined that in his works, emphasizing the concept of an anatomical taqwā in the context of taqwā and morality, (a) he interprets to be in line with taqwā as having good morals; (b) underlines that a religious life based on taqwā is possible in proportion to the bio-psycho-socio-theological capacity of the individual and (c) tries to offer 'individual and social ethic prescriptions' containing practical solutions in the context of ethic and mystical values to the psycho-socio-theological problems that need urgent solutions in the Ottoman state such as 'taking bribes, approval of inadequacy of field expertise, and the spread of all kinds of bid'ah'. As a result, it is certainly not a shortcoming of Birgiwī that he is not simply a moralist nor a theologian with a deep and intense philosophical basis. Based on the psycho-socio-pedago-anthropo-theological intellectual background, Imām Birgiwī is a moral activist who emphasizes the ethical teachings necessary in the context of practical moral themes for the formation of taqwā consciousness and thinks that the Ottoman society he lived in had bad conditions concerning the social, political and religious situation. Birgiwī has tried to create an awareness in the society he lives in regarding the moral problems that never fall from the agenda of the Muslim individual, taking into account the 'taqwā' phenomenon, which is at the center of Sūfī life in Islamic theology. In this way, Birgiwī, aiming to ensure the happiness of the society in particular by performing his individual and social works and duties, and in general he wanted the 16th century Ottoman society to become a more hopeful and livable geography.

K e y w o r d s

Psychology of religion • Mehmed Birgiwī • Good morals
Bad character • Mystical life • Taqwā

Giriş

Teolojik ve etik temelli epistemolojik öğretilerinde İslam dini, öncelikle bireyin kendini tanımasına odaklanmaktadır. Bu olgusal durum, bireyin psikolojik derinliğini kavramak ve mistik değerleri elde edebilmek için psiko-sosyo-teolojik olgunluk derecesindeki bilgiyi istemek anlamına gelmektedir. Tasavvuf psikolojisi bağlamında benlik gelişiminin temel hedefi, bireyin kendini gerçekleştirmesi ve olgun bir kişiliğe kavuşmasıdır. İnanç dünyasına odaklanan birey, dindarlığının sonucu olarak benlik gelişimine referansla elde etmek istediği 'ruhsal dinginliğini', sahip olduğu dindarlık formu ve ahlaki yapısıyla edinebilmektedir. Bu bağlamda birey, benliğini geliştirmeyi engelleyecek durumlardan kaçınmaya yönelik bilinçli bir süreç yaşayabilir. Sözü edilen süreçte, benliğindeki paradoksal ikili yapıyı tanımaya yönelik araştırmalar yapan bireyin, 'iyi ve kötü' içerikli bu ikili yapıyı tanıyıp çözümlenmesi gerekebilir. Adı geçen bu dikotomik yapı, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de "Nefse ve onu düzgün bir biçimde şekillendirip ona kötülük duygusunu ve takvâsını (kötülükten sakınma yeteneğini) ilham edene andolsun ki, nefsini arındıran kurtuluşa ermiştir." (Kur'an-ı Kerim, Şems Suresi, 7-9) biçiminde açıklanmaktadır (ayrıca krş. Düzgüner, 2017: 27-43).

Tasavvuf psikolojisi literatüründe yer alan benlik gelişim aşamalarının en alttan ilk basamağı olan 'nefs-i emmâre' düzeyindeki kötü doğasına vurgu yapılan birey, dış dünyanın esiri olarak kibirli ve taşkın yapısı sebebiyle somut arzu ve zevklere karşı eğilimlidir. Dolayısıyla bireyin benlik gelişiminin olgunlaştırılması süreci, onun 'nefs-i emmâre' düzeyinden 'nefs-i kâmile' düzeyine çıkarılmasına vurgu yapmaktadır. İşte benliğin bu üst düzey gelişimi sonucunda ortaya çıkan özel mistik yaşam formuna 'takvâ' denilmektedir (bkz. Karaca, 2007: 253-264). İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) öğretisi ve ahlakını taklit etme durumu, bu yaşanan gelişimsel süreçte çok önemlidir. İslam düşünce geleneğinde benlik gelişim süreçlerini takip ederek elde edilen olgunluğa ve bu olgunluğa ulaşma yollarına ise 'tasavvuf' denilmektedir. Bunun yanı sıra tasavvuf, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) ahlakını yaşamaya ve bu yönden ortaya çıkan İslam düşünürlerinin ve mistiklerinin oluşturduğu geleneğin bütünü için kullanılan genel bir tanımlamadır. Bu mistik gelenek, İslam dininin ana esaslarından olan İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (s.a.v.) pratiklerini ve ahlakını, sûfi bireyin kendi benliğinde içselleştirip yaşantılamasını hedeflemektedir. Öte yandan İslam ahlakının temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve pratik aktarım değeri taşıyan sünneti yaşantılamasının sonucunda çeşitli mistik dindarlık formları ortaya çıkmaktadır (Bozkale, 2014: 207).

Kanuni Sultan Süleyman (ö. 1566) döneminde doğmuş, klâsik Osmanlı eğitim sistemi içinde önemli bilginlerden eğitim alarak yetişmiş ve öğrenci yetiştirmiş değerli bir Osmanlı bilgini olan İmam Birgivi (1523-1573), yaşadığı çağın problemleriyle yakından ilgilenmiştir. Bir İslam bilgini olarak Kur'an ve sünnete olan bağlılığını yaşamı boyunca düşünceleri ve yaşantısıyla göstermiş olan Birgivi, içinde yaşadığı Osmanlı toplumunda ortaya çıkan bid'atlarla mücadele ederek ömrünü iyiliği emretmeye ve kötülükten sakındırmaya adanmıştır.

16. yüzyıl Osmanlı döneminde sosyal ve yönetim düzenindeki değişimin sert mizaçlı bir Osmanlı bilgini olarak Mehmed Birgivi'nin düşünce dünyasında, takvâ ve ahlak etkileşimi sonucunda ön plana çıkmış olan etik ve mistik değer içerikli bazı pratik ahlak temalardan söz edilebilir. Dolayısıyla yukarıda kısaca değinilen tasavvuf ve ahlak ilişkisi dikkate alınıp takvâ ve ahlak arasındaki psiko-sosyo-teolojik ilişki bağlamında konuya bakıldığında, Birgivi'nin eserlerinde yer verdiği '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlardan arınmak' gibi iyi ahlaka vurgu yapan etik ve mistik değerler ile '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi bireyin karakter gelişimine negatif etki edebilecek pratik ahlak temalarının gerek bireysel gerekse toplumsal yaşam için lüzumlu olan fonksiyonelliği ortadadır.

Ahlak, genel bir kavram olmakla birlikte içeriği ve tipi toplumdaki topluma farklılık gösterebilmektedir. Her toplumun inandığı teolojik doktrinlere dayalı olarak kendine özgü bir ahlak yapısı ve kültürü oluşmaktadır (Gündüz, 2010: 75). Eserlerinde İslam teolojisinin teorik ve pratik kurallarını ele alan Osmanlı bilgini Mehmed Birgivi'nin, 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda bireyin istenen / iyi ve istenmeyen / kötü ahlaki özelliklerini İslam tasavvufunda önemli bir olgu olan "takvâ" kavramı etrafında anatomik bir betimlemeyle topladığı görülmektedir. Dolayısıyla Birgivi'ye göre takvâli olmak, aynı zamanda ahlaklı olmak anlamına gelmektedir. Takvânın değerinin teolojik referanslarla belirlendiğini vurgulayan Birgivi'ye göre, bireyin takvâli bir yaşam sürebilmesi için İslam ahlakında yer alan yasaklardan uzaklaşıp iyi olan tutum ve davranışlara yönelmesi gerekmektedir. O'na göre tasavvufun özü, kalbin her türlü kötülüklerden temizlenerek dinsel ve mistik açıdan kıymeti olan ahlaki kazanımlarla donatılmasıdır. Dolayısıyla Birgivi, tasavvufla ilgili olarak "İşte ey hak yolcusu! Size gereken, kalbi reziletlerden boşaltmak ve faziletlerle süslemektir. Zîra tasavvuf, bu iki şeyden ibarettir. Nitekim tasavvufun tefsirinde denilmiş ki; tasavvuf, bütün kötü ahlaktan çıkıp iyi

ve âlî ahlaka girmektir.” biçimindeki bir düşünceye sahiptir (İmam Birgivi, 2002: 84; İmam Birgivi, 1969: 102).

Yaşamının hiçbir döneminde tasavvufa karşı olmayan Birgivi, içinde yaşadığı Osmanlı dönemindeki tasavvuf adına yapılan fakat bu alanla ilgisi olmayan bid'at ve hurafelere karşı çıkmıştır. Dolayısıyla mistik yaşamını İslam tasavvufunun kuralları çerçevesinde tutmayı başaran Birgivi, döneminin bilginleri arasında teolojik konular üzerinde söz sahibi olmuştur. O, taklitten uzak tahkîkî imanıyla akli ve mantığı sağlıklı biçimde birleştirerek anatomik takvâ yaklaşımını, ahlaki yaşayışıyla anlatmış bir İslam bilginidir (Gedikbaşı, 2017: 3). Birgivi'nin eserlerinde ortaya koyduğu teolojik düşünce sistemi içerisinde, sözü edilen İslami yaşam formlarına ahlakî değer aktarımı yapan en önemli ve en güçlü psiko-sosyo-teolojik kavramlardan biri genelde 'tasavvuf', özelde ise 'takvâ' olgusudur.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim, pozitif ve negatif davranış özellikleriyle bireyi anlatırken 'mü'min, münafık, müşrik, kâfir ve zalim' gibi psiko-sosyo-teolojik nitelikli bazı semantik farklılığı olan betimsel kavramları kullanmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de bu kavramların yanında, bireyi olumsuz ahlaki davranışlarıyla anlatan bir başka terim de 'suçlu/mücrim' kavramıdır. Kur'an-ı Kerim'deki suçlu teriminin olumsuz davranış özelliklerini sergileyenler için genel bir kavram olarak kullanıldığını söylemek mümkündür. Sosyal psikolojik açıdan bireyin kişilik özelliklerini anlatan bilimsel yaklaşımlar, bazen bireyin bu kişilik özelliklerinin olumsuz yönlerini ortaya koyarken suçlu kişiliğine vurgu yapabilmektedirler. Ahlak psikolojisi açısından ele alındığında Kur'an-ı Kerim'deki suçlu kişiliğin gözlemlenebilen özelliklerinin "bencillik, kibir, alay etme, kin, iftira ve gıybet" gibi psiko-sosyo-teolojik temalı olgular olduğu söylenebilir. Kısaca vurgulamak gerekirse Kur'an-ı Kerim, yasakları çiğnemekle ve ilahi buyruklara karşı gelmekle suçlu konumuna düşen birey tipini, negatif ahlaki özellikleriyle imgelemektedir (Aydın, 2002: 385). Bu teorik arka plandan hareketle öğretileriyle dinsel, etik ve mistik sermayenin oluşumu ve gelişimine önemli teolojik katkılar sağlayan Osmanlı bilgini olarak Birgivi, (Bodur, 2018: 18) İslâm ahlakı merkezli geliştirdiği aksiyon temelli dinsel ve mistik düşüncelerine kaynaklık eden karakter gelişimini besleyici pratik ahlak temalarına eserlerinde sıklıkla yer vermiştir.

Bu makalede, 'takvâ' olgusu özellikle birbirine zıt konumlandırılarak dikotomik bir biçimde 'iyi ahlak' ve 'kötü ahlak' olgularıyla ilişkilendirilmiştir. Çünkü İmam Birgivi, eserlerinde takvâlı olmayı aynı zamanda

ahlaklı olmak şeklinde anlamlandırmaktadır. Dolayısıyla Birgivi'nin eserlerinde sözü edilen 'takvâ ve ahlak' kavramlarına semantik olarak bakıldığında, birbirlerine yakın anlam içeriklerine sahip oldukları görülmektedir.

Öte yandan metodolojik olarak ele alınan konuya bakıldığında ise takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında Mehmed Birgivi'nin eserlerinde yer alan pratik ahlak temalarının analizinde 'semantik analiz' yöntemi kullanılmaya çalışılmıştır. Din psikoloğu Hökeleklî'ye (1998) göre din psikolojisinin aktif olarak kullandığı metodolojiler içinde bilgi toplama teknikleri olarak konumlandırılan 'semantik analiz tekniği', bireylerin zihin yapılarını ve dünya görüşlerini anlamada önemli bir yaklaşım olarak kabul edilmektedir. Bunun yanı sıra temel dinsel metinlere de uygulanabilen bu teknik, güncel yaygın kullanımı olan ampirik desenlerden farklı olarak dinsel yaşamı anlama ve bilişsel kurguyu çözümlenmede yeni bir yaklaşım olarak değerlendirilebilir (Hökeleklî, 1998: 14).

Aynı zamanda nitel veri toplama tekniği olarak 'dokümantasyon tekniği' nin de (Ekiz, 2015: 70-72) kullanıldığı bu çalışmada, İmam Birgivi'nin konuyla ilgili görüşlerini yansıtan 'tasavvuf ve ahlak' konulu orijinal eserlerine (n=9) ve bazı eserlerinin de çevirilerine (n=3) ulaşılarak söz konusu bu eserlerdeki konuya ilişkin metinler üzerinde çalışmanın taşıyıcı kavramlarına ilişkin semantik analiz çalışması yapılmıştır (İmam Birgivi, 1477; 1964; 1969; 2002; 2011 ve tarihsiz diğer eserleri için bkz. Kaynakça). Ancak, konuyla ilgili yapılan semantik analizlerde ağırlıklı olarak 'ahlak ve takvâ' üzerine Birgivi'nin başyapıtı (magnum opus) konumunda olan *Tarikat-ı Muhammediyye* adlı eseri (2002) ve çevirisi (1969) kullanılmıştır. Bunun yanı sıra semantik analizi yapılan temalar, Birgivi'nin eserleri incelenerek üzerinde en çok vurgu yaptığı konulardan seçilmiştir. Bu analiz çalışmasını gerçekleştirebilmek için sık sık tırnak içi ["..."] orijinal metin atfı yapılarak Birgivi'nin kendi kişisel düşüncelerinin ön planda tutulmasına dikkat edilmiştir.

Türk tasavvuf ve ahlak literatürüne bakıldığında, Birgivi'nin eserlerinde yer alan çeşitli konular üzerine şu ana kadar sınırlı sayıda yapılmış çalışmalar bulunmaktadır (örnek çalışmalar için bkz. Arpacı, 1992; Çağrıncı, 2000; Aldemir, 2015; Gedikbaşı, 2017). Dolayısıyla böylesi Türkçe literal bir gerçeklik, Türk tasavvuf ve ahlak psikolojisi literatüründe bu çalışmayı da önemli kılmaktadır. Bunun yanı sıra araştırmanın sınırlılıkları açısından ele alınan kavramsal çerçeve, 'takvâ ve ahlak ilişkisi' ekseninde '(a) iyi ahlak / ahlak-ı hamide' bağlamında '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlar-

dan arınmak'; '(b) kötü ahlak / ahlak-ı zemime' bağlamında ise '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' ile sınırlandırılmıştır. Makaledeki 'takvâ' olgusuyla ilişkilendirilen bu pratik ahlak temalarının saptanmasında ve sınırlandırılmasında, Birgivi'nin konuyla ilgili düşüncelerini ortaya koyan yayımlanmış eser başlıkları ve içerikleri ile yazılarındaki tema/konu sıklıkları gibi faktörler belirleyici olmuştur.

a. Mehmed Birgivi'nin Hayatı ve Eserleri

27 Mart 1523 tarihinde Balıkesir'de doğan Birgivi'nin asıl adı Ta-kıyyüddin Mehmed'dir. Zaviye mensubu bir bilgin olan babası Pir Ali Efendi, Balıkesir'de müderrislik yapmıştır. Annesi ise Meryem hanımdır. Dedesi Balıkesir'in Kepsut ilçesine bağlı Bektaşlar köyünden İskender Efendi'dir.

İlköğrenimini babasının yanında yapan İmam Birgivi, ondan Arapça, mantık ve diğer bazı İslam teolojisi bilimlerini okumuştur. Bu arada Kur'an-ı Kerim'i de ezberleyerek hafız olmuştur. Daha sonra İstanbul'a gidip Mahmutpaşa mahallesinde Küçük Şemseddin Efendi'den dersler alan Birgivi, eğitim yaşamına devam etmiştir. Ardından Haseki Medresesi'ne giren Birgivi, burada dönemin tanınmış bilginlerinden Ahizade Mehmed Efendi'nin ve daha sonra da Rumeli kazaskeri olan Kızıl Molla takma adıyla bilinen Abdurrahman Efendi'nin öğrencisi olan Birgivi, adı geçen bu medreseden icazet/diploma alarak öğretim üyeliği / müderrislik unvanını kazanıp ardından Abdurrahman Efendi'nin yanında teoloji uzmanlığı çalışmalarını tamamlamıştır.

Osmanlı bilgini olarak bir süre İstanbul'daki bazı medreselerde öğretim üyeliği yapan Birgivi, Kanuni döneminde hocası Abdurrahman Efendi'nin aracılığıyla Edirne kassam-ı askerisi olarak ders vermeye devam etmiştir. Bu arada cami merkezli din hizmetleri bağlamında camilerde vaaz eden Birgivi, halkı İslam'ın iki temel referansı olan Kur'an ve sünnete uymaya davet etmiştir. Fakat yaptığı vaaz ve irşad hizmetleri sonucunda halkın bid'atları terk etmesinden ümidini kesen Birgivi, İstanbul'a gidip Bayramiyye tarikatı şeyhi Abdullah Karamani'ye bağlanarak mistik bir yaşam tarzına yoğunlaşmıştır. Edirne'de kassam-ı askerisiyken aldığı maaşını defter kayıtlarına göre geri vererek hak sahiplerinden helallik almıştır. Ancak müridinin ders ve irşad hizmetleri için geri dönmesini isteyen Abdullah Karamani'nin de önerisi üzerine Birgivi, Sultan II. Selim'in hocası Birgili Ataullah Efendi'nin Birgi'de yaptırdığı medreseye öğretim üyesi / müderris olarak görevlendirilmiştir. Bilimsel birikimiyle

kısa sürede tanınan Birgivi'den ders almak isteyen pek çok öğrenci, ülkenin her tarafından bu medreseye gelmiştir. Yaşamının geri kalan kısmını Birgi'de eğitim, öğretim ve irşad hizmetleriyle geçiren Birgivi, bu sebeple de İslam dünyasında “Birgivi” takma ismiyle tanınmıştır.

Başlıca eserler bağlamında *Avamil* ve *İzhar* olmak üzere Arapça gramer konusunda yazdığı eserlerle de İslam bilim dünyasında haklı bir şöhrete kavuşan İmam Birgivi, 1573 yılının Eylül ayında bir İstanbul seyahati sırasında veba hastalığına yakalanarak hicri yıla göre 52 yaşında vefat ederek Birgi'ye defnedilmiştir (Yüksel, 1992: 191-193; daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, 2011: 25-50).

Osmanlı bilim tarihine bakıldığında, 16. yüzyıl Osmanlı döneminde yaşayan bir Osmanlı bilgini olarak Birgivi'nin sıra dışı bir bilimsel kişiliğe sahip olduğu görülmektedir. Derlemeci ve pasif bir niteliğe sahip olmayan Birgivi'nin bilimsel açıdan önemlerine göre Arapça gramer, ahlak-tasavvuf, fıkıh, akaid, tefsir-kıraat ve hadis gibi İslam teolojisinin birçok alanlarında el yazması ve basılmış pek çok eseri bulunmaktadır. Bunlardan basımı yapılan Türkçe ve Arapça eserlerinin bazıları ise şunlardır: (a)-Türkçe eserleri: 1. *Vasiyetname*, 2. *İnkâzû'l-hâlikîn tercümesi*, 3. *Fetvalar*, 4. *Mektup*, 5. *ed-Dürretü'l-mültekatatü'r-rû-miyye tercümesi*, 6. *Vasâya'l-mualika bi'l-muhtadır ve'l-meyyit*, (b)-Arapça eserleri: 1. *er-Risâletü'l-itikâdiyye*, 2. *Kitabü'l-irşad fi'l-akaid-i ve'l-ibad*, 3. *Risaletü't-tevhîd*, 4. *Şerbu şurûti's-salat*, 5. *Muaddilü's-salat*, 6. *Risaletü sücudü's-sehv*, 7. *Emâli*, 8. *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ıfrat ve't-tefrîd*, 9. *Şerbu amentü*, 10. *Abvalü'etfali'l-müslimin*, 11. *Risaletün fi zıyaretü'l-kubûr*, 12. *Nuru'l-ahya ve tuhfetü'l-emvât*, 13. *Risaletün fi tafdüli'l-ğaniyyi's-sâkir ale'l-fakâri's-sâbir*, 14. *Cilâu'l kulûb*, 15. *İnkâzû'l-halikîn*, 16. *İkazü'n-naimin ve ifhamü'l-kasirin*, 17. *es-Seyfü's-sârim*, 18. *el-Ferâiz*, 19. *Hâşiye el-hidâye ta'likât ale'l-inâye*, 20. *Hâşiyetü'l-ıdab ve'l-ıslâh*, 21. *Risale fi'l-musafaha*, 22. *Risaletün fi abkâmi'l-aradi'l-uşriyye ve'l-haraciyye*, 23. *Haşiyetü ikâzi'n-nâimîn*, 24. *Zubru'l-müteebbin ve'n-nisa*, 25. *Haşiyetü inkâzi'l-halikîn*, 26. *Şerbu ehâdîsi'l-erbaîn*, 27. *Risaletün fi usûli'l-hadîs*, 28. *Kitabü'l-ıman ve kitabü'l-istihsan*, 29. *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye*, 30. *Risaletün fi'z-zükri bi'l-lisân*, 31. *Mihakku'l-mutasavvifin ve'l-müntesibin*, 32. *İm'ânü'l-enzâr*, 33. *Risaletün fi's-sarf*, 34. *Kıfayetü'l-mübtedî*, 35. *el-Emsiletü'l fadliyye*, 36. *İmtihanü'l-ezkiya*, 37. *Ta'likât ale'l-ımtihan*, 38. *Avamil ta'likât ale'l-fevaidi'd-diyaiyye*, 39. *İzharu'l-esrar*, 40. *Tuhfetü'l-müstersidin*, 41. *Dâmîğatü'l-mübtediîn*, 42. *Risale-tü'l-münazara*, 43. *İşrâku't-tarih*, 44. *Zubru'l-muluk*, 45. *Tefsir*, 46. *ed-Dürri'l-yetim*, 47. *Risaletü'n fi beyan-ı rusumi'l-mesabifi'l-Osmaniyyeti's-sitte* (Düzenli, 2000: 243-247; daha ayrıntılı bilgi için bkz. Martı, 2011: 68-120; Yüksel, 1992: 193-194). Ayrıca Türkiye'de, Birgivi'nin (ö. 1573) eserleri ve bunlara ilişkin yazma nüshaların dağılımı üzerine kapsamlı bir çalışma ise

Kaylı (2010) tarafından yapılmıştır.

Birgivi'nin eserleri üzerine yapılan akademik araştırmalara bakıldığında, çalışmaların en çok temel İslam bilimleri ile dilbilim alanlarında yoğunlaştığı görülmektedir (konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Kaylı, 2010; Martı, 2011).

b. Mehmed Birgivi'nin Kişiliği

İnsanlık tarihinde önemli hizmetler yapmış olan bireyler ve onların kişilik analizleri, tanınırlıklarının artırılmasında önemli bir yer tutmaktadır. Yaşama oldukça net ve tavizsiz bir duruşla bakan Mehmed Birgivi, sakin ve yumuşak bir kişilik yapısına sahip değildir. Keskin ve köşeli bir mizaca sahip olan Birgivi, yanlışlar karşısında kendini tutamayıp mutlaka konuşan bir kişiliğe sahiptir. Hayatı eleştirel bir yaklaşımla gözlemleyen Birgivi'nin bu tavır ve tutumu, tek yönlü ve tek bir hedef kitleye yönelik olmayıp mahalle camisinin imamından kasabanın subaşısına, Osmanlı'nın dirayetli sadrazamı Sokullu Mehmed Paşa'dan değerli Şeyhülislamı Ebu's-Suud Efendi'ye, sûfilerden kadınlara ve müderrislere, seçkinlerden halka kadar tüm kesimi kapsamaktadır.

Bu bağlamda yakın Osmanlı tarihi açısından önemli bir yere sahip olan Birgivi'nin kişilik analizini yapmak gerekirse, çok yönlü bir kişiliğe sahip olduğu, halka yönelik cami içi vaaz-irşad hizmetlerinde ve eserlerinde son derece açık, net ve sert bir din dili kullandığı görülmektedir. Hatta bu sert din dili, örneğin; '*Seyfî's-sârim / Keskin kılıç*' gibi eserlerinin başlıklarına bile yansımıştır. Zaman yönetimi konusunda oldukça başarılı olan İmam Birgivi, yaşamını boşa harcamayan ve zamanını iyi değerlendiren bir Osmanlı bilginidir. Akademik anlamda eser yazmaya kendini adayan, kısacası 'yazı-adamı' olan Birgivi, sağlık problemlerine rağmen eser yazma motivasyonunu asla kaybetmemiştir. Şan ve şöhretten hoşlanmayan ve maddi kazançları öncelemeyen Birgivi, dönemin idarecileriyle resmi bir ilişki içinde olmuştur. Severek yaptığı müderrislik/öğretim üyeliği için İstanbul medreselerinde bile yükselmek istemeyen Birgivi, yoğun bir İstanbul yaşamını tercih etmektense en verimli dönemlerinde, sakin bir kasabada yaşamını sürdürmüştür. Tüm bu yaşamsal verileri, Birgivi'nin samimi ve alçakgönüllü kişiliğini vurgulamaktadır (Martı, 2011: 51-55).

Öte yandan 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki din olgusu ve örgüsü, kurumsal ve sosyal boyutuyla örnek bir model figür olarak Birgivi'nin kişiliğini pozitif yönde etkilerken kişilik yapısının da kendisinde dışlayıcı / tasfiyeci bir dindarlık gelişimini desteklediği söylenebilir. Dolayısıyla tıpkı yine bir Balıkesirli Müslüman aktivist Çantay (1887-1964)

gibi (Çetin, 2010: 28) Birgivi'nin de 'haksızlıkların karşısında net bir tutum ve duruş sergileyen, sosyal ilgisi yüksek, ahlakçı, duygusal kararlılığa sahip, sorumluluk ve fedakârlık duygusu güçlü, samimi, gelişime açık, kendisini gerçekleştirmiş, manevî değerlere bağlı, davranışlarında süreklilik ve bütünlük sahibi, içe dönük ve mükemmeliyetçi bir kişilik özelliği gösteren birey' olarak yaşamını genelde dinsel, özelde ise mistik yaşam ölçütlerine göre düzenleyen dindar ve mistik bir kişiliğe sahip olduğu iddia edilebilir.

c. Mehmed Birgivi'nin Genel Din Yorumu

Osmanlı devleti, 16. yüzyılın ortalarından itibaren bazı içsel ve dışsal sebeplerle bir dizi politik, yönetsel ve sosyal sıkıntılarla karşı karşıya kalmıştır. Bu sıkıntıların doğal bir sonucu olarak kendini gösteren sosyal değişim ile bunun dışı yansıyan etkileri, tarihsel süreçte farklı biçimlerde yorumlanmıştır. İçinde yaşadığı bu dönemin sorunlarını kendine özgü düşünceleriyle yorumlayanlardan birisi de Mehmed Birgivi'dir. Bulduğu her ortamda kendine göre doğru olanı söylemekten çekinmeyen Birgivi, ömrünün sonlarına doğru tekrar İstanbul'a giderek Sadrazam Sokullu Mehmed Paşa'yla görüşmüş ve ülkedeki adaletsizliklerle mücadele etmesi için ona bazı önerilerde bulunmuştur (Yüksel, 1992: 192).

Osmanlı toplumunda yaşayan bir din bilgini olarak İmam Birgivi'nin düşüncelerinin temelinde, döneminin devlet ve toplum düzeninde gördüğü olumsuzlukları, dinden uzaklaşma ve dini yozlaştırmanın bir sonucu olarak değerlendirmesi yatmaktadır. Bu sebeple düzenin her yönünü eleştiren Birgivi'nin, zihniyet olarak İslâm tarihinde ilk kez dinde dışlama hareketini başlatmış olan İbn Teymiyye ve takipçilerinin fikirlerinden etkilendiği söylenebilir. Ortaya koyduğu çözüm önerilerinin esası ise toplumsal düzenin her yönüyle tekrardan düzenlenmesi yönündedir. Birgivi'ye göre, bunun için yapılması gereken düzenlemelerin başında, öncelikle resmî / dinî anlayış ve uygulamalar olmak üzere ehl-i sünnet mezhebine aykırı olan her şeyin dışlanması ve dolayısıyla dinin bütün bid'atlardan acil olarak arındırılması gelmektedir. Bunları yaparken tespit ettiği teolojik ölçütü ise İslâm'ın ana kaynakları olan kitap ve sünnetin ortaya koyduğu gerçek din yorumu ve bu çerçevede yaşanmış olan selef dönemidir (Lekesiz, 1997: 2-3).

Mehmed Birgivi, 16. yüzyıl Osmanlı döneminde 'kabirler üzerine türbe yapılması, buralarda mum yakılması, ücret karşılığında Kur'an okunması' gibi bid'atlar ile 'kadılar arasında rüşvetin yaygınlaşması, zengin çocuklarına ücretle akademik unvanlar verilmesi' gibi yasal olmayan

uygulamalara karşı da mücadele etmiştir. Para vakfetmenin caiz olmadığını savunan Birgivi, İmam Züfer'in görüşüne ve örfe dayanarak bu tür vakıflara onay veren Şeyhülislam Ebüssuûd Efendi'ye ve onunla aynı görüşü paylaşan Kadı Bilalzade'ye de reddiye olarak *'İkâzî'n-nâimîn ve ijhâmî'l-kâsirîn'* ile *'es-Seyfî's-sârim fi adem-i cevâzi'l-menkûl-i ve'd-derâhim'* adlı eserlerini yazmıştır (Yüksel, 1992: 192).

İmam Birgivi'ye göre İslam'ın teolojik hükümlerini uygulamaya koyacak olanlar, devlet kurumunun başında bulunan idareciler ve bunlara yol gösterecek olan yüksek din bilginleridir. Ancak bunların görevlerini yapmadıklarını düşünen Birgivi, eleştirilerinden bir kısmını da bu kesimlere yöneltmiştir. Bu bağlamda eleştirdiği dini otoritelerin başında, yaşadığı dönemde şeyhülislâm olan Ebüssuûd Efendi gelmektedir. 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda yüksek ve sorumluluk taşıyan bir makamda bulunan devlet adamı sıfatıyla Ebüssuûd Efendi, Osmanlı toplumsal düzeninin bozulacağı endişesinden hareket ederek sosyal ve ekonomik problemlerin çözümünde, kaynak değeri taşıyan örfe daha fazla değer vermiştir. Dolayısıyla rasyonel ve pratik davranarak devlet ve toplum çıkarlarını gözeten Ebüssuûd Efendi, dinin bozulduğunu düşünen İmam Birgivi tarafından şiddetle eleştirilmiştir (Lekesiz, 1997: 3).

Son derece dürüst ve tavizsiz bir Osmanlı bilgini olan Birgivi, yaşadığı dönemde çok yaygın olan anlayışa rağmen hiçbir eserini herhangi bir devlet büyüğüne ithaf etmemiştir. Aksine devletin ileri gelenlerinin de içinde bulunduğu her düzeydeki yöneticilerde ve görevlilerde gördüğü hata ve kusurları cesaretle eleştirebilmiştir. Bu bağlamda, özellikle memuriyetlerin rüşvet karşılığı satılması, kadılar, muhtesibler ve diğer görevlilerin rüşvet almaları, akademik yeterliliği olmayanlara akademik ve idari unvan ve statüler verilmesine şiddetle karşı olan Birgivi, cahilliğin yaygınlaşmasının yanı sıra her türlü bid'at ve hurafeye karşı çok net bir tavır almıştır. Bazı haksız kazançlar elde ettiği ve görevliler üzerinde etki sağlayarak devlet işlerine karıştığı gerekçesiyle II. Selim'in hocası olduğu için 'Hace-i Sultani' diye şöhret bulan Osmanlı bilgini Atullah Efendi'yi bile ikaz etmesi, Birgivi'nin dürüstlük ve cesaretinin ilginç örneklerinden biridir.

16. yüzyıl Osmanlı dönemindeki tasavvufi yaşama ilişkin düşünceleri de olan Birgivi, kendisi de Bayramiyye tarikatına üye olmakla birlikte zamanında sünni esaslardan sapmış ve bid'atlar ortaya koymuş olan bazı mutasavvıfları da eleştirmekten geri durmamıştır. Hatta bir kısım mutasavvıfların bid'at ve aşırılıklarını eleştirmek için *'el-Kavlî'l-vasît beyne'l-ifrat ve't-tefrîf'* adlı bir de eser yazan Birgivi, bu çalışması yüzünden

tasavvuf düşmanı olmakla da itham edilmiştir. Nitekim ‘*et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Abmediyye*’ adlı eserine açıklama yazan ünlü mutasavvıf Abdülgani en-Nablusi (ö. 1731), Birgivi’nin ehl-i sünnet esaslarına bağlı tasavvuf büyüklerini değil, tasavvuf adına bir yığın bid’at ve hurafe ortaya çıkaran sözde mutasavvıfları eleştirdiğini belirtmiştir. Kaldı ki Birgivi’nin ‘*Tarîkat-ı Muhammediyye*’ adlı eserini yazarken Gazzâlî’nin ‘*İhya’u-ulumu’d-din*’ adlı eserinden de önemli ölçüde faydalanmış olması sünni tasavvufa bağlılığının açık kanıtlarından biridir.

Çok yoğun bir dinsel ve mistik yaşam sürdürdüğü görülen Birgivi’nin, birçok Osmanlı bilgininden farklı olarak sosyal gelişmeleri de eleştirel bir yaklaşımla takip ettiği görülmektedir. Nitekim Birgivi’nin başta devlet adamları, bilginler ve mutasavvıflar gibi seçkin zümreler olmak üzere toplumun çeşitli kesimlerinde hissedilen olumsuz sosyal ve ahlaki gelişmeler ile bunların doğuracağı tehlikeli sonuçları çok önceden görebilmesi, kendi dönemindeki Osmanlı bilginleri içinde sosyal gelişmeleri takip eden az sayıdaki bilginlerden biri olduğunu göstermektedir. Başta ‘*Tarîkat-ı Muhammediyye*’ adlı eseri olmak üzere eserlerinin her dönemde büyük bir ilgi görmesi de bilimsel çabasının yanında dürüst, basiretli, cesur ve sosyal problemler karşısında sorumluluk duygusu taşıyan bir kişilik sahibi olmasının doğal bir sonucu şeklinde değerlendirilmelidir (Yüksel, 1992: 192-1993).

Yaşadığı dönemle sınırlı kalmayan Mehmed Birgivi’nin düşüncelerinin etkileri, kendisinden yaklaşık olarak yarım yüzyıl sonra Osmanlı tarihindeki en önemli ve uzun süreli bir dinde dışlama hareketi olan Kadızâdeliler hareketinin ideolojik dayanağını oluşturmuştur. Bu sosyo-teolojik temele dayalı dinsel hareket, Birgivi’nin görüşlerine dayanmış olsa da son araştırmaların ortaya koyduğu gibi Birgivi ve düşünceleri, dönemin teo-politik çekişmelerinde bir araç olarak kullanılmıştır. Lekesiz’e (1997) göre İslâm coğrafyasında etkili olan Birgivi’nin düşünceleri, çeşitli dinsel akımların da düşünsel altyapısını oluşturduğu için bir anlamda rahatlıkla ‘Birgivizm’ denilebilecek bir akımdan da söz edilebilir (Lekesiz, 1997: 2-3).

d. Mehmed Birgivi’nin Eserlerinde Takvâ ve Ahlak İlişkisi

Mehmed Birgivi’ye göre İslam teolojisinde ve tasavvufunda takvânın genel ve özel olmak üzere iki semantik anlamı vardır. Bu çerçevede takvânın genel anlamı, “Ahirette zarar doğuracak, azaba sebep olacak şeylerden sakınıp uzaklaşmak. Bunun daha geniş anlamı vardır ki, o da genel manada olan takvâ, artar ve eksilebilir. En aşağı derecesi: İnsanı ebediyen ateşte bırakacak olan şirkten (Allah’a eş – orta koşmak)

kaçınmaktır. En yukarı derecesi; kalbi Cenab-ı Hak'tan uzaklaştırıp başkasıyla meşgul eden her şeyden uzak tutup onu yalnız Allah'a çevirmektir. İşte hakiki takvâ budur.” Bunun yanı sıra özel anlamı ise “şeriatte mütearif olanıdır. Yani takvâ mefhumu mutlaka bırakıldığında veya kariesiz olduğunda şu mana kasdedilir: Nefsi azaba müstahik edecek şeylerden korumak. Bunda da bil'ittifak büyük günahlardan uzaklaşmak gerekir” (İmam Birgivi, 1969: 94). “Takvâ, günahlardan çok sakınmaya denir. Bunu murad edenler kulak, göz, dil, el, ayak, karın, ferç gibi yedi uzvunu ma'siyetten sakınsınlar. Ta ki cehennemini yedi kapısı onlara kapansın.” (İmam Birgivi, 1964: 39). Buradaki betimlemelerde de görüldüğü gibi Birgivi, bedenleştirilmiş bir anatomik takvâ anlayışına sahiptir.

İslam tasavvufu üst başlığı bağlamında konu analiz edilecek olursa, tasavvuf hakkındaki düşünceleri bakımından İmam Birgivi için iki temel imgesel görüş ortaya atılmıştır. Bunlardan birincisi, *'Tarikat-ı Muhammediyye'* isimli eserinde bazı tarikat şeyhlerini eleştirmesi sebebiyle “zamanının katı bir şeriatçısı, koyu bir tasavvuf ve tarikat düşmanı” olarak tanıtılan selefi İmam Birgivi imgesi; ikincisi ise ehl-i sünnet çizgisindeki tasavvufu benimseyen, Serî es-Sekatî (ö. 870), Râbiatü'l-Adeviyye (ö. 801), Bâyezîd-i Bistâmî (ö. 874), Cüneyd el-Bağdâdî (ö. 909) gibi sûfilerden referanslar kullanan ve onların şeriat-tasavvuf eksenli fikirlerini savunan İmam Birgivi imgesidir (Gedikbaşı, 2017: 30). Konuyla ilgili yazmış olduğu eserler analiz edildiğinde bu ikinci görüşün daha baskın olduğu görülmektedir (İmam Birgivi, 2002: 29, 68, 215, 393; İmam Birgivi, 1969: 40, 85, 271, 514).

16. yüzyıl Osmanlı toplumunda sûfilerin sergilediği tasavvufi anlayışın belirgin özelliklerden biri ‘şeriat-tarikat / zahir-bâtın’ dengesinin kurulmaya ve korunmaya çalışılması durumudur. Dolayısıyla şeriat çizgisinin dışına çıkanların tarikatta da denge sağlayamayacaklarına vurgu yapan bilgin mutasavvıflar, şeriata uymayı tasavvufa bağlanmanın temel şartı kabul ettikleri gibi sûfî gelişim sürecinde ve sonucunda da şeriat sınırlarında kalmayı temel almışlardır. Bu önemli ayrıma sahip olup bu bakış açısını ısrarla vurgulayan bilginlerden birisi de Mehmed Birgivi'dir. Müslüman bireyin yaşamını, İslam teolojisinin kurallarına göre şekillendirme ve her aşamasını buna göre temellendirme amacını taşıyan Birgivi, *'Tarikat-ı Muhammediyye'* isimli eserinde, tasavvufi ahlakın yaşantılanabilmesi için bu amacın önemine geniş yer ayırmıştır (Martı, 2011: 155). Zira ahlak, varoluş deviniminin düşüncenin devinimiyle buluşmasının doğrudan bir sonucu olarak metafiziksel bir anlam üretme etkinliğidir. Dolayısıyla bireysel ahlak, varoluşa kazandırılan anlamın dayattığı davranışlar

bütünüdür (Yakupoğlu, 2001: 114). Birgivi'nin öncelediği tasavvufi ahlakı, bu kapsamda temellendirdiği söylenebilir.

İmam Birgivi'nin eserleri yüzeysel bir şekilde incelendiğinde tasavvufa karşı eleştirilerinden tasavvuf kültürüne yakın olmadığı, yani bu yaşam biçimine yeteneğinin olmadığı anlaşılabilir. Fakat bunun gerçeği yansıtmadığı eserlerinin satır aralarında görülmektedir. Tasavvufi kavramlar üzerine yaptığı değerlendirmeler ve Kemalpaşazâde'ye karşı kavramlar üzerinden yönelttiği eleştirilere bakıldığında, Birgivi için kavramlar ve anlamlarının semantik olarak ne kadar önemli olduğu anlaşılmaktadır. Tasavvuf uzmanı Aldemir (2015) tarafından kavramlara bağlı Birgivi'nin tasavvufi görüşleri üzerine yürütülen bir çalışmada, anlamı değiştirilen tasavvufi kavramlara karşı bir mücadele, sadece pratik konularda değil kavramların semantik açıdan yeniden anlamlandırılmasına yönelik bir çabanın da olduğu görülmüştür. Birgivi, bu yönüyle Gazzâlî'nin ihyâ hareketinin sıkı bir takipçisi sayılabilir. Nitekim Gazzâlî, şeriata tasavvufa yaklaştırmakla döneminin şartları gereğince Birgivi, tasavvufu daha özel manada kullanarak mutasavvıfları şeriata, bâtını zâhire yaklaştırmaya ve birbiriyle uyumlu hale getirmeye çalışmaktadır (ayrıca krs. Sayın, 2018: 80).

Mehmed Birgivi'nin tasavvuf ve tarîkata karşı olmadığı, düşüncelerinde vahdet-i vücûda yer vermemiş olmasından dolayı tasavvufa karşı olmakla suçlanmasının yanlış olduğu, tasavvufi görüşlerinin oluşmasında Kuşeyrî, Hücvirî, Sühreverdî ve Gazzâlî gibi sûfi-İslam bilginlerinin yanı sıra Nesefî, Teftazânî ve Cürcânî gibi İslam kelamcılarının etkilerinin olduğu da görülmektedir (ayrıca krs. Fahri, 2004: 267-284). Birgivi, her ne kadar zühd anlayışını ön plana çıkarıyor görünse de tarikatlar dönemi tasavvuf anlayışına ve dolayısıyla tasavvuf felsefesine karşı olduğunu söylemek mümkün değildir. Mutasavvıflara bir fıkıhçı ve kelamcı kimliğiyle yaklaşırken fıkıhçılara da sûfi kimliğiyle yaklaşmıştır. Birgivi, tasavvuf söz konusu olunca ahlakı anlayan birisinden çok ahlak denildiği zaman sûfleri anlayan bir İslam bilginidir (Aldemir, 2015: 99-100).

Öte yandan Birgivi'nin ahlak anlayışına bakıldığında ise ona göre âhlâkın kaynağını 'nutuk, gazap ve şehvet' olmak üzere üç temel içsel gücün oluşturduğu görülmektedir. Bunlardan (i)-nutuk, anlamaya ilişkin akıl denilen idrak gücünü ifade eder. Bunun orta düzeyine 'hikmet' denir ki insan onun aracılığıyla doğru olan şeyi yanlış olandan ayırabilir. (ii)-gazap ise bireyin kendisine hoş ve uygun olmayan şeyleri engelleyen hareketidir. (iii)-şehvet de bireyin kendisine hoş gelen şeyleri isteme ve arama konusundaki hareketidir. Bunun ılımlı derecesi ise iffettir. İffet, nefsi kötü şeylerden ve yasaklanan şeylerden alıkoymaktan, yiyecek ve

içecek gibi şeylerde ve meşru olmak üzere cinsel ilişkide ılımlılığa uymaktan ibarettir. Dolayısıyla bu durumda, Birgivi'ye göre “İyi ahlak nasıl oluşur?” diye bakıldığında, iyi ahlak yukarıdaki bu üç gücün ortalaması olan ‘hikmet, şecâ’at ve iffet’ ten oluşmaktadır. Bunlar, nutkun gazap ve şehveti kullanması sonucunda ortaya çıkmaktadır. Ancak bunun için birey, önce nefsindeki hastalıkları araştırmalı ve iyice düşünerek öğrenip onları uygun bir şekilde tedavi etmelidir (Yüksel, 2011: 111-112). Bunun yanı sıra ahlakın birey psikolojisindeki aktivasyonuna bakıldığında ise sûfi psikolojisindeki başa çıkma süreçlerinin, ahlaklı olmanın ve olgunlaşma süreçlerinin bir parçası olarak değerlendirildiği ve güzel ahlakın olumlu dinsel başa çıkma bileşenlerini kullanma biçimlerinden biri olduğu görülebilir (Ayten, 2017: 175).

Konuyla ilgili oluşturulan literatüre bakıldığında Birgivi, aynı zamanda ‘ahlakçı bir kişilik’ olarak da görülmektedir. Örneğin; ‘*Nuru’l-ahya*’ ve ‘*Tuhfetü’l-emvat*’ isimli eserlerinde yapmış olduğu “Âlim, idarecilerle sıkı fıkı olmaktan sakınan, onların dünyasından uzak duran, vakıf malı almaktan çekinen, Allah’ın kendi kısmetinde takdir ettiği kadarına kanaat gösterip daha fazlasını istemeyerek mal toplama hevesinde olmayan ve insanların elindeki nimetlere tamah etmeyen kişidir.” biçimindeki İslam bilgini betimlemesi, Birgivi’nin ahlaka vurgu yapan bir Osmanlı bilgini olduğunu göstermektedir.

Yaşamının sonlarına doğru tasavvufi ahlak üzerine yazmış olduğu ‘*Tarikat-ı Muhammediyye*’ adlı eserindeki ahlak üzerine yapmış olduğu semantik analizlerinde, Gazzâlî’den etkilenerek ahlakı “nefsani fiillerin kendisinden kolaylıkla sadır olduğu bir meleke” şeklinde betimlemiştir. Bu bağlamda ‘nefs-i natika, nefs-i gadabiyye, nefs-i şehvaniyye’ gibi kavramlara değindikten sonra ‘hikmet, iffet ve şecaat’ gibi temel İslami erdemlerin bireyin benliğinde nasıl bir alışkanlık haline geleceği ve ahlaki çözümlerin nasıl giderileceğine ilişkin kişisel görüşlerini belirtmiştir. Bireyin güzel ahlaki kazanımlara sahip olması gerektiğine vurgu yapan Birgivi, bunun için İslam ahlak düşüncesinin temelini oluşturan ‘faziletler’ ve ‘reziletler’ kavramlarına yer vermiştir. Ahlaki çözümler ve bunların giderilmesine yönelik öneriler üzerinde duran Birgivi, tasavvufi yaşamın merkezi kavramı olan ‘takvâ’ ile ‘ahlak’ ilişkisini birbirinden semantik olarak ayırmamıştır. O aynı zamanda eserlerindeki ahlak anlayışını, klasik İslam ahlak düşüncesinin temel kaynaklarından yararlanarak oluşturmuştur (Yılmaz, 2018: 87).

Yukarıda da vurgulandığı gibi İmam Birgivi, takvâ ve ahlak ilişkisini temellendirirken Gazzâlî’den (1058-1111) oldukça etkilenmiştir

(Gazzâlî için ayrıca bkz. Şahin & Sevim, 2002: 79-80). Gazzâlî'nin meşhur eseri *İhya-u ulumi'd-din*'in sonraki konulara bir giriş özelliği taşıyan "Riyazü'n-nefs ve tehzibü'l-ahlak" bölümü, ahlakın tanımı, içeriği, huyların kaynağı, temel erdemler ve erdemsizlikler, ahlakın eğitimi ve düzeltilmesi gibi konuları içermekte olup bu yapısıyla İslam ahlak tarihinde derin etkiler bırakmıştır. Buna karşın İhya'nın ilgili bölümüne göre oldukça zayıf kalan Birgivi'nin başyapıtı *Tarikat-ı Muhammediyye*'deki "Kalbin kötülükleri ve afetleri" (İmam Birgivi, 1969: 96-102) bölümünde önce ahlak kavramının anlamı ve kapsamı verilerek ahlakın tanımı çok az bir değişikliklerle İhya'dan alınmıştır. Dolayısıyla *Tarikat-ı Muhammediyye*'deki bütün erdemlerin ve erdemsizliklerin kaynağı olmak üzere Grek felsefesindeki üç temel güç ve bunlardan doğan erdemler ve erdemsizlikler, bunların isimlendirilmesi ve sınıflandırılması gibi konular İhya'dan yararlanılarak düzenlenmiştir.

Birgivi'nin '*Tarikat-ı Muhammediyye*' adlı eserinin en geniş kısmını oluşturan "Kötü huylar" bölümünde riya (s. 47-68), kibir (s. 68-78), haset (s. 79-86), cimrilik, mal tutkusu, cömertlik ve israf (s. 97-110), dilin kötülükleri (s. 165-168), vesvese (s. 207-214) konuları, İhya'nın "*Rub'ul-mühlikat*" başlığını taşıyan dördüncü cildin en temel konularındandır. İslam ahlakçısı Çağrıcı'ya (2000) göre bazen Gazzâlî'nin ifadelerini aynen alan Birgivi, bu konuları tamamen İhya'dan yararlanarak yazmıştır (Çağrıcı, 2000: 477-478).

e. Etik ve Mistik Değerler Bağlamında Mehmed Birgivi'nin Eserlerinde Pratik Ahlak Temaları

16. yüzyılda yaşayan bir Osmanlı bilgini olan Birgivi'nin, devletin sosyal yapısını analiz ederken İbn-i Haldun gibi 'organizmacı' bir sosyolojik yaklaşıma sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda o, bireyleri ve toplumu insan bedeni gibi bir bütün olarak değerlendirdiği için bireysel değişimin sosyal değişimi etkileyeceği görüşündedir. Bu noktada Birgivi'nin, sosyal yapıyı açıklamada organizmacı görüşün devamı olarak 'yapısalcı-fonksiyonalist' bir yaklaşım içerisinde olduğu da söylenebilir. Dini, toplumsal yapıyı şekillendiren önemli bir kurum olarak gören Birgivi, toplumsal yapı dikkate alındığında Osmanlı devletinin tarihsel süreç içerisinde İslâm diniyle kaynaştığını ve başka sistemlerin bu toplumun dinamiklerinde işlemeyeceğini vurgulamaktadır (benzer kişilik ve din anlayışına sahip olan Çantay özelindeki analizler için bkz. Gündoğdu, 2009: 52-55). Aynı zamanda Birgivi'ye göre sosyal değişimin ölçüsü de mutlaka İslam ahlakı ve takvâ temelinde belirlenmelidir.

16. yüzyıl Osmanlı toplumunda yaşayan ahlakçı bir bilgin olarak

Birgivi, toplumsal bütünleşmeyi sağlayabilmenin ve buna karşın da toplumsal çözülmeyi önleyebilmenin yolunun etik ve mistik değerler bağlamında İslâm'ın emir ve yasakları çerçevesinde şekillenmiş bir İslâm ahlakıyla mümkün olabileceğini vurgulamaktadır. Bu düşüncesinin bir ürünü olarak Birgivi'nin, eserlerinde teorik anlamda ahlak felsefesi yapmak yerine içinde yaşadığı dönemin koşullarını da dikkate alarak pratik yaşam içerisinde doğrudan karşılığı olabilecek etik ve mistik içerikli pratik ahlak temalarını ele alıp aktarmanın daha yararlı olduğu düşüncesine sahip olduğu söylenebilir.

Makalenin bundan sonraki aşamasında ise mistik ahlakçı bir bilgin olarak Mehmet Birgivi'nin eserlerinde yer alan bazı pratik ahlak temalarının ahlak ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden semantik analizleri yer almaktadır.

e.a. İyi Ahlak / Ahlak-ı Hamîde Bağlamında Pratik Ahlak Temaları

Tasavvufun ele aldığı üç önemli ana konudan birisini 'birey/insan' oluşturmaktadır. Bu bağlamda tasavvuf, mistik bireyin bütün yönlerini inceleme konusu yapmakla birlikte özellikle manevi yönünü keşfetmeye çalışmıştır. Dolayısıyla vahdet-i vücûd ekolündeki mutasavvıflar tarafından 'insan-ı kâmil' olgusu çerçevesinde Allah'ın en yüksek derecede muhatabı olarak ele alınan bireyin hem zayıf hem de güçlü yönleri detaylı biçimde analiz edilmiştir. Semantik olarak 'iyi/güzel ahlak' yaklaşımı, adı geçen 'olgun insan / insan-ı kâmil' düşüncesinin oluşumunda önemli derecede etkilidir.

"Mekârim-i ahlak", "ahlak-ı hasene" ve "ahlak-ı hamîde" olarak da isimlendirilen "iyi ahlak, öfkeye hâkim olma, sabır, afv, Müslümanlara yardım etme, doğruluk, hayâ, tevâzu, cömertlik, sözünde durma, şükür, Allah'tan sakınma, Allah ve insanlar hakkında hüsn-ü zanda bulunma, nasihat etme, hayırlı işlere öncülük etme, insanlar arasında adaletli olma, Müslümanların işlerine önem verme ve sâlihlerle muhabbet besleme" gibi Allah ve peygamberi Hz. Muhammed (sav) açısından güzel ahlaki kazanımlardır. Dolayısıyla 'yumuşak başlılık, merhamet, şefkat, iffet, çalışkanlık, adalet, cömertlik, fedakârlık, feragat, isâr, mâlâyânî şeylerden uzak durmak, kişinin kendisi için istediğini başkaları için de istemesi' gibi etik ve mistik değer temelli kazanımlar da "iyi ahlak" kapsamında değerlendirilmektedir.

Bu durumda, Müslüman bireyin "iyi ahlak" sahibi olmasının İslam dininin temel amacı olduğu söylenebilir. İslam teolojisi bağlamda "iyi ahlak" temellerinin İslam Peygamberi Hz. Muhammed (sav) tarafından

en mükemmel biçimde temsil edildiği ve bu nedenle de söz konusu teorik ve pratiklerin ancak Hz. Muhammed'in (sav) rol modelliği kapsamında öğrenilebileceğinin altı çizilmelidir. İslam tasavvufunda da "insan-ı kâmil" prototipi için İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) rol model olduğu vurgulanmaktadır. Dolayısıyla Hz. Muhammed'in (sav) yukarıda belirtildiği şekliyle "iyi ahlak"ı tamamlayarak "güzel örnek" olması için gönderildiği dikkate alındığında, etik ve mistik değerler bağlamında "iyi ahlak" olgusunun ahlak ve tasavvuf psikolojisi perspektifinden "insan-ı kâmil" prototipi için temel bir faktör olduğu ortaya çıkmaktadır (Ergül, 2015: 259-267). Mistik bir aktivist olarak sözü edilen bu tasavvuf-ahlak etkileşimini dikkate alan Birgivi, iyi ve kötü ahlak dikotomisi bağlamında eserlerinde mistik ahlak içerikli bazı pratik ahlak ve değer temaları üzerinde sıklıkla durmuştur (ayrıca krş. Oğuz & Oğuz, 2018: 98).

Makalenin bu bölümünde gerek teorik gerekse pratik olarak İslâm teolojisi'nde 'iyi ahlak / ahlak-ı hamide' olarak tanımlanan tutum ve davranışlar üzerinden Birgivi'nin eserlerinde aynı başlık altında yer alan '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlardan arınmak' gibi bazı mistik ahlak temalarının semantik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

e.a.a. 'Sabretme'ye İlişkin Yaklaşımı

Semantik olarak psiko-sosyo-pedago-teolojik bir içeriğe sahip olan 'sabır / patience' bireyi bir şeyden alıkoymak, hapsedmek, tutmak' gibi anlamları olan Arapça bir kelimedir (Cebecioğlu, 1997: 605). Sözlükte ise "engellemek, hapsedmek; güçlü ve dirençli olmak" anlamlarına gelen sabır kelimesi, bir ahlak terimi olarak "üzüntü, başa gelen sıkıntı ve belâlar karşısında direnç gösterme; olumsuzlukları olumlu kılmak için gösterilen metanet" gibi anlamlara geldiği ve karşıt anlamının ise 'ceza, telâş, kaygı, yakınma' olduğu belirtilmektedir. İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de ise bu kelimeler, karşıt kavramlar şeklinde geçmektedir (Kur'an-ı Kerim, İbrâhîm Suresi, 14/21). Ahlak psikolojisi literatüründe sabır, "benliği telâştan, dili şikâyetten, organları çirkin davranışlardan koruma, nimet haliyle mihnet hali arasında fark gözetmeyip her iki durumda sükûnetini muhafaza etme, Allah'tan başkasına şikâyetle bulunmama" şeklinde betimlenmiştir. Nitekim İslam ahlakçıları sabrı, "din duygusunun nefsanî arzu ve tutkuların baskısına karşı direnç göstermesi" biçiminde tanımlamışlardır (Çağrı, 2008a: 337).

Psiko-teolojik olarak sabır, benlik gelişimi için gerekli olan en önemli olgudur. Çünkü günlük yaşam içerisinde birey, maddi ve manevi

birçok elem, ızdırıp, keder ve ruhsal sıkıntılarla karşı karşıya gelebilir. Bireyin kendisi bunlarla başa çıkmayı başaramadığı zaman ruh sağlığı tehlikeye girebilir. Dolayısıyla pedagojik açıdan sabır terbiyesini edinmeyen bireyler, zaman zaman inandığı Aşkın Varlık'la çatışma içerisine girebilir (Soysaldı, 1997: 105). Etik ve mistik değerler bağlamında, yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin 'sabretme'ye ilişkin öne çıkan tavsiye içerikli düşüncelerinden bazıları şu şekildedir:

“Sabır ile belalara, mihnetlere, hastalıklara, musibetlere katlanın. Telaş ve ızdırıp eseri göstererek kimseye şikâyet etmeyin.” (İmam Birgivi, 1964: 37).

Ayrıca İmam Birgivi, eserlerinde sabretmenin semantik açıdan zıt anlamı olarak 'acelecilik'ten de söz etmektedir. '*Tarikat-ı Muhammediyye*' adlı eserinde, kalbin afetlerinin otuz üçüncüsü olarak aceleciliği betimleyen Mehmed Birgivi, konuyla ilgili şöyle demektedir:

“Acelecilik, kalbde sabit olan bir mana ve düşünmeden, dikkatle tetkik etmeden meramın oluvmesine insanı süratle sevk eden bir melekedir. Veyahut henüz bütün cüzlerini yerine getirip tamamlamadan ve her cüz'ün hakkını vermeden bir şeyi tamamlamaya acele sevk eden bir istektir. Acelenin karşıtı, ağır başlılık ve düşünerek hareket etmektir. Meramın süratle oluvmesini istemenin karşıtı, düşünerek durmak ve doğru olanı açıklanıncaya kadar sebat göstermektir. Ta ki her cüz'ün hakkı yerine gelmiş olsun” (İmam Birgivi, 1969: 255).

Yukarıda da görüldüğü gibi sabır, en temel anlamda 'bireyin koşullar ve zaman dilimlerinin geniş yelpazesinde ortaya çıkan hayal kırıklığı, sıkıntı veya acı çekme durumları karşısında aceleci olmadan bilinçli ve farkındalığı yüksek bir bekleme eğilimi' olarak da tanımlanmaktadır. Sabretme olgusunu, birey davranışının iki ucu arasında ortalama olarak kavramlaştırmanın daha doğru olabileceğini belirten Schnitker, sabrı, Aristoteles'in "Erdemli bir eylem daima eksiklik ve fazlalık içinde yansıtılan bozukluğun iki ucu arasında ara bir durumdur." tanımlamasına dayandırarak "tembelliğin noksanlığı ve ataklığın aşırılığı arasında ortalama bir durum" olarak betimlemektedir. Ayrıca sabır, diğer erdemlerin üzerinde geliştiği temel bir etik ve mistik değerdir. Bu yönüyle 'metanet, azim ve sebat' gibi erdemler, sabır anlamını semantik olarak içinde barındırırken 'umut, hoşgörü, şükür ve alçakgönüllülük' gibi erdemler de sabırla güçlü bir semantik ilişki içerisinde.

Öte yandan bir kişilik özelliği olarak sabır, bireyin olayları anlamlandırması ve değerlendirmesi aşamasından başlayıp çözümleme aşama-

sına kadar problem çözme veya başa çıkmanın her aşamasında etkili olabilen bir değerdir. Gerekli davranışa zemin hazırlayan bir eğilim olarak da değerlendirilecek olan sabır, bireyin “sabırlı” olarak nitelendirilmesinde olduğu gibi bir eğilim veya özellik olmasının yanı sıra “sabırla bekleme” de görüldüğü gibi bireyin durumsal bir eylemine de vurgu yapmaktadır. Gerçek sabır göstergesi hem duygusal hem de davranışsal öğelerin her ikisini içermektedir. Buradaki “durumluk sabır”, birey sabır tutumunu kazanmamış olsa da şartlar gerektirdiğinde zorunluluktan yaşanan sabır türünü vurgulamaktadır. Bunun yanı sıra sabır davranışı tekrarlanarak “sürekli sabır” tutumu geliştirilebilir. Dolayısıyla “durumluk sabır”, sabrın öğrenilmesi ve tutum haline gelmesi sürecinin başlangıç aşaması olarak kabul edilebilir. Ancak sabır bir eğilim ve tutum olarak ortaya çıktığında ise “sürekli sabır” dan söz edilebilir (Doğan & Gülmez, 2014: 265-266). Dolayısıyla sabırlı birey, herhangi bir olumsuzluk karşısında güç ve denetim odağı olarak aşkın varlığa bağlanarak ve dayanarak karşı karşıya kaldığı zorluklarla başa çıkabilme başarısı gösterebilir (Hökelekli, 2013: 131).

İslâm’ın kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de ise sabır, genellikle Allah’a itaat, namaz, mücadele, cihad ve Müslümanların karşılaştıkları zorluk ve sıkıntılarla ilgili ayet içeriklerinde geçmektedir. Dolayısıyla konuyla ilgili ayetlerde, bu teolojik nitelemelerden hareketle sabrın ‘salih amel, namaz, tevekkül, şükür, takvâ ve cihad’ gibi anlam bakımından semantik ilişkisi bulunan kavramlarla iç içe ve birlikte olduğunu göstererek sabrın nasıl anlaşılması ve uygulanması gerektiğine ilişkin yeterli ipuçları yer almaktadır (Önal, 2008: 466; bkz. Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi, 250; A’raf Suresi, 126; Yusuf Suresi, 90; Meryem Suresi, 65; Bakara Suresi, 153; Mü’min Suresi, 55).

e.a.b. ‘Alçak Gönüllü Olma’ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm teolojisindeki mistik ahlak bağlamında bireysel gelişime katkı sağlayacak önemli olgulardan bir diğeri alçak gönüllü olmandır. Psiko-sosyo-teolojik içerikli bir kavram olarak ‘alçak gönüllülük / humbleness, bireyin kendi benliğinin farkında olarak alçalması ve sadeleşmesi’ durumudur (Cebecioğlu, 2014: 493). Sözlükte, “bireyin kendi itibar ve derecesini düşük görmek, birine boyun eğmek” anlamına gelen bu kavram, kibrin karşıtı olup bireyin başkalarını aşağılayıcı duygu ve davranışlardan kendisini arındırmasına vurgu yapmaktadır. Türkçe’de ‘alçak gönüllülük’ terimiyle karşılanan “tevazu; bireyin hak ettiğinden daha düşük bir dereceye razı olması” anlamını içermektedir. Çeşitli klasik İslam ahlak eserlerinde tevazu, “az bir şeye razı olma ve halkın yükünü çekme” biçiminde tanımlanmıştır. Semantik olarak yakın anlamda

‘tezellül’ ve ‘huşû’ kelimelerinin de kullanıldığı tevazu, kaynaklarda bu kavramlarla da açıklanmaktadır (Çağrıcı, 2011: 583; ayrıca bkz. İbnü'l Mübarek, 1992: 136-138).

Klasik İslam ahlakı kaynaklarında ‘gösterişsizlik, bir konuda birleşmek, uzak olmak’ gibi anlamlarıyla ilintili olan alçak gönüllülük, dini terminolojide bireyin diğerlerine yumuşak davranması, Allah’a karşı saygılı olması ve O’na boyun eğmesi anlamına gelmektedir. Bilindiği üzere bireydeki her kişilik ve karakter özelliğinin şiddet derecesi bakımından çok, az ve orta düzeyi vardır. Bu bağlamda alçak gönüllü olmanın çoğu ‘tekebbür / büyülenme’ ve azı ise ‘zillet ve mezellet’ olup İslam dininde şiddetle yasaklanmaktadır. Bu iki uç durumun ortası olan “tevazu” ise İslam dininin tüm Müslümanlarda olmasını istediği güzel huylardan ve Allah’ın sevdiği kullarının özelliklerinden biridir (Yıldız, 2007: 247). İnsani bir erdem olarak alçak gönüllülük, içinde bazı duyguları da barındırmaktadır. Bunlardan en önemlisi bireyin kendisini sevdiği gibi ötekileri de sevmesidir. Sevgiye ek olarak merhamet, acıma ve empati duyguları da tevazunun açığa çıkmasında etkin olan duygulardandır (Tarhan, 2017: 146-147).

Öte yandan tasavvuf kaynaklarında ise hem yaratıcı-yaratılan ilişkisi hem de bireylerin birbirlerine karşı tutumu bağlamında ele alınan alçak gönüllülük, “Allah’a teslim olmak ve hükmüne itiraz etmemek, şefkatli olmak, benliği kırmaktır.” Alçak gönüllü olmak, Allah’a kulluk şartları arasında yer aldığından bu mistik erdem, takvâli bir yaşam sürmeye çalışan bireylerin en üstün ahlakî özelliği olarak değerlendirilmiştir (Çağrıcı, 2011: 585). Mistik ve etik değerler bağlamında yukarıda verilen psiko-teolojik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin ‘alçak gönüllülük / tevazu’ya ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibidir:

“...Birincisi, nereden gelip nereye gittiğini bilmek ve kibrin gailelerini, tevazuun fayda ve üstünlüğünü, peygamberler, veliler, âlim ve salihlerin ahlakından olduğunu anlamak, Allah katında övülmeye layık bulunduğunu, derecelerin en yücelere çıkmasına vesile sayıldığını tanımaktır. ...bazen de tevazuun sebebi, maskaralık, nifak, riya, başkasının elindekine göz dikmek, aç gözlülük ve korku olur. Böyle bir tevazu, keyfiyet ve arız olma bakımından rezilet olur. Tevazunu, bu gibi rezailden koruman gerekir” (İmam Birgivi, 1969: 172-176).

Alçak gönüllülük ve din bağlamında konuya bakıldığında, alçak gönüllülük binlerce yıldan beri teologlar tarafından tartışılan ve dinin temel karakterlerinden biri olarak kabul edilen önemli bir değerdir. Sözü edilen olgu, teoloji araştırmalarında daha çok ‘tevazu’ kavramıyla, ahlaki

bir erdem olarak da ‘alçak gönüllülük’ terimiyle kullanılmıştır. Temelde manevi ve dinsel pratikler, alçak gönüllülüğe ilişkin birçok bileşeni içlerinde barındırmaktadırlar. Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslamiyet gibi tek tanrılı dinlerin inananları, kendilerini inandıkları aşkın varlıktan daha aşağıda görmektedirler. Benzer şekilde Taoizm, Hinduizm, Budizm ve Konfüçyüsçülük gibi tek tanrılı olmayan inançlarda da yaşama yönelik daha büyük bir manevi deneyim için alçak gönüllü olmanın gerekliliği vurgulanmaktadır.

Alçak gönüllülük ile din ve maneviyat arasındaki ilişki karmaşıktır. Konuyla ilgili yapılan din psikolojisi çalışmalarında, alçak gönüllülük ile manevi yapılanmalar arasında pozitif bir korelasyon bulunmuştur. Ancak entelektüel alçak gönüllülük ve dine karşı tutumun her iki ucu olan aşırı dindarlık ve her türlü dinsel doktrini reddetme arasında ise negatif bir korelasyon saptanmıştır. Alçak gönüllülüğün algılanması ve değerlendirmesi üzerine yapılan bir araştırmada, maneviyatın ve dindarlığın alçak gönüllülüğü pozitif olarak algılamakla birebir ilişkili olduğu bulunmuştur. Konuyla ilgili yapılan diğer semantik anlam çalışmalarında ise alçak gönüllülük; (i)-kendisini doğru şekilde görme ve bilme, sınırlarını ve zayıflıklarını kavrayabilme ve diğerlerinin üstün olabilecek realitelerine açık olma; (ii)-bireyin kendi güç ve zayıflıklarını gerçekçi bir biçimde değerlendirmesi; (iii)-bireyin diğerleriyle ilişkilerinde saygılı, kibirden uzak, eşit, alçakgönüllü ve kanaatkâr davranmasını, kendi değerini olduğundan daha aşağı göstermesini belirleyen bir erdem’ biçiminde betimlenmiştir (Shikholeslami, 2016: 43-44).

İslâm tasavvufunda kibirli olmamak, aşkın varlık karşısında eğilmek ve onu kabul etmek anlamlarına gelen alçakgönüllülük, gerek inanılan aşkın varlık olan Allah ile girilen dikey psiko-teolojik deneyimde gerekse yatay biçimdeki özel yaşam ve sosyal ilişkilerde, süreci onaran bir terapötik fonksiyona sahip olduğu için şiddetle önerilen etik ve mistik bir değerdir (Uludağ, 1990: 529; Yıldız, 2007: 247; bkz. Kur’an-ı Kerim, Furkan Suresi, 63; Lokman Suresi, 19, Secde Suresi, 15, Hicr Suresi, 88).

e.a.c. ‘İsraf Etmeme’ye İlişkin Yaklaşımı

Genel olarak harcamalarda orta yoldan sapmak anlamına gelen israf / wastefulness, aşırı üst uç olarak görülürken cimrilik ise aşırı alt uç olarak değerlendirilmektedir. Bu noktadaki orta yol ise cömertliktir (Cebecioğlu, 2014: 247). İhtiyaçtan fazlasını harcamak ve tutumlu olmamak anlamlarına gelen israf, sözlükte, “haddi aşma, hata, cehalet, gaflet” gibi semantik içeriklere sahiptir. İsraf genel olarak inanç, söz ve davranışta

dinin, akıl veya örfün uygun gördüğü ölçülerin dışına çıkmayı, özellikle mal veya imkânları uygunsuz amaçlar için gereksiz yere harcamayı ifade etmektedir. İsrâf eden bireye müsrif denir. İslam teolojisine göre geleceğin ve insanlığın gerekli kıldığı yerlere gerekli gördüğü ölçüde harcama yapmak cömertlik; bu ölçülerin altına düşmek cimrilik, bunların üstünde harcamada bulunmak ise israftır (Kallek, 2001: 178-179; Uludağ, 1990: 275).

Öte yandan maddi/somut kazanımların gereksiz yere harcanması anlamının yanı sıra semantik olarak anlam genişlemesi sonucunda soyut içerikli bireyin kendi benlik israfından da söz edilebilir. Bu bağlamda Kur'an-ı Kerim'deki "Ey nefleri üzerine israf yüklemiş / haddi aşmış kullarım! Allah'ın rahmetinden ümit kesmeyin..." (bkz. Kur'an-ı Kerim, Zümer Suresi, 53) ayetini tefsir uzmanı Elmalılı Hamdi Yazır, 'bireyin yaptığı bir davranışta haddini aşması ve kendisine karşı kötülük yapması' şeklinde yorumlamıştır (Yazır, 2015). Dolayısıyla İslam teolojisi bağlamında bireyin benliğinde israfa giderek kendi doğal yapısıyla ilişkisini kesmesi, ruh ve bedeninin doğal akışını tersine çevirmesi anlamına gelmektedir. Adalet ve dengeden, cömertlik ve ihsandan, inanç ve çalışmadan uzaklaşan birey, bir anlamda kendisine yabancılaştıkça önerilen psikolojik standartlardan çıkarak kendi benlik ve kişiliğine zarar verebilir. Yani psikolojik olarak kendi özündeki kendini gerçekleştirme ve geliştirme potansiyelini yok edebilir (Saruhan, 2003: 643).

Gerek maddî gerekse manevî kaynak ve olanakların kullanımındaki savurganlığı ifade eden israfın kapsamının belirlenmesinde 'inanç, örf âdet, tutum, tercih ve alışkanlıklar' önemli rol oynamaktadır. Bu bağlamda israfı belirleyen temel ölçüt dinsel, etnik, sosyal, ailesel ve meslekî temel rollerin gerçek anlamda yerini bulabilmesi için ruhen, aklen ve bedenen ihtiyaç duyulan şeylerin doyumuna dönük kaynak kullanımı ve harcamalarda din, akıl ve geleneğin belirlediği sınırın aşılması olarak düşünülebilir. İslam teolojisine göre bireyin arzu ve istekleri sınırsız olduğundan salt arzuların tatmini için yapılan aşırı tüketim de israftır. İraftan uzak İslâmî üretim tarzı bireylerin yiyecek, giyecek, barınma, eğitim, sağlık, güvenlik, ulaşım, haberleşme gibi ihtiyaçlarını karşılamayı hedeflemektedir. Bu kapsamda İslâm teolojisinin temel hedefi de 'olgun birey / kâmil insan' yetiştirmektir. Bu düzeye ise tüketmekle değil daha erdemli olmakla ulaşılabilir (Kallek, 2001: 180). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalp afetlerinin yirmi yedincisi olarak betimlediği 'israf etmemek' konusuna ilişkin görüşleri ise şu şekildedir:

“...İmdi bahillik / cimrilik ve israf, şeriata aykırı bir hal alırsa haramdır. Mürüvvete muhalif bulunursa mekruhtur (tenzihen). Bu ikisinin karşısı, ifrat ile tefrit arasını bulmak, harcamadan kaçınmamak kaydıyla seha ve cüddur. Seha / cömertlik: sevaba nail olmak için malı şer'an ve insanlık icabı vacip olan miktarın fevkinde harcamak, demektir. Veya cömertliğin faziletine erişmek, nefsi cimriliğin reziletinden temizlenmek için israftan kaçınmak kastiyle harcamak demektir” (İmam Birgivi, 1969: 219).

Psiko-sosyo-pedago-teolojik bir içeriğe sahip olan israf kavramı, İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de geçen önemli ve kapsamlı kavramlardan biridir. Kapsamının çok geniş olması semantik anlam içeriğinden kaynaklanmaktadır. Genel olarak her şeyde normal sayılan sınırı aşmak anlamına gelen israf, semantik anlam daralmasıyla birlikte "malı harcamada aşırıya kaçmak ya da malı gereksiz yerlerde boşu boşuna harcamak" şeklinde betimlenmiştir. İslam teolojisinde israf kavramıyla ilgili 'adv, i'tida, 'utuv, tuğyan, bağy, g'ulüv, ifrat, tefrit, tebzir, buhl, kater, kasd ve iktisat' gibi birçok terim vardır. Bunlardan bir kısmı (n=8) israfın genel anlamı olan her şeyde haddi aşmakla, diğerleri ise özel anlamı olan savurganlıkla ilgilidir (Akdemir, 2001: 60-61; bkz. Kur'an-ı Kerim, En'am Suresi, 141; İsra Suresi, 26-27, 29; Zuhruf Suresi, 32; A'raf Suresi 31).

e.a.d. 'Hoşgörülü Olma'ya İlişkin Yaklaşımı

Psiko-sosyo-teolojik içerikli kavramlardan bir diğeri de hoşgörülü olmaktır. Klasik İslam ahlak eserlerinde 'hilm' olarak da tanımlanan 'hoşgörü / tolerance; bireyin öfke ve hiddet anında gösterdiği sükûnet, hiddet gerektiren durumlarda sakin ve soğukkanlı olabilme' durumudur (Uludağ, 1990: 237). Akıllı ve kültürlü olarak kazanılan hoşgörü becerisi, sosyal ilişkilerde bağışlayıcı ve medeni davranışlar sergilemeyi sağlayan ahlaki ve mistik bir erdemdir.

Etimolojik olarak klasik sözlüklerde, büyük ölçüde birbirini tekrar eden ve özellikle edebî-ahlakî literatürdeki semantik anlam genişliğiyle karşılaştırıldığında yetersiz olduğu anlaşılan tanımlardan biri olarak hilm, "sabırlı ve temkinli, akıllı ve ağır başlı olmak" şeklinde açıklanmıştır. Bazı kaynaklarda hilm'in tanımı yapılırken 'sefeh / cehl' kavramlarının karşısı olarak gösterildiği dikkate alınırsa bu kelimelerin anlamlarından hareketle hilm daha iyi betimlenebilir. Hilmin karşıt anlamı olan sefeh, kök anlamı açısından hafiflik ve cehl / cahillik demektir. Buradaki cehl kelimesi, ilim veya mârifetin karşıt anlamı olmayıp zulüm, serkeşlik, saldırganlık ve barbarlık gibi İslam tarihindeki câhiliye döneminin baskın

zihniyetinin karakteristik yapısını oluşturan kavramları ifade etmektedir (Çağrı, 1998: 33). Mistik ahlak bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin eserlerinden "hilm" olarak betimlediği 'hoşgörülü olmak' konusuna ilişkin görüşleri şu şekildedir:

"Hilm, öfkeyi yutmaktan daha üstündür. Çünkü öfkeyi yutmak, gazabın verdiği heyecandan sonra çok bir mücahedeye muhtaçtır. Onu ancak yavaş yavaş teskin etmek mümkündür. Hilm ise doğrudan doğruya heyecanlanmamak, sinir sistemine hâkim olmaktır. Bu bakımdan hilm, aklın kemaline delalet eder, gazap kuvvetinin kırıldığını, akla baş eğdiğini ifade eder. ... (Hilm'in neticeleriyle ilgili faydaları hakkında): Yumuşaklık ve şefkatlilik. Bu neticelerin başlıca meyveleridir. Bu manayla faydaları beşte toplayabiliriz: (i)- yumuşak ve şefkatli davranan kimseye ateş / cehennem haramdır; (ii)- uğurluluk; (iii)- hayırdan mahrum olmamak; (iv)- hilm, sahibi için bir zinetir; (v)- Allah'ın sevgisine nail olur" (İmam Birgivi, 1969: 206-210).

Hoşgörülü olmak anlamına gelen hilm kavramı, İslam dininin kutsal kitabı olan Kur'an-ı Kerim'de ahlakî anlamda çok az geçmesine rağmen belli başlı İslâmî kaynaklarda Müslümanlığın en temel erdemi veya bu erdemlerden biri olarak kaydedilmiştir. Kur'an-ı Kerim'de 'hilm' kelimesinin az kullanılmasının sebebi ise çok zor kazanılabilecek ölçüde değerli, yüksek ve ideal bir erdem olmasına bağlanmıştır. Nitekim belki de ilk kez İslam sûfilerinden Hasan-ı Basrî (ö. 728), "Allah Teâlâ, peygamberleri bile en az hilm sıfatıyla nitelemiştir." derken bu kavramın Kur'an-ı Kerim'de neden az yer aldığını da açıklamıştır. Hilmin peygamberlerde bile az rastlanabilen çok yüksek bir erdem olduğu görüşüne katılan bazı İslam bilginleri de Allah'ın (c.c.) iyi kullarını uzun uzun övdüğü halde onları nadiren hilmle vasıflandırdığını belirtmişlerdir. Bununla birlikte Uzakdoğulu ünlü semantik uzmanı Izutsu'nun (1975, 1997) da belirttiği gibi Kur'an-ı Kerim'de baştan sona kadar hilm ruhu vardır. Zira İslam teolojisine göre kişilerarası ilişkilerde 'ihlasla, adaletle hareket etme, zulümden kaçınma, şehvet ve ihtiraslarına engel olma, kibir ve gururdan sakınma' gibi psikolojik durumlar hilm olgusunun dışı vurumlarıdır (Çağrı, 1998: 34).

Bireyin doğal yapısından kaynaklanan hoşgörü, her türlü farklılığı doğal kabul eden ve bu yönüyle de kınamaya yer vermeyen ahlaki bir olgudur. Hoşgörünün temelinde 'insan fitratı' vardır. Dolayısıyla o, semantik olarak Batı dillerindeki toleranstan ayrılmaktadır. Başka bir ifadeyle ırk, dil, cinsiyet, inanç ve düşünce gibi bireyin hiçbir katkısı olmadan doğuştan getirdiği temel olgu ve özellikler, hoşgörü kapsamında yer almaktadır. Ancak buna karşın niyet, inanış formu, davranış, yaşayış ve

söylem biçimlerine göre şekillenmiş, yani bireyin iradesiyle form kazanmış bazı değerler ise bazen hoşgörü bazen de tolerans çerçevesi içerisinde yer alabilmektedir (Aslan, 2001: 376; ayrıca bkz. Kaymakcan, 2007: 389-408).

İslâmiyet gerçekten hoşgörü, müsamaha ve tolerans dinidir. Psiko-sosyo-teolojik olarak her ne sebeple olursa olsun inananlarına ‘yumuşaklık, affetmek, iyi davranış, iyi düşünce, merhamet, kardeşlik ve muhabbet’ gibi her türlü güzel ahlakı öneren bir dini; müsamaha, tolerans ve hoşgörü dışında herhangi bir sıfatla betimlemek mümkün değildir (bkz. Kur’an-ı Kerim, Bakara Suresi, 109; Hicr Suresi, 85; Furkan Suresi, 72; Arslan, 2015: 1024).

e.a.e. ‘Bid’atlerden Arınma’ya İlişkin Yaklaşımı

Bireyin inandığı teolojik doktrinlerin orijinalinde olmayıp sonradan ortaya çıkan uygulamalar anlamına gelen bid’at / innovation, orijinalliği ve saflığı bozduğu için İslam teolojisinde ve mistisizminde hoş görülmemiştir (Cebecioğlu, 2014: 80; Uludağ, 1990: 99). Arapça’da “icat etmek, örneği olmaksızın yapıp ortaya koymak, inşa etmek” anlamlarına gelen bid’at, semantik olarak “daha önce benzeri bulunmayıp sonradan ortaya çıkan yenilik” anlamına gelmektedir. Adı geçen bu sözlük anlamı İslam dininin kutsal kitabı Kur’an-ı Kerim’de de yer almıştır (bkz. Kur’an-ı Kerim, Ahkaf Suresi, 9; Hadid Suresi, 27).

Psiko-sosyo-antropolojik açıdan bid’atların ortaya çıkması ve güncelliğini koruması çeşitli sebeplerle açıklanabilir. Bu sebeplerin en başında, İslâmiyet’in kısa sürede farklı sosyo- kültürel yapılara sahip bulunan milletler ve kültürler arasında yayılması gelmektedir. Bu çerçevede, sosyal ve kültürel yapıların bazı bileşenleri, İslâmî bir kimliğe bürünerek yeni oluşan dönemde de varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bunun yanı sıra İslâm teolojisinin bazı doktrinlerinin, yeni Müslümanlar tarafından yanlış anlaşılması veya eski kültürel mirasın etkisiyle yanlış yorumlanması da bid’atların İslâm’a girişine zemin hazırlamıştır. Yabancı millet ve kültürlerle olan dinamik ilişkilerin karşılıklı etkileşime neden olduğu, bunun sonucu olarak bazı yabancı inanış ve davranış formlarının İslâm teolojisine girdiği de psiko-sosyo-antropo-teolojik bir gerçekliktir. Bu arada birtakım hurafelerin veya eski dinsel kalıntıların, yeni dinin saflığını bozma amacıyla kasten İslâm’a sokulmak istenmesi de sözü edilen bu olgunun bir başka yönüdür.

Yukarıda sözü edilen tüm bu arka plan gelişmelere rağmen, aşırı muhafazakâr ve bir anlamda da fanatik denilebilecek bazı sünnet taraftarlarının endişeleri bir yana, İslâm tarihi boyunca İslâm teolojisinin hem

inanç, pratik ve hukukla ilgili temel hükümlerinde hem de ana akım ahlak kurallarında büyük çoğunlukla dinin ana sınırlarının dışına çıkılmamıştır. Dolayısıyla bu noktada, İslâm dininin teolojik doktrin olarak “ana rengi”nin değiştirilmemiş olduğunu söylemek mümkündür (Yaran, 1992: 129-130). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin inanç ve pratik boyutlarıyla di-kotomik bir ayrıma dayalı yaptığı betimlemelerde ‘bid’atlardan arınmak’ konusuna ilişkin görüşleri şu şekildedir:

“Bid’at -bid’atçı heva- nefساني arzular peşinde koşanlar gibi kelimeler, mutlak bırakıldıklarında ilk akla gelen ‘itikatta olan bid’at’ manasıdır. İtikatta olan bid’atın bazısı ‘küfür’dür. Bazısı küfür değilse de bütün büyük günahlardan, hatta adam öldürmekten ve zinadan da daha büyüktür. Bu bakımdan itikatta olan bid’atın üstünde küfürden başka bir şey yoktur. O kadar ki itikadi içtihatla yapılan hata özür olarak kabul edilmiyor. ...ibadette olan bid’at, itikatta olan bid’attan daha aşağı olmakla beraber o da diğeri gibi münker ve sapkınlıktır” (İmam Birgivi, 1969: 37-41).

Mehmed Birgivi’ye göre bid’at ister âdet ister ritüel olsun mutlak olarak sonradan ortaya çıkarılan yeniliklerdir. Semantik olarak teolojik içeriği ise dinin sahibinden söze ve davranışa dayalı bir açıklama veya işaretle izin olmaksızın dinin teolojik yapısında sonradan ortaya çıkarılan fazlalık veya noksanlıklardır. Bu anlamıyla bid’at, kesinlikle âdetleri kapsamayıp bazı itikat ve ibadet şekilleriyle sınırlıdır. Birgivi’nin eserleri incelendiğinde itikatta, amelde ve adette olmak üzere üç çeşit bid’at olduğu görülmektedir. Bunlardan (i)-itikatta bid’at: Ehl-i sünnet itikâtına uymayan formlardır. Bu türden bid’atlar, inananları küfre veya büyük günahlara götürür. (ii)-Amelde bid’at: Bağlayıcı sünnete ters davranışlar olduğu için uygun değildir. (iii)-Âdette bid’at: Yapılmasında din dışı teolojik bir sapma yoktur ancak sakınmak gerekir (krş. Sancaklı, 2018: 86).

İmam Birgivi, içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumunda minare ve medreseler yapmak, kitaplar tasnif etmek, elek kullanmak gibi yararlı şeylerin bid’at olmadığını belirtmiş, hatta bunların kullanımını önermiştir. Bunlara “bid’at-ı hasene” demiştir. Onun karşı çıktığı ve ömrü boyunca mücadele ettiği “bid’at-ı dalâle” denilen oluşumlar ise inanan bireyin inancını zedeleyen itikatlardır. Örneğin; kabirlerde mum yakıp ölülerden rızık, çocuk ve âfiyet istenmesi; ücretle Kur’an-ı Kerîm okunması, raks etmek; tarikat şeyhinin temel dinsel referanslara aykırı olan sözünün yanı sıra ilhamla ve rüyaıyla amel etmek’ gibi davranışlardır (Gedikbaşı, 2017: 50-51).

Her fırsatta bireyi doğruya, gerçeğe ve hayatın sırlarını anlamaya çağırın İslam dininin doğruyla ve gerçekle hiçbir ilgisi bulunmayan boş ve anlamsız bir takım inanç ve pratikleri teolojik olarak hoş görmesi düşünülemez. İslam dininin iki temel kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve Hz. Muhammed'in (sav) sünneti, Müslümanlar için önemli bir teolojik çerçeve çizmiştir. Dolayısıyla İslam teolojisinde, İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in (sav) aktarımlarını almak ve yasakladıklarından sakınmak emredilirken tereddüde düşülen ve çelişkili olan konuların çözümünün Allah'a ve İslam Peygamberi Hz. Muhammed'e (sav) bırakılması istenmektedir. Konuyla ilgili bir diğer önemsenmesi gereken durum da gündelik yaşamın asla boşluk kabul etmeyeceği gerçeğidir. Bu durumda dinamik teolojik yorumlara ihtiyaç vardır. Geleneğin dinselleştiği bir toplumsal yapıda, bid'at ve hurafe üretmek için son derece elverişli bir psiko-sosyal ortam söz konusudur. Bu durumda atılması gereken en önemli adım, toplum hayatında epistemolojik düzeydeki dinsel dinamikleri, etkin bir sosyo-teolojik güç haline getirmektir (Altıntaş, 2003: 122).

e.b. Kötü Ahlak / Ahlak-ı Zemîme Bağlamında Pratik Ahlak Temaları

Modernleşmeye bağlı olarak kutsalla kurulan ilişkinin her geçen gün form değiştirdiği bu seküler dönemde, hayat tarzlarının değerlendirilip ölçülmesinde ahlakın büyük bir önemi vardır. Bu önem, içinde yaşanan çağın karmaşık problemleriyle yüz yüze kalan modern bireyin benimsediği ahlak ilkelerini hayata geçirmesinde psiko-sosyo-teolojik içerikli dinamik bir yaşamsal tarzı ve tavrı da beraberinde taşımaktadır. Savaşların, adaletsizliklerin, fakirliğin, hoşgörüsüzlüğün ve sevgisizliğin öne çıktığı dönemlerde, ahlakın öznesi olarak modern birey evrensel değerler, ahlakî ilkeler, doğrular, iyi ve kötü gibi değerlerin çözümünde ve onlara içerik kazandırılmasında zaman zaman değerler bunalımına düşebilmektedir. Her geçen gün kutsalla ilişkisinde zayıflama yaşayan modern birey, karşı karşıya kaldığı bu ahlaki problemlerin / kötü ahlakın çözüme kavuşturulmasında, iyi ve güzel ahlakı yeniden kazanmaya ilişkin pratikleri pekiştirebilmek için ödev duygusuyla hareket etmek durumundadır (Durak, 2007: 2).

Makalenin bu bölümünde de gerek teorik gerekse pratik olarak İmam Birgivi'nin eserlerinde teolojik içerikli 'kötü ahlak / ahlak-ı zemîme' olarak tanımladığı tutum ve davranışlar kapsamında "(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi bazı pratik ahlak temalarının analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

e.b.a. ‘Kibirlenme’ye İlişkin Yaklaşımı

Bireyin kendisini büyük görüp başkalarını küçük görmesi ve alçak gönüllü olmaması anlamına gelen kibir / arrogance; “kişinin kendini üstün görmesi ve bu duyguyla başkalarını aşağılayıcı davranışlarda bulunması” demektir. Etimolojik olarak aynı kökten gelen ‘tekebbür’ ve ‘istikbâr’ ise kibirlenmeye yakın semantik anlamları kapsamakla birlikte dil bilimciler kibri büyüklük duygusu, tekebbürü ise bu duygunun davranışa dönüşmesi şeklinde yorumlamışlardır (Uludağ, 1990: 317; Cebecioğlu, 1997: 453).

Klasik İslam ahlakı kaynaklarında, tekebbürün en ileri düzeyinin gerçeği kabule yanaşmayarak Allah’a karşı büyüklük ve O’na boyun eğip kulluk etmeyi kendine yedirememek olduğu ifade edilmektedir. Bu çerçevede tekebbürün iki farklı semantik anlama geldiği görülmektedir. İslam teolojisinde kibirlenenler eleştirilirken ilgili ayette “haksız olarak” kaydının konulması dikkate alınarak inanan bireyin sahip olduğu gerçek meziyet ve erdemleri ölçüsünde kendi değerinin farkına varmasında bir sakıncanın bulunmadığı belirtilmiştir (bkz. Kur’an-ı Kerim, A’râf Suresi, 146). Klasik kaynaklarda genellikle ‘ucb / kendini beğenme’nin kibirten farklı olduğu belirtilmektedir. Buna göre bireyin kendini büyük, başkalarını küçük görmesine ‘kibir’; başkalarını küçük görmeden kendini ve yaptıklarını beğenerek böbürlenmesine de ‘ucb’ denilmektedir. Bunun yanı sıra bireyin geçici maddi değerlere aldanıp onlarla avunması anlamına gelen ‘gurur’ da Türkçe’de “kendini beğenme ve böbürlenme” anlamında kullanılmaktadır (Çağrı, 2002: 562).

Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen semantik anlam analizlerini dikkate alarak Birgivi’nin kalbin on ikinci afeti olarak tanımladığı ‘kibirlenme’ye ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşünceleri örnek verilebilir:

“Kibir, rahatı talep etmek ve kendini, üzerine kibir taslananın fevkinde görmektir ve üzerine kibir taslanan kimsede de kibir bulunmalıdır. ...kibir, haramdır ve kullardan sadır olan büyük bir rezilettir. ...Kalpte mevcut veya madum olan kibri, haklı veya haksız olarak söz veya fiil ile izhar etmek tekebbürdür. ...Tevazuun fazlası, haram olan bir tezellüldür. Tezellül / kendini alçak tutma, kalbin on üçüncü afetidir. ...Kibir ve tekebbürün sebepleri yedidir: ilim, ibadet, nesep, güzellik, kuvvet, mal, etba. Bunlar cehle / bilgisizliğe dayandığı için sebep olarak gösterilmiştir. Haddi zatında bunlar tastamam sebepler ve gerektirici illetler değildir. Bunların sebepleri hakikatte cehle racidir. Cehlin ilacı ise onu ilimle gidermektir” (İmam Birgivi, 1969: 150-170).

İslam teolojisinde kibir, övülen ve yerilen olmak üzere iki zıt kutuplu bir sıfat olarak değerlendirilmiştir. Bu sıfatla sadece Allah (cc) övülür ve bu sıfatı ancak O'nun hak ettiği bildirilmiştir. Çünkü İslam teolojisine göre bütün kemal sıfatlara mutlak sahip olan tek yaratıcı varlık Allah'tır. Yaratılanlar ise çok sayıda eksik niteliklere sahiptirler. Sahip oldukları üstün nitelikler ise sınırlı olduğu için kibirlenmeye layık değildir. Kibir, doğru düşünmeye, aklı ve iradeyi doğru yöne sevk etmeye engel bir durumdur. Kibirlenmek, bireyi yaratılış amacı olan kulluktan ve bunun kazandıracığı ahlaki erdemlerden mahrum bırakmaktadır.

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de, kibirle ilgili farklı kelimelerin kullanılmış olması, kibrin içeriğini ve farklı şekillerde ortaya çıkan zulümlerin kaynağı olduğunu ortaya koymak bakımından dikkat çekicidir. Kur'an-ı Kerim'de ağırlıklı olarak kibrin inkâr etmedeki rolü üzerinde durulmaktadır. Allah'a ve buyruklarına karşı kibir göstermekten bireyleri sakındırır. Kibirli bireyin önüne serilen tüm delillere rağmen hakkı ısrarla reddettiğini, bununla yetinmeyerek zayıf bulduğu bireyleri kendisi gibi inanmaya zorladığını bildirmektedir. Kur'an-ı Kerim, kendi kapasitesi ve sınırlarını bireye tanıtarak aşkın bir güç ve iradeye boyun eğmeye yöneltmektedir. Bu yöneliş, bireyin Allah'a karşı alçak gönüllü olmasıdır. İbadet, dua, tövbe ve şükür gibi dinsel pratik ve değerler, bireyin alçak gönüllü olmasının dışı vurumudur. Kur'an-ı Kerim'de büyüklenen tek varlığın Allah olduğuna yapılan şiddetli vurgu da bireyin potansiyel güç ve sınırlarını tanımasını hedeflemektedir. Söz konusu bu durum, kibrin bireyde bir davranış bozukluğu haline dönüşmesini önleyecek bir çözümdür. Bir pozitif bilim olan psikoloji, kibrin bireysel ve sosyal hayattaki problemlere katkısını belirlemiş olmakla birlikte bu problemin önlenmesi konusunda teolojik içerikli bir çözümden bahsetmemektedir (Polater, 2013: 86-87).

Öte yandan kibir kelimesi Kur'an-ı Kerim'de terim anlamıyla bir ayette geçmektedir (bkz. Kur'an-ı Kerim, Mü'min Suresi, 56); aynı anlamda sekiz yerde değişik isim ve fiil kalıplarında 'tekebbür' (bkz. Kur'an-ı Kerim, A'râf Suresi, 13, 146; Nahl Suresi, 29; Mü'min Suresi, 27), kırk dokuz yerde de 'istikbâr' kavramları yer almaktadır. Ayrıca 'iz-zet, muhtâl, fahûr, fehhâr ve tefâhür, cebbâr, âlî ve ulüv, tâgî ve tuğyan' gibi kavramlar da kibir ve ucun farklı dışavurumları olarak kullanılmıştır (Çağrı, 2002: 562).

e.b.b. 'Haset Etme'ye İlişkin Yaklaşımı

Kendisine kazanç verileden o kazancın gitmesini arzu etmek anlamına gelen 'haset / jealousy, başkasının sahip olduğu maddî veya

mânevî olanak ve kazanımların kendisine geçmesi veya kıskanılanın bu olanak ve kazanımlardan yoksun bırakılması yönündeki istek ve niyetini betimlemektedir. Bazı klasik İslam ahlakçıları, bu istek ve niyetin gerçekleşmesi için gösterilen davranışsal çabayı da hasedin tanımı içinde değerlendirirken bazıları da hasedi, bir duygu ve temenni olarak kabul ederek davranışsal çabaları hasedin bir sonucu olarak değerlendirmişlerdir (Cebecioğlu, 1997: 330; Uludağ, 1990: 225).

İslam dininin kutsal kitabı Kur'an-ı Kerim'de, Yahudilerin Müslümanları inkârcılığa döndürme yönündeki niyet ve istekleri, onların nefislerindeki hasede bağlanarak hasedin temelde bir duygu ve niyet konusu olduğu vurgulanmıştır (bkz. Kur'an-ı Kerim, Bakara Suresi, 109). Yine aynı grubun Allah tarafından Müslümanlara verilen başarıları kıskanması da haset kavramıyla ifade edilmiştir (bkz. Kur'an-ı Kerim, Nisâ Suresi, 54). Bunun yanı sıra haset ettiği zaman hasetçinin zararından Allah'a sığınmak gerektiğini belirten ayetteki (bkz. Kur'an-ı Kerim, Felak Suresi, 5) "hâsîd" kelimesinden hareketle hasedin, bireyde kendi psikolojik yapısından gelen bir duygu olarak bulunduğu söylenebilir. Yine adı geçen suredeki "hasede" fiilinden de bu duygunun bazıları, suçsuzların zarara uğraması yönünde bir niyet ve temenniye yönelttiği anlamı çıkarılmıştır (Çağrı, 1997: 378).

Doğuştan itibaren bireyde var olan haset duygusu, eğitim, inanç ve karakter gelişimiyle kontrol altına alınabilmektedir. Hasedin psikolojik kaynakları şu şekilde sıralanabilir:

(i)-Düşmanlık ve kin gütme: Özellikle İslam inancından yoksun olan ve bu inancı benimseyenlere düşmanlık besleyen kâfir ve münafıkların, inançlı bireylere karşı besledikleri kin ve düşmanlıkları, çeşitli ayetlerde dile getirilmektedir.

(ii)-Kibir ve gurur duygusu: İslam teolojisinde kibir ve gururla yaşamamanın ne derece kötü bir şey olduğu açıklanmaktadır.

(iii)-Makam ve statü sevgisi: Tarih boyunca bireyler, makam ve statü sevgisi sebebiyle birbirlerine haset ederek düşmanlık yapmışlardır. Hatta bu sebeple milletler, zaman zaman birbirleriyle savaşmışlardır.

(iv)-Hedef ve amaca ulaşamama korkusu: Böyle bir duygu içerisinde bulunan birey, kendi önüne geçebilecek olanlara karşı haset duygusuna kapılarak her türlü kötülüğü yapabilir.

(v)-Kötü huyluluk ve cimrilik: İslam teolojisinde her türlü kötülük yasaklanarak iyilik emredilmiş ve cimrilüğün her çeşidi olumsuz olarak değerlendirilmiştir. Bireyin cimrilik duygusuna kapılması ve bu duyguyla

başkasındaki kazançların kayba uğramasını istemesi, haset duygusunun oluşmasında etkili olmaktadır.

(vi)-Hayret etmek ve kendini beğenme: Hasede kaynaklık eden böyle bir duygu da İslam teolojisinde yasaklanmıştır. Çünkü İslam, bireylerin eşit olduğunu, hiçbirinin diğerini küçük görmemesi gerektiğini haber vermektedir (Turgay, 2004: 85-87).

Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalbin on beşinci afeti olarak betimlediği 'haset etme'ye ilişkin görüşleri şu şekilde örneklendirilebilir:

“Haset, dinine veyahut ahiretine zararı olmaksızın dünyevi iyilik ve düzeni kapsayan ilahi nimetin, halktan sevmediği herhangi birinin elinden gitmesini veyahut o nimetin ona ulaşmamasını istemek veya bu tarz hased edeni sevip benimsemektir. Bir istek ve arzun olmaksızın haset gönlünüze düşecek olursa buna karşın içinde bir hoşnutsuzluk hissediyorsan bunda bir beis yoktur. Ama içinde ona karşı bir hoşnutsuzluk hissetmiyorsan veya kendi isteğiyle böyle bir şey gönlüne vaki oluyor ve ondaki nimetin zevalini istiyor veya ona ulaşmasını istemiyorsan, bunun muktezasıyla amel ediyor veya bir kısım izleri azanda zahir oluyorsa bu haram olan bir hasettir” (İmam Birgivi, 1969: 177).

İslâm ahlakçıları, bireydeki haset duygusunu ortadan kaldırmanın veya onun etkisinden korunmanın bazı yollarını betimlemişlerdir. Bunun için öncelikle hasedi doğuran sebeplerin bilinmesi gerekmektedir. Yukarıda vurgulanan hasedin sebeplerinde de görüldüğü gibi hased, cimrilik ve aşırı ihtirasın birleşmesinden doğan psikolojik bir hastalıktır. Ahlak eğitimcilerinin kötü bireye dair, “başkalarının zarara uğramasından zevk duyan kişi” şeklindeki tanımını dikkatle incelendiğinde, sözü edilen bu tanımda hasedin esas alındığı görülmektedir. Hasedin sebeplerinden ‘nefsin kötülük ve çirkinliği’ni vurgulayan klasik İslam ahlakçıları, bu durumdakilerin Allah’ın nimetlerini herkesten kıskanan aşâğılık bir yapıya sahip oldukları için bunlardaki haset duygusunu tedavi etmenin çok zor olduğunu belirtmişlerdir.

İslâm ahlakçıları, hasedi bir tür benlik gelişiminin önündeki ahlaki engellerden biri olarak gördükleri için bunun öncelikle kıskanan kimse- nin kendisine zarar verdiğini, çünkü onu mutsuz kıldığını vurgulamışlardır. Nitekim İslâm dünyasında felsefi içerikli ilk eseri yazan Kindî, ‘*Üzüntüden kurtulma yolları*’ isimli ahlak kitabında, hasedi bir üzüntü ve dolayısıyla mutsuzluk sebebi olarak göstermiştir (Kindi, 2015). Ona göre haset ruhu kirleten bir kusurdur ve kötülüklerin başında gelir. Haset, başkasının zarar görmesini isteme duygusu olduğuna göre temelde bir

kötülük sevgisidir. Kötülüğü sevenin kendisi de kötüdür ve bireylerin en kötüsü ise dostlarının zarara uğramasına sevinen kimsedir. Yine diğer İslam ahlakçılarından bazıları ise hasedi hem fiziksel hem de ruhsal zarara neden olan bir hezeyan durumu olarak değerlendirmişler ve bundan dolayı da hasedin kıskanılından çok kıskanana zarar verdiğini belirtmişlerdir (Çağrıca, 1997: 379).

e.b.c. ‘Kötü Zanda Bulunma’ya İlişkin Yaklaşımı

İslâm ahlak literatüründe bireyin kesin bilgisi olmamakla birlikte başka birisi hakkında pozitif düşünce beslemesine “hüsn-i zan / iyi zan”, negatif düşünce ve tutuma sahip olmasına ise “sû-i zan / kötü zan / suspicion” denilmiştir. İslâm teolojisinin temel kaynağı olan Kur’an-ı Kerim’de bu kullanımlar yer almamakla birlikte ‘zan’ kavramı birisiyle ilgili iyi veya kötü düşünce oluşturmayı ifade edecek şekilde geçmektedir. Örneğin; İslam tarihindeki ifk olayına ilişkin bir ayette (bkz. Kur’an-ı Kerim, Nûr Suresi, 12) müminlerin birbirleri hakkında iyi zanda bulunmaları gerektiği bildirilmiştir. Bunun yanı sıra Fetih suresinin 6. ve 12. ayetlerinde inkârcıların Hz. Peygamber ve müminlerin sonlarına ilişkin kötü niyetleri ve beklentileri için “kötü zan / zannu’s-sev” ifadesi kullanılmıştır. Yine Kur’an-ı Kerim’deki Hucurât suresinin 10-12. ayetlerinde müminlerin kardeş olduğuna vurgu yapılarak kardeşlikle bağdaşmayan davranışlar çerçevesinde, “Zannın çoğundan sakınınız, çünkü bazı zanlar günahdır.” buyrulmaktadır.

İslâm ahlakçılarının genel yorumuna göre özellikle sû-i zan / kötü zan yasaklanmış ve dolaylı olarak birisi hakkında -aksini gösteren açık deliller olmadıkça- hüsn-i zan / iyi zanda bulunmak gerektiğinin altı çizilmiştir. Zira kötü zannın bazı ahlakî zararlara yol açacağına dikkat çekilerek kural olarak dışarıdan bakıldığında iyi görülen bir kimse hakkında kötü zan beslemenin yasak olduğu kabul edilmiştir. İslam teolojisinde Kur’an-ı Kerim’den sonra ikinci referans değeri taşıyan sünnet bağlamında, bazı hadis kaynaklarında “hüsn-i zan” başlığı altında konuya ilişkin hadisler yer almaktadır. Bu bağlamda bir hadiste zandan sakınılması gerektiği, çünkü zannın en büyük yalan olduğu bildirilmiştir (Buhârî, “Edeb”, 57, 58; Müslim, “Birr”, 28). Hadis uzmanları, buradaki hadis metninde gerçeğe uymayan veya kötü sonuçlar ortaya çıkaran zannın kastedildiğini belirtmişlerdir. Buna karşılık uzmanlar tarafından, İslam Peygamberi Hz. Muhammed’in (sav) münafık olduklarını bildiği iki kişi hakkında “Falan ve falanın dinimiz hakkında bir şey bildiğini zannetmiyorum.” şeklindeki ifadesi delil gösterilerek bazı durumlarda işin aslını yeterince araştırdıktan sonra bilgiye dayalı zanda bulunmanın mümkün olabileceği belirtilmiştir. Dolayısıyla kötülüğü ve günahkârlığı bilinen

kimselerle ilgili olumsuz düşünce beslemekte sakınca bulunmadığı vurgulanmıştır.

İslam ahlakçalarına göre kötü zan, kalple yapılan bir gıybettir ve bu dille yapılan gıybetten farksızdır. Dolayısıyla kötü söz gibi kötü zan da haramdır. Bireylerin iç dünyalarındaki gizli hallerini Allah'tan başka kimsenin bilemeyeceğini söyleyen İslam ahlakçıları tarafından, iyi yönde yorumlanması mümkün olmayan kötülük kanıtları ortada görülmedikçe hiç kimse hakkında açıkça bilinen ve görülen gerçeklerin ötesinde kötü bir düşünce ortaya atılmayacağı belirtilmiştir. Çünkü teolojik olarak iyi zan Allah'ın, kötü zan da şeytanın yönlendirmesidir. Bu nedenle hem şeytanın kötü zan kışkırtmasından hem de kötülerin yönlendirmesi altında kalmaktan sakınmak gerekmektedir. Kötü ahlaklı bireylerin iç huzurları olmadığı için herkeste kusur arayabilirler, başkalarını da kendileri gibi kötü görebilirler. Sonuçta mümin anlayışla karşılar fakat münafık kusur arayabilir. Aynı düşünceden hareketle sırf şüphe ve zanna dayanarak bireyler hakkında gizli soruşturma yapılamayacağı belirtilmiştir (Çağrı, 2013: 121-122). Sosyal ahlak ve değerleri bağlamında yukarıda verilen teolojik arka planı dikkate alarak Birgivi'nin kalbin yirmi dördüncü afeti olarak tanımladığı 'kötü zanda bulunma'ya ilişkin görüşlerini yansıtan düşünceleri aşağıdaki gibi örneklendirilebilir:

“Kalbin yirmi dördüncü afeti, Allah ve müminler hakkında vehim ve şüphe yollu su-i zan sahibi olmaktır. Aslında bu haramdır. ...günah, isyan ve hayâsızlık gibi filleri açıktan açığa işleyen veya işlediğine dair zann-i galib ifade edecek karineler bulunan kimselere karşı Allah için kızmamız gerekir. ...Zan ancak eseri organlar üzerinde belirlediği zaman haramdır. ...Su-i zannın karşıtı, Allah ve müminler hakkında hüsn-i zandır” (İmam Birgivi, 1969: 211-212).

Bireysel açıdan, her şeyden önce aşırı derecede kötü zanda bulunma özelliğine sahip olan ve böyle bir ruh halini taşıyan birey, ruhsal problemlerini arttırarak kendisini sıkıntıya atmaktadır. Dolayısıyla kötü zanda bulunmaktan kendini alıkoyamayan bireyin ruhsal durumu, klinik psikolojideki paranoid kişilik tablosuyla uyum gösterebilir. Birey kötü zanda ilerledikçe bu psikolojik durum, klinik bir rahatsızlık halini alabilir. Böylece kötü zanda bulunan bireyin psikolojik iyi olma durumu bozulabilir ve sürekli kaygı ve depresyon içinde kalabilir.

Öte yandan sosyal psikoloji bağlamında ele alındığında, kötü zannı davranışa dönüştürmenin bireysel zararlarının yanında bir toplumun birlik ve beraberliğinin bozulması açısından da yan etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim kötü zanda bulunan birey, hakkında

kötü zanda bulunduğu kişiyle ilişkisini kesebilir. Başkasının satın alacağı bir malın fiyatını arttırmak için pazarlığı kızıştırabilir. Dolayısıyla karşısındakiyle olan sosyal ilişkileri de bozulduğu için içinde yaşadığı toplumda arkadaşsız ve dostsuz kalarak yalnızlaşabilir. Böylece sosyal ilişki ağında da hasarlar ortaya çıkabilir (Dölek, 2007: 62-63).

e.b.d. ‘Gösteriş Yapma’ya İlişkin Yaklaşımı

İslam ahlak literatüründe Allah için yapılması gereken pratikleri, bireylere gösteriş olsun diye yapma anlamına gelen ‘riya / hypocrisy’ etik ve mistik bir değer olarak gösteriş, ikiyüzlülük ve sahtekârlıkla Allah rızası için yapılmayan ihlassız işler ve samimiyetsiz pratikler, şeklinde betimlenebilir (Uludağ, 1990: 438; Cebecioğlu, 1997: 596). Saygınlık kazanma ve maddi çıkar sağlama gibi amaçlarla kendisinde üstün özellikler bulunduğu başkalarını inandıracak bir tutum ve davranış biçiminde açıklanan gösteriş yapma / riya, semantik içerik olarak ihlâs ve sıdk kavramlarına karşıt biçimde konumlandırılmıştır. Dolayısıyla ahlak literatürüne bakıldığında riyanın “Allah’tan başkasının hoşnutluğunu kazanma düşüncesiyle pratiklerde ihlâsı terketme”; “Allah’a itaat eder görünerek bireylerin takdirini kazanmayı isteme”; “ibadeti Allah’tan başkası için yapma, ibadetleri kullanarak maddi çıkar peşinde olma; Allah’ın emrini yerine getirmek amacıyla değil dış dünyaya gösteriş olsun diye iyilik yapma”; “bireylerin görmesi ve takdir etmesi için ibadeti açıktan yapma” gibi tanımlandığı görülmektedir (Çağrı, 2008b: 137).

Bireyin gündelik yaşamdaki gösteriş yapmaya ilişkin tutum ve davranışları, sahip olduğu dinsel yaşam formlarını da etkileyebilmektedir. Böyle bir durumda dışavurumsal bir yaşam tarzı oluşturan ve ihlasla sergilenen dindarlığın zıddı olan gösterişçi dindarlık, ‘teşhirci dindarlığı, dindarlıkta gösteriş, ikiyüzlülüğü, Allah rızası için yapılmayan ihlassız işleri ve samimiyetsiz ibadetleri’ ifade etmektedir. Gösteriş, Allah’a itaat ederken bireylere iyi görünmeye çalışmaktır. Bir tür samimi dindarlar tarafından toplumun görece genel ahlak ilkelerinin dışında bir huy ve davranış biçimi olarak algılanan gösterişçi dindarlık, çeşitli dinsel pratik kalıplarıyla kendini gösterebilir. Örneğin; birey gösteriş amaçlı namaz kılabilir, sadaka verebilir ve iyilik yapabilir (Okumuş, 2006: 23-26). Etik ve mistik değerler bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin ‘gösteriş yapma / riya’ya ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşüncesi örnek verilebilir:

“Riya ile ihlas arasında vaki tereddütlerden biri de insanların yanında ‘istiğfar’ ve ‘istiaze’ getirmektir. Evet, bazen istiğfar ve istiaze, Allah korkusunu hatırlamak ve günahları düşünüp pişmanlık duymak için

getirilir. Bazen de gösteriş olsun diye getirilir. ...Bazen de ibadeti izhar etmenin sebebi riya olur. İblisin de riya ile ihlas arasında bir takım hile ve dolapları bulunur. O halde çok uyanık olmalısın. Bu ikisi arasında şüpheye düşersen, gizli yapmayı tercih et. ...Riyanın ilacını bilmek, onun sebeplerini, gailelerini ve karşınının sebeplerini ve onun faydalarını bilmeye bağlıdır. Riyanın sebeplerine gelince: Daha önce de bilindiği gibi (a) halk içinde mevki ve mertebe, üstün şeref sahibi olma hevesi; (b) halkın elindeki nimetlerden bir şeyler koparmayı sağlama isteği; (c) yerilme eleminden kurtulma arzusu...” (İmam Birgivi, 1969: 131-142).

Psiko-sosyo-teolojik açıdan ortaya çıkardığı mânevî tehlikeleri dolayısıyla ahlak ve tasavvuf kaynaklarında gösteriş yapma konusuna özel bir önem verilmiştir. Riya konusunu sistemli bir şekilde ele alan İslam ahlakçıları, gösteriş yapmanın ağır ve hafif derecelerinin bulunduğunu belirtmişlerdir. Ağır olanı, bireyin Allah için yapılması gereken pratikleri, topluma gösteriş için yapmasıdır. Hafif olanı ise sırf Allah için yapılması gereken ibadeti hem Allah'ın hem kulların hoşnutluğunu kazanmak için yapmaktır.

İslam ahlakçıları, gösteriş yapma duygusunun dışa yansımalarının ‘beden, dış görünüş, söz, davranış ve sosyal çevreyle ilişkilere dindarlık süsü verme’ gibi beş şekilden söz etmişlerdir. Bireyin ölüm ötesi endişesi taşıdığını göstermek için yüzüne kederli bir görüntü vermesi; oruçlu olduğu bilinsin diye sesi kısalmış ve gözlerinin enerjisi sönmüş bir tutum sergilemesi; âbidler ve zâhidler gibi saçı başı dağınık görünmesi; konuşmalarında hikmet sahibi ve bilgili birisi olduğu izlenimi uyandırmaya çalışması; rükû ve secde gibi rükünlerde uzun süre durarak namazı uzatması, oruç ve hac gibi ibadetlerinde titiz bir dindar görüntüsü sergilemesi gibi durumlar, bu beş şeklin örnekleri arasında yer almaktadır (Çağrı, 2008b: 138).

Yukarıda örnekleri verilen gösterişçi dindarlığın oluşması ve gelişmesinde çeşitli sosyal nedenlerin rol oynadığı söylenebilir. Bu çerçevede örneğin imaj ve gösteri, moda ve kıyafet, biçime ve niceliğe önem verme, farklılıkları kabul etmeme, baskı, kınama, korku, dışlanma, tutuculuk, meşrûluk, kimlik bunalımı, damgalanma, ödül ve ceza, manipülasyon, sosyal kontrolün etkisizliği, güvensiz ortam, sosyal tabaka ve statü, güçlenme endişesi, kabul edilmeme korkusu, uyum problemi, anomi ve yabancılaşıma, sosyal değişim vs. gösterişçi dindarlığın psiko-sosyal nedenleri arasında sıralanabilir (Okumuş, 2006: 24).

e.b.e. ‘Cimrilik Etme’ye İlişkin Yaklaşımı

Bireyin servet edinme tutkusuyla karşılıksız harcama ve hayır yapmaktan kaçınma eğilimi anlamına gelen cimrilik / stinginess, genellikle “pintilik ve hasislik” anlamında kullanılmaktadır. Ayrıca adı geçen olguya ilişkin İslâm ahlak literatüründe ‘şuh ve buhl’ kavramları da bulunmaktadır. Ancak dil bilimciler, bu iki terim arasındaki semantik anlam farkı üzerinde durmuşlardır. Bir kimse kendi malından cimrilik yaparsa ‘buhl’, başkasının malından cimrilik yaparsa ‘şuh’ denilmektedir (Cebeçioğlu, 1997: 161-162).

Öte yandan başka semantik anlam analizlerine göre şuh, öncelikle bireyi mal-mülk edinme hırsına sevk eden, harcamalarda bulunmaktan ve yardım etmekten alıkoyan bencil bir duyguyken buhl ise bu duygunun etkisiyle bireyin iyilik ve cömertlik yapmaktan kaçınmasıdır. Dil bilimciler ve Kur’an-ı Kerim yorumcularının çoğunluğu, özel olarak mal varlığı konusundaki cimriliği ‘buhl’ ve genel olarak iyiliğin her türlüşünden kaçınacak derecede köklü ve yaygın bir karakter yapısını ise ‘şuh’ olarak betimlemişlerdir (Çağrı, 1993: 4).

Etik ve mistik bir değer problemi olarak cimriliğin bireyde sebep olduğu negatif ruhsal durum, onun diğer davranışlarını etkileyebilir, bilişsel sistemini yanlış yönlendirerek para ve mal hırsının karakteri üzerinde olumsuz bir tablo ortaya çıkarmasına neden olabilir. Böyle bir ruhsal tabloda, birey ölçülü ve dengeli davranabilme yeteneğini kaybeder. Dolayısıyla cimri bireyler, mal konusundaki tutku ve takıntılarından kolay kolay vazgeçemeyecekleri için hak ve adalet ölçüleri içerisinde davranabilme kabiliyetlerini kaybederek normal dışı tutum ve davranışlar ortaya koyabilirler. Cimri bireyler, katı kalpli, duygusuz, acımasız, bencil ve sadece kendini düşünen kişilik yapılarıyla duygu dünyalarını fakirleştirebilirler. Mülk edinme eğilimlerini bir hırs haline dönüştürerek psikolojik açıdan hastalıklı bir davranış tarzı sergileyebilirler.

Cimrilik, daha çok bu tutumu bir karakter haline getiren bireylere zarar verebilir. Dolayısıyla cimriliğin bireysel zararlarına bakıldığında, sosyal çevresinden kaçarak korku içinde yalnız yaşama, vicdan azabı çekme ve pişmanlık duyma gibi farklı şekillerde kendini gösterebilir. Böyle bir durumda cimri birey, yaşamdan zevk alamaz, sıkıntı içinde yaşar ve huzura sadece mal biriktirmekle ulaşacağını zanneder. Sonuç olarak da cimri bireyler, dünya nimetlerinden yararlanamadan ve doğal ihtiyaçlarını bile normal olarak karşılayamadan yaşamlarını sürdürürler (Kasapoğlu, 2007: 335). Mistik ahlak bağlamında yukarıda verilen teorik arka planı dikkate alarak Birgivi’nin kalp afetlerinin yirmi altıncısı olarak

betimlediği ‘cimrilik yapma’ya ilişkin görüşlerine aşağıdaki düşünceleri örnek verilebilir:

“Cimrilik ve sıkıntıya katlanıp harcamama; şeriatın hükmüyle veya insanlık icabı sarf edilmesi icabeden yerlere bir şey vermeyip malı sımsıkı elde tutma melekesidir. İnsanlık icabı sarf etmekten maksat, kendi nefesine ve başkasına sıkıntı verecek kadar cimriliği terk etmek ve ehemmiyetsiz şeyleri alırken fazlaca incelemek, hesaplamak, tereddüt izhar etmek gibi şahsiyeti düşürücü davranışlardan kaçınmaktır. Bu da şahıslara ve ahvale göre değişir. Cimriliğin en çetini, kendi nefesine karşı olanıdır; yemesinde, giymesinde veya tedavisinde az da olsa müsamaha göstermemek, kıtı kıtına gitmek. Buna ‘şühh’ denir” (İmam Birgivi, 1969: 219).

Cimrilik konusu İslâm ahlakçıları tarafından bilimsel bir yaklaşımla ele alınarak incelenmiştir. Cimriliğin psikolojik temelleri üzerinde duran İslam ahlakçıları, bu olumsuz duyguyu mal sevgisine bağlamakta ve bu sevginin az veya çok her bireyde bulunduğunu belirtmektedirler. Bu bağlamda cimrilik hakkındaki düşünceler çoğunlukla görecelidir. Nitekim cimri bir kimse, kendisinin cömert olduğuna inandığı halde başkaları tarafından cimri birisi olarak değerlendirildiğini düşünebilir. Bu durum, genellikle cimrilik kavramının farklı anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Cimrilik konusunda “harcanması dinî ve hukukî bakımdan gerekli olan malı harcamaktan kaçınmak” veya “hayır yolunda harcamayı sevmemek” şeklindeki tanımları yetersiz bulan İslam ahlakçıları, bu konuya tam olarak açıklık getirebilmek için servetin var oluş amacını temel almak gerektiğini söylemişlerdir. Bu ölçüte göre kazanılan malı yaratılış amacının dışında harcamak israf; bu amaç için harcamaktan kaçınarak elde tutmak cimrilik; yaratılış amacına uygun olarak harcamaksa cömertliktir (Çağrı, 1993: 4).

Bireyin mal yığına ve servet edinmesindeki ölçüsüz tutumları, onun cimriliğini motive eden davranışlardır. Cimrilik; ileri düzeyde fakirlik korkusu, mala karşı beslenen aşırı sevgi ve tutku, benlikte oluşan aşırı hırs sebebiyle diğerlerine karşı şefkat ve merhamet göstermeyi unutmaya gibi sebeplere bağlı olarak ortaya çıkabilir. Ayrıca bireyin geleceğinden emin olmak istemesi, yoksul düşerek başkalarına muhtaç olmama ve yakınlarına iyi bir servet bırakma arzusu gibi düşünceler cimriliğe neden olabilir. Hırsın bir ürünü olan cimrilik, bencillik duygusunun bir yansıması olarak ortaya çıkabilmektedir. Bu tür eğilimler ise bireyi cimriliğe teşvik edebilmektedir. Bununla birlikte bireyin olgunlaşmamış bir karakter ve kişiliğe sahip olması da cimriliğin gelişmesine psikolojik bir zemin hazırlayabilir (Kasapoğlu, 2007: 332).

f. Ahlak ve Tasavvuf Psikolojisi Açısından Semantik Analizler

Ahlakçı bir Osmanlı bilgini olarak Birgivi'nin eserlerinde takvâ ve ahlak ilişkisi ekseninde yer alan bazı pratik ahlak temalarının ele alındığı makalenin bu son bölümünde ise bir önceki bölümde kaynakçalı detay semantik analizleri yapılan '(a) iyi ahlak / ahlak-ı hamide' bağlamında '(i) sabretmek, (ii) alçak gönüllü olmak, (iii) israf etmemek (iv) hoşgörülü olmak ve (v) bid'atlerden arınmak'; '(b) kötü ahlak / ahlak-ı zemime' bağlamında ise '(i) kibirlenmek, (ii) haset etmek, (iii) kötü zanda bulunmak, (iv) gösteriş yapmak ve (v) cimrilik etmek' gibi olguların Birgivi'nin yorumu dikkate alınarak ahlak ve tasavvuf psikolojisi içerikli semantik analizleri yapılmaya çalışılmıştır.

a. *İyi ahlak / Ahlak-ı hamide*: Osmanlı bilgini Birgivi'ye göre iyi ahlaklı birey olmak, semantik olarak aynı zamanda 'takvâli' birisi olmak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre iyi bir mü'min olmanın en önemli göstergelerinden biri, takvâ bağlamında elde edilen pozitif kazanımları "koruma"yı temel alan iyi ahlakla ilgili özellikleri (n=78) artırarak genelde dinsel yaşamı, özelde ise mistik yaşamı güçlendirmektir.

(i)-*Sabretmek*: Mehmed Birgivi'ye göre sabretmek, bireyin benlik gelişimine yardımcı olan çok asil ahlaki bir eylemdir. Birey, bilinçli olarak yaptığı bu eylem sonucunda pratik yaşamında karşılaştığı sorunlarla başa çıkma süreçlerindeki psikolojik sağlamlık / psychological resilience düzeyini arttırabilir. Bu bağlamda sözü edilen olguyu tersinden 'acelecilik' kavramıyla ele alan Birgivi, aceleciliği, sabretme eyleminin önünde en büyük engel olarak gördüğü gibi bireyin kişisel gelişimini olumsuz etkileyecek yaşamsal bir durum olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla aceleci bir kişiliğe sahip olan bireyin, sabretmekten kaynaklı psiko-sosyo-pedago-teolojik kazanımlara sahip olamayacağına altını çizmektedir.

(ii)-*Alçak gönüllü olmak*: Birgivi'ye göre alçak gönüllü olmak, her şeyden önce bireyin kendi kişisel sınırlarının farkına varması anlamına gelmektedir. Bu durumu, kişisel gelişimde önemli bir farkındalık olarak değerlendiren Birgivi'ye göre alçak gönüllü olmak, bireyin psikolojik yapısına uygun biçimde ve doğal olarak yaşantılanmalıdır. Eğer gösteriş gibi başka amaçlar taşınarak alçak gönüllü olma çabası güdülyorsa, böylesi bir durum bireyin psikolojik yapısına yarar sağlamaktan daha çok ahlaki problem ortaya çıkararak bir durumdur.

(iii)-*İsraf etmemek*: Öncelikle israf etmeyi yasak olarak gören Mehmed Birgivi, bu durumu ciddi bir teolojik problem olarak değerlendir-

mektedir. Bunun yerine 'cömertlik' olgusunu ön plana çıkartan Birgivi'ye göre israf etmek ile cömertlik yapmak semantik olarak birbirinin zıddı anlamlara sahiptir. Bu durumda israf etmemenin karşıt anlamı, tutumlu olmak ve gerektiği kadar harcama yapmaktır. Cömertlik ise gereğinden fazla harcama anlamına gelmekte olup israf etmekten farklı, Allah'ın rızasını gözeterek kişisel kazançtan bilerek, isteyerek ve karşılığını Allah'tan bekleyerek harcamaktır. Birgivi'ye göre israftan farklı bir anlam içeriği olan cömertliğin en üst düzeyi ise 'isar'dır.

(iv)-*Hoşgörülü olmak*: Sözü edilen bu olguyu 'hilm' kavramıyla betimleyen Birgivi'ye göre hoşgörülü olmanın psikolojik ve fizyolojik bir arka planı bulunmaktadır. Dolayısıyla hoşgörülü olan birey, öncelikle bilişsel düzeyde bir olgunluğa sahiptir ve kendi kişisel sınır sistemini yönetmede oldukça başarılıdır. Bu düzeye erişen birey, yumuşak ve şefkatli bir karakter yapısına sahiptir. Birgivi'ye göre aynı zamanda Allah'ın sevgisini kazanan bu ahlaki özellikteki birey için hoşgörülü olmak, çok önemli bir kişisel kazanımdır.

(v)-*Bid'atlardan arınmak*: İmam Birgivi'ye göre öncelikle semantik olarak 'bid'at' olgusu gerek inanç gerekse pratik boyutta olsun inanılan dinin teolojisine sonradan eklenmiş çeşitli yeni inanış formları anlamına gelmektedir. Birgivi'ye göre bid'atlar, tarihsel süreç içerisinde (i) itikat, (ii) ibadet ve (iii) adetlerde ortaya çıkmıştır. Bunun yanı sıra 'bid'at-ı hasene / iyi bid'at' ve 'bid'at-ı seyyie / kötü bid'at' olarak bid'atı ikiye ayıran Birgivi'ye göre, kötü bid'attan kesinlikle kaçınılmalı ve çekinilmedir. Kötü bid'at, bireyi zaman içinde İslam ahlakından uzaklaştırabilir. Buna karşın ihtiyaç duyulduğunda iyi bid'atı kullanmanın teolojik olarak bir sakıncası olmadığını söylemektedir (bkz. Yüksel, 2011: 67-70).

b. *Kötü ahlak / Ahlak-ı zemime*: Ahlakçı bir Osmanlı bilgini olan Birgivi'ye göre kötü ahlaklı birey olmak semantik olarak aynı zamanda 'takvâli' olmamak anlamına gelmektedir. Dolayısıyla ona göre iyi bir mümin olmanın en önemli göstergelerinden biri, takvâ bağlamında istenmeyen negatif tutum ve davranışlardan "korunma"yı temel alan kötü ahlakla ilgili özellikleri (n≈60) azaltarak genelde dinsel yaşamı, özelde ise mistik yaşamı güçlendirmektir.

(vi)-*Kibirleşmek*: Kibirli olmayı bir karakter sorunu olarak gören İmam Birgivi'ye göre bireydeki kibirleşmeye ilişkin tutum ve davranışlar, daha çok konformist bir yaşam isteğinin ve arzusunun sonucunda ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra kibirli bir sosyal ortamda bulunan birey, kendine kibir gösteren ötekine karşı kibirli davranarak bağlamsal durumdaki kişilik onurunu korumalıdır. Gereğinden fazla alçak gönüllü

olmayı da bir kibir belirtisi olarak gören Birgivi'ye göre bilgili olmak, ibadetlerini yapmak, soylu bir aileden gelmek, sahip olunan fiziksel güzellik ve maddi olanaklar gibi kişisel kazanımlar, zaman içinde bireyde kibre sebep olan bağlamsal durumlardır.

(vii)-*Haset etmek*: Bireyin kişisel gelişiminin önünde en büyük engellerden biri olarak hasedi gören Mehmed Birgivi, bireyin psikolojik yapısında bu olumsuz durumun doğal olarak var olduğunu düşünmektedir. Bunun önlenmesi için bireyin bağlamsal haset etme durumlarında, farkındalığını yüksek tutarak bu durumdan kendini uzak tutması gerekmektedir. Şayet bunun tam tersi oluyorsa, yani bireyde ötekinin sahip olduğu kazanımların kaybolmasına yönelik negatif bir duygu durumu ortaya çıkıyorsa, bu istenmedik bir tablodur ve teolojik olarak sakınılması gereken bir yasaktır.

(viii)-*Kötü zanda bulunmak*: Birisinin hakkında belge ve bilgi olmaksızın kötü zanda bulunmanın teolojik olarak kesinlikle yasak olduğunu belirten Birgivi'ye göre, yanlış yapan kimselere ilişkin bilgi ve belgeye dayalı olarak teolojik bir tutum geliştirilebilir. Semantik olarak 'zan'ı ikiye ayıran Birgivi, 'su-i zan / kötü zan'ı ahlaki bir problem olarak görürken 'hüsn-i zan / iyi zan'ı ise ahlaki bir erdem olarak değerlendirmektedir. Dolayısıyla ona göre birey, elinde herhangi bir kanıt yoksa olay veya kişi hakkında iyi zan beslemek durumundadır.

(ix)-*Gösteriş yapmak*: Adı geçen bu olguyu 'riya' kavramıyla açıklayan İmam Birgivi'ye göre riya / gösteriş yapmak, semantik olarak çok önemli bir ahlaki değer olan 'ihlas'ın karşıt anlamını içermektedir. Birgivi'ye göre dinsel pratiklerde bile gösterişten uzak durmak gerekmektedir. O'na göre gösterişten uzak durmak, aynı zamanda Allah'a olan bağlılığın ve samimiyetin teolojik bir ölçütüdür. Birgivi'ye göre bireyin gösteriş yapmasının arkasındaki sebepler, sosyal yaşam içinde kişisel makam ve mevki kazanma isteği ile gereğinden fazla kişisel övülmeye duyulan arzu ve istektir.

(x)-*Cimrilik etmek*: Cimriliği bir karakter sorunu olarak gören Mehmed Birgivi'ye göre verilmesi gereken yerde kazancından vermeyen birey, cimridir. Cimriliğin en zor olanı ise kendi benliğine karşı yapılandır. İmam Birgivi, bireyin giyiminde-kuşamında, yemesinde-içmesinde ihtiyacından düşük bir tutum ve davranış göstermesi anlamına gelen cimriliğin en üst noktasını ise "şühh / aşırı cimrilik" kavramıyla betimlemiştir. Bu durum ise normal cimrilığe göre çok daha fazla sakınılması gereken bir durumdur. Genel anlamda cimrilik yönelimi haset, kendini beğen-

mişlik ve bencillikle iç içe bir yapılanma göstermektedir (Yılmaz & Karacoşkun, 2012: 158).

İmam Birgivi'nin düşüncelerini merkeze alarak takvâ ve ahlak ilişkisi ekseninde ortaya koyduğu pratik ahlak temalarına bakıldığında, onun özellikle tasavvufi ahlakı, birey ve toplum için bir yaşam biçimi olarak gördüğü söylenebilir. Bu bağlamda Birgivi, tasavvufu şöyle tanımlamaktadır: “Tasavvuf, bütün kötü huylardan çıkıp bütün güzel (âli) huyları edinmektir. ...Tasavvuf ve tarikat, nefsin temizlenmesi (tezkiye-i nefis), yani kalbin gereksiz meşguliyetlerden paklanması ve tasfiye-i ruh, yani ruhun bulanıklıklardan kurtarılıp güzel ahlakla bezenmesinden ibarettir.” Birgivi'nin bu tanımlarının ikisi de ‘*Tarikat-ı Muhammediyye*’ isimli baş yapıtında yer almaktadır. İkinci tanımında tasavvuf ve tarikatı birbirinden ayırmadan betimlediği dikkati çekmektedir. Her iki tanımında da ahlaki bakış açısının baskınlığı görülmektedir. Buna göre tasavvuf, bireyin benliğini kötü huylardan temizlemek ve güzel huylarla / ahlakla zenginleştirmektir (Yüksel, 2011: 128). Bu bağlamda ahlak gelişimini ahlaki düşüncenin yeniden örgütlenmesi olarak gören ahlak kuramcıları, ahlak gelişimi ve eğitiminde bireyin içinde yaşadığı çevrenin ahlaki atmosferinin de etkili olabileceğini belirtmişlerdir (Çileli, 1986: 114).

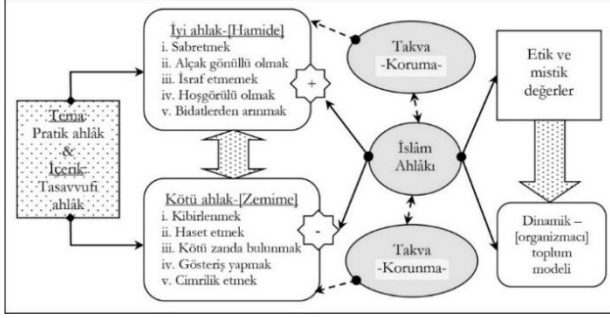
Eserlerinde takvâli bir yaşam ile ahlaklı bir yaşamı birbiriyle ilişkilendiren İmam Birgivi, bu konuda semantik olarak dikotomik bir ayrıma gitmiştir. Bu çerçevede ahlak olgusunu ‘iyi ve güzel ahlak / ahlak-ı hamide’ ile ‘kötü ve çirkin ahlak / ahlak-ı zemime’ şeklinde ikiye ayırarak incelemiştir. Aynı zamanda Birgivi, eserlerinde ahlak kavramını ‘huy’ kelimesiyle kullanmıştır. Dolayısıyla ‘şükür, cömertlik, ihlas, sabır, alçak gönüllülük, tevekkül ve bid’atlardan arınma’ gibi pozitif karakter kazanımlarına vurgu yapan teolojik temele dayalı etik ve mistik değerlere, “iyi huylar”; ‘nankörlük, cimrilik, riya, kibir, haset, gıybet ve kin’ gibi negatif karakter kazanımlarına da “kötü huylar” demiştir (İmam Birgivi, 1964: 34-38; ayrıca krş. Gedikbaşı, 2018: 105).

İslam teolojisindeki tasavvuf, bireyin kötü huylarından arınması, iyi huyları kazanması sürecidir. Dolayısıyla tasavvuf, ahlakı ve ahlaki bakımdan olgun olan birey, tasavvufi açıdan da yüksek bir dereceye sahip olur (Uludağ, 1990: 32-33). Ahlak olgusunu dikotomik bir yaklaşımla analiz eden Birgivi'nin pratik ahlak temalarının semantik analiz örüntüsüne takvâ merkezli bakıldığında –yukarıda da vurgulandığı gibi– ‘iyi ahlak / ahlak-ı hamide’yi “koruma” ile ‘kötü ahlak / ahlak-ı zemime’den de “korunma”nın hedeflendiği söylenebilir (bkz. Şekil-1).

Yukarıda yer alan düşüncelerinde görüldüğü üzere İmam Birgivi'nin, 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki sosyal çözülmeye ve bozulmaya karşı tasavvufi bir olgu olan takvâ merkezli bir İslâm ahlakının önemli bir fonksiyonunun olduğunu düşündüğü söylenebilir. Dolayısıyla Birgivi'ye göre tasavvuf içerikli İslâm ahlakı, içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumu için ortak kabule dayalı bir yaşam tarzı olmalıdır. Ayrıca İslâm ahlakı alanında Gazzâlî'den (ö. 1111) tasavvuf alanında ise Semerkandi'den (ö. 983) etkilendiği görülen Birgivi'nin takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında pratik ahlak temalarıyla oluşturduğu sosyal ahlak anlayışının dinamik bir organizmacı toplum modeli üzerine kurgulandığı söylenebilir (ayrıca konuyla ilgili şematik gösterim için bkz. Şekil-1).

Şekil-1:

Pratik ahlak temalarının semantik analiz örüntüsü



İslâm ahlakını 'takvâ' kavramı üzerine şekillendiren Birgivi'ye göre takvânın biri genel diğeri özel olmak üzere iki semantik anlamı vardır. Bu bağlamda genel anlamı 'ahirette zarar verecek şeylerden sakınıp uzaklaşmak' tır. Bunun daha geniş bir anlamı vardır ki o da takvânın artması ve eksilmesidir. Onun en aşağı derecesi, bireyi ebedi olarak cehennemde bırakacak olan şirkten sakınıp uzaklaşmaktır. En üst derecesi ise kalbi Allah'tan başka şeyle meşgul eden her şeyden uzak tutup onu yalnız Allah'a yöneltmektir. İşte gerçek takvâ budur.

Öte yandan İmam Birgivi'ye göre takvânın özel anlamı ise 'nefsi, azâbı hak edecek şeyleri yapmak veya terk etmekten korumak'tır. Büyük günahlardan uzaklaşmak konusunda ittifak vardır. Küçük günahlar konusuna gelince, bazılarında göre onlardan uzaklaşmak bu takvâ tanımınca gerekli değildir. Çünkü küçük günahlar, büyük günahlardan uzaklaşıl-
ğında temizlenmektedir. Öte yandan Birgivi, 'Tarikat-ı Muhammediyye' isimli eserinde takvâyı ikiye ayırmış ve sosyo-teolojik bir yaklaşımla üç aşamalı olarak betimlemiştir. Bunlardan birincisi, alt tabakadaki halkın takvâsıdır. Bu çeşit takvâ, küfürden sakınmaktır. İkincisi ise orta tabaka-

nın takvâsidir. Bu da günahlardan korunmaktır. Allah'ın emirlerini yerine getirmek, yasakladıklarından uzak durmaktır. Birgivi, bu tür takvânın dinen kıymetli olduğunu vurgulamıştır. Üçüncüsü ise üst tabakanın takvâsidir ki bu kalbi Allah Teâlâ'dan başka şeyle meşgul eden her şeyden uzak tutmaktır. İşte gerçek takvâ ise budur. Birgivi'ye göre, bireyin Allah'tan gerçek anlamda korkanlar sınıfına girebilmesi için kötülüklerin kendilerinden çıktığı sekiz organı (kalp, kulak, göz, dil, el, karın, cinsel organ ve ayak) günaha karşı koruması ve bu durumunu da kendinde alışkanlık haline getirmesi gerekmektedir (Yüksel, 2011: 124-127; ayrıca krs. Sayın, 2018: 80). Birgivi'nin birey bedeni üzerinden yaptığı bu semantik anlam genişlemesi çerçevesinde 'anatomik takvâ' anlayışına sahip olduğu söylenebilir.

Tasavvuf, dinin kurallarının belirli yol ve yöntemler izlenerek deruni deneyimlerle idrak edilmesi sonucunda bireyi hakikate ulaştıran bir yaşam biçimidir (Kayıklık, 2009: 49). Klasik İslam tasavvufu kaynaklarında bütün büyük İslam sûfileri, tasavvufun bir yaşam tarzı olduğunu belirtmişlerdir. Buna göre tasavvuf, büyük ölçüde sûfi bireyin mistik deneyimlerini kapsamaktadır. Tasavvuf ahlakında bireyin kendi benliğinin gelişimsel süreci, temelde ahlakî mükemmelliğe ulaşmak ve Allah'a yakınlaşmayı önleyen her türlü bağımlılıktan kurtulmayı kapsamaktadır. Bu açıdan tasavvuf ahlakında özgürlüğün büyük bir değeri vardır. İslam sûfileri, bireyin bilincini meşgul eden Allah'tan başka her şeyin hürriyeti kısıtladığı ilkesinden hareketle cennet nimetlerini arzulamayı bile gerçek hürriyete aykırı görmüşlerdir. Bu sebeple 'hürriyet' ulaşılması zor bir mistik makamdır. Tasavvufi olgunlaşmanın başlangıcında irade varsa da hürriyet yoktur. Dolayısıyla mistik yaşam formunda mürid, mürşidin önderliğinde süreci yaşarken verdiği şiddetli bir mücadele sayesinde dış dünyaya ilişkin tüm bağlardan kurtularak hürriyetini kazanmak istemektedir (Çağrı, 1989: 7-8). Bireyin tüm bu sûfi yaşam pratiklerini destekleyen en önemli bileşen ise kişisel ahlaki kazanımlarıdır. Kişilerarası ilişkileri ilgilendiren bir sistem olarak ahlak ise sosyal öğrenme yoluyla zamana yayılarak kazanılan bir süreçtir (Güngör, 1995: 57).

S o n u ç

16. yüzyıl Osmanlı döneminde dinsel hassasiyeti güçlü, ehl-i sünnet çizgisinde bir Müslüman bilgin ve aktivist olan Birgivi (1523-1573), fıkhıta Hanefi, itikadda ise Mâtürîdî dinsel ve mezhepsel kimliğe sahiptir. Mehmed Birgivi'nin biyografisinden bahseden bütün kaynaklar, onun Osmanlılar döneminde yetişmiş seçkin bir din bilginini olmasının yanında dinsel ve ahlaki karakteri bakımından da mükemmel bir kişiliğe

sahip olduğunu belirtmektedir. Mehmet Ali Ayni (1939), *‘Türk ahlakçıları’* adlı eserinde, İmam Birgivi için "Ahlakçılarımız içinde Birgivi derecesinde mümtaz bir simaya nadir tesadüf olunur. Çünkü onun dini bilgisi ve bıraktığı eserleri ne kadar yüksek ise meslek ve meşrebi de o nisbette pak, nezih ve metin idi." şeklinde bir değerlendirme yapmıştır. Özellikle İslam ahlakı ve fıkına ilişkin yazmış olduğu eserlerinde klasik görüş ve bilgileri aktarmasının yanında kendi dönemindeki dini, ahlaki, sosyal ve politik konulara özel bir önem vermesi, bunlarla ilgili kişisel görüşlerini ve eleştirilerini cesaretle ortaya koyabilmesi, Birgivi'nin bilimsel kişiliğinin en dikkate değer yönü olarak değerlendirilebilir. Eserleri, içinde yaşadığı dönemin sosyal hayatını ve problemlerini yansıtmaları bakımından da büyük önem taşımaktadır (Yüksel, 1992: 192).

Öte yandan Birgivi'nin salt anlamda derin ve yoğun felsefik temelli teorisyen bir ahlakçı ve teolog olmaması, kesinlikle onun bir eksikliği değildir. Zira 'Her yetişkin insan, yetiştiği dönemin ve koşulların çocuğudur.' gerçekliğinden hareketle onun sosyo-teolojik içerikli yönü dikkate alındığında Birgivi, İslam bilgini olmasının yanı sıra aynı zamanda bir 'toplum önderi' olarak da değerlendirilebilir. İçinde yaşadığı sosyal yapının sorunlarına ahlak ve tasavvuf perspektifinden sosyal ahlak hassasiyetiyle pratik ahlak önerileri getiren Birgivi'nin "din adamı" karakteri oldukça baskın bir durumdadır.

Aynı zamanda bir İslam ahlakçısı olan Birgivi'ye göre en büyük günah, kötü ahlaka sahip olmaktır. İmam Birgivi, semantik olarak bunun karşısında konumlandığı güzel ahlaka ilişkin pratik ahlak temalarının taşıyıcı kavramlarını ve kazanımlarını şu şekilde sıralamaktadır:

(i)-İstikâmet: Doğru hareket etmek, verilen bütün sözlerin yerine getirilmesidir. Bu adâletten ayrılmamak ve her işte orta bir yol izlemektir.

(ii)-Edeb: Haddini bilip aşırılıktan korunmak ve haddi aşmanın zararını kavramaktır.

(iii)-Fırâset: Kalpteki iman gücünden kaynaklanan ve karşıt olanı olumsuz kılma düşüncesidir.

(iv)-Tefekkür: Nefis muhasebesi yaparak günahla vasıflanıp vasıflanmadığına bakıp tövbe bekâr olmak veya günah işlemekten kaçınmaktır.

(v)-Murâbata: Nefsi Allah'a ibadet etme konusunda çeşitli bağlarla bağlamaktır (Yüksel, 2011: 114-115).

Ahlak ve tasavvuf psikolojisi açısından bu makaleye konu olan takvâ ve ahlak ilişkisi bağlamında pratik ahlak temalarını içeren Birgivi'nin düşünceleri semantik olarak analiz edildiğinde;

(i)-genelde mistik yaşamı özelde ise takvâli olmayı, iyi ahlaklı olmak biçiminde yorumladığı;

(ii)-takvâli bir dinsel yaşamın bireyin biyo-psiko-sosyo-teolojik kapasitesi oranında mümkün olabileceğinin altını çizdiği;

(iii)-İslam teolojisi ve hukuku yorumlarına ek olarak eserlerinde etno-metodolojik ve nomotetik bir yaklaşım göstererek bireysel ve sosyal ahlak temalı düşüncelerini oluşturan Birgivi'nin, medrese hocalığının yanı sıra aktivist bir Osmanlı bilgini olarak içinde yaşadığı Osmanlı toplumunun bireysel ve sosyal sorunlarıyla yakından ilgilendiği;

(iv)-içinde yaşadığı 16. yüzyıl Osmanlı toplumundaki popüler/halk dindarlığına karşı resmi/kitabi dindarlık formlarının biçimlenmesinde önemli bir rol oynadığı;

(v)-resmi/kitabi dindarlık formlarının şekillenmesinde medrese geleneğini temsil ettiği; bu bağlamda daha çok sosyal içerikli dinsel sorunlar üzerine yoğunlaşan ve geniş coğrafyaya yayılan Osmanlı sınırları içerisinde yeni Müslüman olanlar arasında inanç, pratik ve ahlak birliğini sağlamaya dönük çabalarıyla ön plana çıktığı;

(vi)-16. yüzyıl Osmanlı toplumunun teolojik sağlığını tehdit eden dinsel oluşumların tehlikelerini önceden görebilen 'ön-sezisi ve ön-görüsü' yüksek bir din bilgini olduğu (Bodur, 2018: 18);

(vii)-İslam ahlakını tasavvuf ve fıkıh temeline dayalı olarak yeniden şekillendirerek ortalama ahlaki yaşamı belirlemede 'Kur'an ve sünnet'i esas alırken kültüre dayalı ahlaki yaşamın uç noktalarını ise 'bid'atlar' olarak belirlediği (Görkaş, 2018: 18);

(viii)-kalp, dil, göz, kulak, el, ayak ve mide gibi organları kötü ahlaki tutum ve davranışlardan koruyarak birey bedeni üzerinden takvâ yaşantısının mümkün olabileceğini vurguladığı için anatomik takvâ merkezli bir ahlaki yaşam öngördüğü (İbiş, 2018: 41);

(ix)-İhyacı yönünün, bid'at ve hurafelerle başa çıkma, kitap ve sünnete uyma, ehl-i sünnet ve selefın yolundan gitme ile sûfîlerin İslam teolojisine uymayan görüşlerini reddetme biçiminde ortaya çıktığı (Sönmez, 2018: 51);

(x)-16. yüzyıl Osmanlı devletinin acil çözüm bekleyen 'rüşvet alınması, alan uzmanlığı yetersiz olanlara rütbe verilmesi, her türlü bid'at ve hurafenin yayılması' gibi psiko-sosyal içerikli sorunlara sosyal ahlak ve mistik yaşam perspektifinden dinsel/manevî değerler ve uygulamalar

çerçevesinde pratik çözüm önerileri içeren 'bireysel ve sosyal ahlak reçeteleri' sunmaya çalıştığı saptanmıştır.

Sonuç olarak, psiko-sosyo-pedago-antropo-teolojik düşünsel arka plandan hareketle İmam Birgivi, takvâ bilincinin oluşması için pratik ahlak temaları bağlamında gerekli olan etik öğretiler üzerinde duran ve yaşadığı Osmanlı toplumunun sosyal, siyasal ve dinsel durumuyla ilgili içinde bulunduğu kötü koşullara sahip olduğunu düşünen bir sosyal ahlak aktivistidir. Birgivi, İslam teolojisindeki tasavvufî yaşamın merkezinde yer alan 'takvâ' olgusunu dikkate alarak Müslüman bireyin gündeminden hiç düşmeyen ahlak problemleriyle ilgili içinde yaşadığı toplumda bir farkındalık oluşturmaya çalışmıştır. Böylelikle, bireysel ve sosyal ödev ve görevlerini yaptırıp özelde toplumun mutluluğunu sağlamayı hedefleyen Birgivi, genelde ise içinde yaşadığı 16. yüzyıldaki Osmanlı toplumunun daha ümit dolu ve yaşanabilir bir coğrafya olmasını arzu etmiştir.

Kaynaklar

Akdemir, H. (2001). Kur'an-ı Kerim'de israf kavramı. *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1), 31-61.

Aldemir, D. (2015). *İmam Birgivi'nin tasavvufî görüşleri*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Altıntaş, R. (2003). İslâm anlayışında bid'at ve hurâfenin çerçevesi. *Dini Araştırmalar Dergisi*, 6 (16), 111-123.

Arpacı, Ö. (1992). *Birgivi'de karakter terbiyesi*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Arslan, İ. (2015). Hz. Peygamber örneğinde hoşgörülü olmanın şartları. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi / Journal of International Social Research*, 8 (37), 1023-1034.

Aslan, Ö. (2001). Hoşgörü ve tolerans kavramlarına etimolojik açıdan analitik bir yaklaşım. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5 (2), 357-380.

Aydın, A. R. (2002). Kur'an'da suçluların davranış özellikleri: Ahlak psikolojisi açısından bir yaklaşım. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 15 (3), 375-385.

Ayni, M. A. (1939). *Türk ahlakçıları-I*. İstanbul: Marifet Basımevi.

Ayten, A. (2017). Allah'ın ahlakıyla ahlaklanmak & Manevi gelişim ve olgunlaşma: Erdemleri yaşama ve güzel ahlak (içinde) *Tasavvuf psikolojisine giriş: Bireysel arınma ve güzel ahlak*. Ed. A. Ayten & S. Düzgüner. (ss. 113-220). İstanbul: Sufi Kitap.

Bodur, H. E. (2018). Kitabi-formal dinin şekillenmesinde elit/virtuose zümrenin rolü: Biyografik sosyoloji perspektifinden İmam Birgivi [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 18). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Bozkale, L. (2014). Dini-manevi sistemler ve insan tasavvurları ilişkisi bağlamında din, ahlak ve tasavvuf. *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2), 201-228.

Cebecioğlu, E. (1997). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. Ankara: Rehber Yayınları.

Cebecioğlu, E. (2014). *Tasavvuf terimleri ve deyimleri sözlüğü*. (6. baskı). Ankara: Otto Yayınları.

Çağrıncı, M. (1989). Ahlak [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 1-9). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1993). Cimrilik [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 4-5). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1997). Haset [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 378-380). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (1998). Hilim [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 33-36). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2000). Gazzâlî'nin İhyâ'sı ile Birgivi'nin Tarikat-ı Muhammediye'sinin mukayesesi. *İslâmî Araştırmalar Dergisi (Gazzâlî Özel Sayısı)*, 13 (3-4), 473-478.

Çağrıncı, M. (2002). Kibir [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 562-563). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2008a). Sabır [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 337-339). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2008b). Riya [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 137-138). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2011). Tevazu [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 583-585). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çağrıncı, M. (2013). Zan [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 120-122). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Çetin, Ö. (2010). Hasan Basri Çantay'ın kişiliği. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 1-31.

Çileli, M. (1986). *Ahlak psikolojisi ve eğitimi*. Ankara: V Yayınları.

Doğan, M. & Gülmez, Ç. (2014). Sabır Ölçeği'nin Türkçe'ye uyarlanması: Geçerlik ve güvenilirlik çalışması. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42, 263-279.

Dölek, A. (2007). Sû-i zanla ilgili hadîs üzerine bir inceleme. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7 (2), 31-70.

Durak, N. (2008). Mevlânâ'nın ahlak öğretisinde iyi ve kötü kavramları. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (2), 1-24.

Düzenli, Y. (2000). Balıkesirli bir Osmanlı aydını: İmam Birgivi. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 3 (4), 228-247.

Düzgüner, S. (2017). Tasavvuf ve psikoloji ışığında nefis terbiyesi [içinde] *Tasavvuf psikolojisine giriş: Bireysel arınma ve güzel ahlak*, Ed. A. Ayten & S. Düzgüner. (ss. 13-110). İstanbul: Sufi Kitap.

Ekiz, D. (2015). *Bilimsel araştırma yöntemleri*. (4. baskı). Ankara: Anı Yayıncılık.

Ergül, N. (2015). İnsan-ı kâmil-güzel ahlak ilişkisi. *The Journal of Academic Social Science Studies*, 35, 259-270.

Fahri, M. (2004). *İslam ahlak teorileri / Ethical theories in İslam*. (çev. M. İskenderoğlu & A. Arkan). İstanbul: Litera Yayıncılık.

Gedikbaşı, G. (2017). *İmam Birgivi'de takvâ kavramı*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gedikbaşı, G. (2018). İmam Birgivi'de manevi hastalıklar ve şifa yolları [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 105). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Görkaş, İ. (2018). İmam Birgivi'nin ahlaka bakışı [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 40). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Gündoğdu, M. (2009). *Hasan Basri Çantay'da din ve toplum*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Konya: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Gündüz, M. (2010). *Ahlak sosyolojisi*. Ankara: Anı Yayıncılık.

Güngör, E. (1995). *Ahlak psikolojisi ve sosyal ahlak*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

Hökekleli, H. (1998). *Din psikolojisi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Hökekleli, H. (2013). *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insani değerler*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

İbiş, F. (2018). Tasavvufu insan bedeni üzerinden okumak: Birgivi'nin anatomik takvâ yorumu [içinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 41). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

İbnü'l Mübarek, A. (1992). *Kitabu'z-zuhd ve'r-rekaiik: Zahidlik ve inçelikleri*. (çev. M. A. Teymur). İstanbul: Seha Neşriyat.

İmam Birgivi. (1477). *Cilâü'l-kulûb*. Süleymaniye Kütüphanesi. Şehit Ali Paşa Bölümü. No: 1477.

İmam Birgivi. (1964). *Risale-i Birgivi / Mü'minlere nasihat*. (Sadeleş-tirenler: M. Ş. Eygi & A. E. Yücel). İstanbul: Bedir Yayınevi.

İmam Birgivi. (1969). *Tarîkat-ı Muhammediyye tercümesi*. (çev. C. Yıldırım). İstanbul: Demir Kitabevi.

İmam Birgivi. (2002). *et-Tarîkatü'l-Muhammediyye ve's-sîretü'l-Abme-diyye*. Şam: Dâru'l-Kalemi'l-Arabiyye.

İmam Birgivi. (2011). *Cilâü'l-kulûb / Kalplerin cilası*. (çev. H. Akarsu). İstanbul: Dehliz Yayınları.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *Dâmiğatü'l mübtediün fi's-süluki ila tarîkâ'l-müteşerriün*. Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi. No: 198.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrât ve't-tefrât*. Süleymaniye Kütüphanesi. M. Arif & M. Murad Bölümü. No: 174.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *el-Makamat*. Süleymaniye Kütüphanesi. Kasidecizade Süleyman Sırrı Bölümü. No: 111.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *Mibakku'l-mutasavvifîn ve'l-müntesibin*. Üs-küdar Halk Kütüphanesi. Hacı Selim Ağa Bölümü. No: 1271.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *Risâle fi' medhi's-sultani'l-adil ve zemmi's-sul-tani'z-zalim*. Süleymaniye Kütüphanesi. M. Arif & M. Murad Bölümü. No: 174.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *Risâle fi'z-zikri'l-cebrî*. Süleymaniye Kütüp-hanesi. Hasan Hüsnü Paşa Bölümü. No: 771.

İmam Birgivi. (tarihsiz). *Tafdîlü'l-ğaniyyi's-sâkir ale'l-fakîri's-sâbir*. Süleymaniye Kütüphanesi. Reşit Efendi Bölümü. No: 985.

İzutsu, T. (1975). *Kur'an'da Allah ve insan*. (çev. S. Ateş). Ankara: Kevser Yayınları.

İzutsu, T. (1997). *Kur'an'da dini ve ahlaki kavramlar*. (çev. S. Ayaz). İstanbul: Pınar Yayınları.

Kallek, C. (2001). İsrâf [içinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklope-disi*. (ss. 178-180). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Karaca, F. (2007). *Dini gelişim teorileri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kasapoğlu, A. (2007). Kur'an'a göre cimrilik-sebepleri, zararları ve eğitimi. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (2), 329-364.

Kayıklık, H. (2009). *Tasavvuf psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.

Kaylı, A. (2010). *A critical study of Birgivi Mehmed Efendi's (d. 981/1573) works and their dissemination in manuscript form/ Birgivi Mehmed Efendi'nin (ö.981/1573) eserleri ve bunlara ait yazma nüshaların dağılımı üzerine eleştirel bir çalışma*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Kaymakcan, R. (2007). Ahlaki bir değer olarak hoşgörü ve eğitimi [içinde] *Teorik ve Pratik Yönleriyle Ahlak*. Ed. R. Kaymakcan & M. Uyanık. (ss. 389-408). İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi Yayınları.

Kindi, Yakup b. İ. (2015). *Üzüntüden kurtulma yolları*. (çev. M. Çağrırcı). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Lekesiz, M. H. (1997). *16. yüzyıl Osmanlı düzenindeki değişimin tasfiyecisi (prütanist) bir eleştirisi: Birgivi Mehmed Efendi ve fikirleri / A Puritanist critique of the transformation of 16 th century Ottoman social order: Birgivi Mehmed Efendi and his views*. (Yayınlanmamış Doktora Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Martı, H. (2011). *Birgivi Mehmet Efendi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Oğuz, İ. & Oğuz, Ş. (2018). Değerler eğitimi açısından Birgivi [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 98). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Okumuş, E. (2006). Gösterişçi dindarlık. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 6 (2), 17-35.

Önal, R. (2008). Kur'an'da imanî ve ahlakî bir tavır olarak sabır. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12 (2), 439-466.

Polater, K. (2013). Kur'an açısından kibir sorunu ve sonuçları. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1), 63-88.

Sancaklı, S. (2018). İmam Birgivi'nin bid'atlere karşı tutumu ve mücadelesi [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 86). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Saruhan, M. S. (2003). İslam ahlakında israf ve cimrilğin tedavisi. *İslami Araştırmalar Dergisi*, 16 (4), 640-647.

Sayın, E. (2018). İmam Birgivi'nin tenkitçi ve benimseyici yönleriyle tasavvufi anlayış tarzı [içinde] *Balikesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 80). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Shikholeslami, P. (2016). *Üniversite öğrencilerinde yalmazlık ve alçak gönüllülük düzeylerinin incelenmesi / The investigation of resilience and humility levels of university students*. (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Soysaldı, İ. (1997). Tasavvufta sabır ve şükür kavramları üzerine bir inceleme. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2, 103-111.

Sönmez, M. (2018). Birgivi Mehmet Efendi'nin ihyacı yönüne kısa bir bakış [çinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 51). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Şahin, H. & Sevim, S. (2002). *Tasavvuf*. Ankara: İlahiyat Yayınları.

Tarhan, N. (2017). *Değerler psikolojisi ve insan: Güzel insan modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Turgay, N. (2004). İslam'da haset kavramı. *Tasavvuf: İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, 73-96.

Uludağ, S. (1990). *Tasavvuf terimleri sözlüğü*. İstanbul: Marifet Yayınları.

Yakupoglu, M. M. (2001). *Varoluş, ahlak ve ölüm*. Ankara: Mor Yayınları.

Yaran, R. (1992). Bid'at [çinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 129-131). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yazır, E. H. (2015). *Hak dini Kur'an dili tefsiri*. Ankara: Akçay Yayınları.

Yıldız, A. (2007). Nebevi tevazuun Mevlevilikteki yansımaları [çinde] *Uluslararası Mevlâna ve Mevlevilik Sempozyumu (26-28 Ekim 2007) Bildiriler-I*. (ss. 247-259). Şanlıurfa: Şanlıurfa Mevlevihanesi Yaşatma ve Kültür Derneği Yayınları.

Yılmaz, M. N. (2018). İmam Birgivi'nin ahlak anlayışı ve İslam ahlak düşüncesi içindeki yeri [çinde] *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu (19-21 Ekim 2018) Bildiri Özetleri*. (s. 87). Balıkesir: Balıkesir Büyükşehir Belediyesi Yayınları.

Yılmaz, S. & Karacoşkun, M. D. (2012). Dini davranışlar ve inançla ilişkisi [çinde] *Din psikolojisi el kitabı*. Ed. M. D. Karacoşkun. (ss. 139-174). Ankara: Grafiker Yayınları.

Yüksel, E. (1992). Birgivi [çinde] *Türkiye diyanet vakfı islâm ansiklopedisi*. (ss. 191-194). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

Yüksel, E. (2011). *Mehmed Birgivi'nin (929-981/1523-1573) dinî ve siyasi görüşleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

* Bu makale, yazarın *Balıkesirli Bir İslam Âlimi İmam Birgivi Uluslararası Sempozyumu*'nda (2018) aynı başlıkla sunduğu sözel bildirisinden üretilmiştir.

