

Mısır'ın Bazı Mistik Görüşleri", *TM*, XIX (1977-79), s. 93-98; Mustafa Erdoğan, "Niyâzî-i Mısırî Şerhleri", *Dergâh*, sy. 71, İstanbul 1996, s. 15-17; Feridun M. Emecen, "Osmanlı Hanedanına Alternatif Arayışlar Üzerine Bazı Örnekler ve Mülâhazalar", *İslâm Araştırmaları Dergisi*, sy. 6, İstanbul 2001, s. 70-71; F. Babinger, "Niyâzî", *El* (İng.), VIII, 65.



MUSTAFA AŞKAR

Tasavvufî Görüşleri. Niyâzî-i Mısırî vahdet-i vücûd görüşünü benimseyen sûfilerdendir. Vahdet-i vücûdun temel ilkesi olan, "Varlık birdir, o da Hakk'ın varlığıdır" ve "Yaratıklara var demek mecazidir" düşüncesi onun tarafından benimsenmiştir. Niyâzî bu bağlamda eserlerinde varlık mertebeleri, vahdet-kesret ilişkileri, kesretin vahdetten çıkması, kesrette vahdet, vahdette kesret, kenz-i mahfî gibi kavramlara; deniz-dalga ilişkisi gibi vahdet-i vücûdun Allah-âlem ilişkisini anlatmak için kullandığı benzetmelere ya da bütün fiillerin gerçek fâilinin Allah olduğu ana fikrine sık sık temas eder. Vahdet-i vücûdun en önemli konularından biri olan insan, insanın varlıktaki yeri ve özellikleriyle aşk, seyrü sülûkün sonunu temsil eden hayret, tenzih-teşbih, celâl-cemâl gibi karşıt kavramlarla Allah'ın bilinmesi, hakikatin enfûsiliği, Hakk'ın her an zuhur etmesi ve nefsin bilinmesinin Allah'ı bilmekle ilgili Mısırî'nin asıl temalarını oluşturur.

Niyâzî-i Mısırî'ye göre insan âlemin ruhudur; insan, âlem ve Kur'an birbirinin aynasıdır. İnsan kemale erdikçe mükemmel bir ayna haline gelir ve âlemdeki her şey o aynaya yansır. İnsan bir ayna olarak âlemdeki her şeyin bilinme ilkesi ve aracı haline gelir. Mısırî bunu, "Büyük âlemde bulunan her şey küçük âlemde de bulunur, çünkü âlem büyük olsa da insanın hakikatine benzer yaratılmıştır" şeklinde dile getirir. İnsan âlemdeki her şeyi kendinden öğrenir. Bunun en ileri aşaması insanın Hakk'ın bilinmesini sağlayan bir araç olmasıdır. Niyâzî'nin, "Hak yüzü insan yüzünden görünür, zât-ı rahmân şeklin insân eylemiş" mısraı vahdet-i vücûdu benimseyen sûfilerin, "Rahmân insanı kendi sûretinde yarattı" meâlindeki bir hadise yükledikleri anlamın özeti sayılabilir.

Mısırî, şeriat-tarikat-hakikat ilişkisini ilk tasavvuf eserlerinde de görülen bir yaklaşımla izah eder. Verdiği örneklerdeki ana fikir tedricî bir süreçte insanın şeriatın tarikata, oradan da hakikate ermesinin zorunluluğudur. Bir ifadesinde şeriat, tarikat, hakikat arasındaki ilişkiyi ve süreci denizin adını duyan, uzaktan gören, yakından gören ve denize giren dört insan ör-

neğiyle açıklar. Tasavvufu bâtinî ilimle özdeşleştirir, bazan Hızır-Mûsâ ilişkisine atıfla "İedün ilmi" ifadesini kullanır. Ona göre iki tür ilim vardır; birincisi zâhir ilmi, ikincisi bâtin ilmidir. Zâhir ilmi cehaleti ortadan kaldırsa bile kibir, kin ve haset gibi duyguları ortadan kaldıramaz, aksine bunların ortaya çıkmasına sebep olabilir. Bâtin ilmi ise bu duyguları yok eder. Böylece tasavvufu bir sayılabilecek bâtin ilmi asıl amacı şeriatın ilke ve öğretileriyle ahlâkı olgunlaştırmak olan bir ilme dönüşür. "Bu tabiat zulmetinden bulmak istersen hâlâs / Gel riyâzetle erit bu cism ü cânî çün rasâs" diyen Mısırî zâhirî fıkıh karşısında tasavvufun en yaygın tanımı olan bâtinî fıkıh anlayışını kabul etmektedir. Niyâzî-i Mısırî'ye göre bu iki ilim birbirini tamamlayan iki şeydir ve özellikle bâtin ilmi sahipleri kesinlikle şeriat ilmini inkâr etmemiştir (Kara, s. 27). Bu konuda yaptığı atıflar veya "Şeriatızsız hakikat oldu ilhâd" ve "Şeriatın sözleri hakikatsiz bilinmez / Hakikatin sırları tarikatsiz bulunmaz" gibi mısralar onun şeriate bağlılığını gösterir. Şeriat-hakikat ilişkisini sûfilerin "fark" ve "cem" terimleriyle açıklarken de benzer görüşleri tekrarlar. İnsan, cem' halinde Hak ile bir olduğunu düşünürken beşerî varlığı ile O'ndan ayrı olduğunu hatırlamalıdır. İbnü'l-Arabî'den itibaren ilâhî isimler konusu tasavvufun ana konusu haline gelmiş, Tanrı hakkındaki bilginin ilkelerinin ilâhî isimler olduğu kabul edilmiştir. Mısırî'nin de bu fikirde olduğu anlaşılmaktadır. Böylece onun tasavvuf anlayışının, ilk dönemde yazılan tasavvufî eserlerdeki şeriat-hakikat ilişkisi görüşleriyle İbnü'l-Arabî sonrası tasavvufunun yöneldiği metafizik tasavvuru içerdiği söylenebilir. Mısırî'nin eserlerinde sıkça geçen bir konu da ihlâstır. İhlâs, ilk dönemlerden itibaren tasavvufun en önemli konusu olmakla birlikte özellikle Melâmîler çabalarını bütünüyle ihlâsa ayırmışlardı ve ihlâs aramak Melâmîliğin ayrıncı özelliği haline gelmişti. Şiirlerinde ihlâs bağlamında sûfilere, din âlimlerine ve zâhidlere yönelik eleştirel tavır onun bu Melâmî tavrı sürdürdüğünü göstermektedir.

Mısırî'ye göre mürşid bulmak seyrü sülûk yapacak bir mürid için zorunludur. Bu görüşünü büyük cihad-küçük cihad karşıtlığı ile açıklar: Küçük cihad düşmanla savaşmak, büyük cihad nefisle mücadele etmektir. Küçük cihadda bir kumandanın bulunması başarı için zorunlu olduğu gibi büyük cihadda da bir mürşid zorunludur. Mürid şeyhine tam bir teslimiyetle bağlanmalı ve onu incitmemelidir. Mısırî

müridlere şeyh karşısında, deniz karşısındaki nehir gibi olmayı tavsiye eder. Bunun zıddı ise deniz içindeki taşlar gibi olmaktır.

Eserlerinde Ehl-i beyt'e muhabbet konusunu özellikle vurgulayan Niyâzî-i Mısırî'nin Hz. Hasan ve Hüseyin'in nebî olduğu hakkındaki görüşleri en çok eleştirildiği konulardan biri olmuştur. Benzer bir suçlama da bazı şiirlerinde mehdî ve İsa'ya dair ifadelerinden hareketle mehdilik iddiasında bulunmasıyla ilgilidir. Nebilik görüşünde onun, İbnü'l-Arabî'nin teşrîi nübüvvetle (bağlayıcı bir şeriat getiren peygamberlik) genel nübüvvet (velâyet) ayırımını dikkate aldığı anlaşılmaktadır (Suâd el-Hakîm, s. 121, 503-504). Teşrîi nübüvvetin Resûl-i Ekrem'le sona erdiği bütün müslümanların kabul ettiği bir husustur. Nitekim Niyâzî-i Mısırî de kendi inancını dile getirirken buna açıkça işaret eder. Ancak bağlayıcı bir şeriat getirmeden "hükümlerin gerçek anlamına ilâhî bildirimle varmak" mânasındaki genel nübüvvet, yani velâyet sona ermemiştir. Niyâzî-i Mısırî'nin Hz. Hasan ile Hüseyin'i bu anlamda bir nebî saymış olabileceği genel görüşlerinden çıkan zorunlu bir netice sayılmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA :

Mustafa Kara, *Niyâzî-i Mısırî*, Ankara 1994; Abdullâh Çaylıoğlu, *Niyâzî-i Mısırî Şerhleri*, İstanbul 1999; Hasan Kavruk, *Malatyalı Niyâzî-i Mısırî: Hayatı, Sanatı, Eserleri ve Türkçe Şiirleri*, Malatya 2004; Suâd el-Hakîm, *İbnü'l-Arabî Sözlüğü* (trc. Ekrem Demirli), İstanbul 2005, s. 121, 501-505.



EKREM DEMİRLİ

NİYET (النية)

**Kesinlik kazanmış
ve bir fiilin işlenmesine yönelmiş
irade anlamında fıkıh terimi.**

Sözlükte "yönelmek, ciddiyet ve kararlılık göstermek" gibi anlamlara gelen **niyet** (niyet) kelimesinin sözlük anlamı esas alınarak yapılan değişik tanımları arasında "kalbin hemen veya sonucu itibarıyla maksada uygun bulduğu, yani bir yararı sağlayacağına yahut bir zararı savacağına hükmettiği fiile yönelmesi" şeklindeki tarif daha çok yaygınlık kazanmıştır. Genellikle Beyzâvî'ye nisbet edilmekle birlikte Gazzâlî'nin eserinde yer alması (*İhyâ*, IV, 365) bu tanımın daha öncesine ait olduğunu göstermektedir (İbn Fûrek tarafından verilen farklı bir tanım için bk. *Kitâbü'l-Hudûd*, s. 116). Dinî bir terim olarak niyet için yapılan tanımlar arasında ge-

nellikle benimseneni yine Beyzâvî'ye izâfe edilen, "Allah'ın rızasını kazanma arzusuyla ve O'nun hükmüne tâbi olmak üzere fiile yönelen irade" şeklindeki tarifdir. Bunu "işlenmesinin hemen öncesinde bir şeyi yapma iradesi" tarzında tanımlayanlar da vardır. Naslarda niyet kelimesinin bağlama göre geniş ve dar anlamlarda kullanımlarının bulunduğu açık olmakla birlikte dinin buna sözlük mânası dışında şer'î bir içerik yükleyip yüklemediği hususu tartışmalıdır (Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 32-35).

Kur'ân-ı Kerîm'de niyet kelimesi ve -"çerke" anlamındaki *nevâ* (el-En'âm 6/95) dışında aynı kökten gelen kelimeler yer almaz. Hadislerde ise niyet ve türevlerine sıkça rastlanmaktadır (Wensinck, *el-Mu'cem*, "nvy" md.). İslâm âlimleri niyetle amel arasında ruh-beden misali bir ilişki bulunduğunu, niyetin kulluğun sırrı, amel-in özü, ruhu ve direği olduğunu belirterek amellerin Allah katında değerli veya değersiz sayılması hususunda olduğu gibi dünyevî sonuçlarını belirlerken yapılacak değerlendirmeler bakımından da niyetin büyük önem taşıdığını vurgulamıştır (meselâ bk. İbn Hazm, II, 706-707; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lamü'l-muvakkât*'in, III, 111, 164). Konunun özel olarak ele alındığı eserlerde niyetin ehemmiyeti ve amellerin değerlendirilmesinde temel ölçü sayıldığı hakkında birçok âyet (meselâ bk. el-Bakara 2/265, 272; Âl-i İmrân 3/152; en-Nisâ 4/114; el-En'âm 6/52; Hûd 11/15-16; el-İsrâ 17/18-19; el-Kehf 18/28; el-Hac 22/37; er-Rûm 30/38-39; eş-Şûrâ 42/20; el-Leyl 92/20; el-Beyyine 98/5), hadis (meselâ bk. *Müsned*, I, 297; V, 183; Dârimî, "Mukaddime", 27, "Rikâk", 70, "Cihad", 23; Buhârî, "Rikâk", 31; İbn Mâce, "Cihâd", 13, "Zühd", 9) ve sahâbî sözü (Gazzâlî, IV, 362-368; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Ümniyye*, s. 19; İbn Receb, I, 66-71) zikredilir. Fakat bu hususta üzerinde en fazla durulan özel delil Resûl-i Ekrem'in, "Ameller ancak niyetlere göredir" anlamındaki sözüdür (Buhârî, "Bed'ü'l-vaḥy", 1; Ebû Dâvûd, "Talak", 11; hadisin rivayeti, vürûd sebebi, lafızlarının analizi ve kapsadığı konular hakkında geniş bilgi ve değerlendirme için bk. İbn Receb, I, 61-65; Bedreddin el-Aynî, I, 16-35; Süyûtî, *Mün-teḥe'l-âmal*, s. 15-88). Niyetin önemiyle ilgili açıklamaları pekiştirmek için sıkça zikredilen, "Müminin niyeti amelinden hayırlıdır" mânasındaki hadisin (Taberânî, VI, 185; hadisin rivayetiyle ilgili değerlendirme için bk. Aclûnî, II, 430) nasıl anlaşılması gerektiği hakkında değişik görüşler ortaya konmuş olmakla birlikte bunun kalp

temizliğinin yeterli sayıldığı, dolayısıyla niyet sağlam oldukça bedenî anlamda ibadete gerek kalmayacağı şeklinde yorumlanamayacağına dikkat çekilmiştir. Gazzâlî, bu hadis için yapılan ve kendisinin de katıldığı bazı açıklamaları aktardıktan sonra asıl kastedilen anlamın şu olduğunu belirtir: Niyet de amel de Allah'ın kuldân istedikleri (taat) arasındadır ve her ikisinin hedeflenen amaca katkısı ve etkisi vardır; fakat niyetin etkisi amelinkinden fazladır. Bir başka anlatımla niyet de amel de müminin Allah'a kulluğunun icaplarındandır ve bunların ikisi de kulun seçimini gerektiren işlerdir; ancak niyet amele göre daha önemlidir (*İhyâ*², IV, 366-367; hadisin başka bir yorumu ve fiile dönüşmüş kötü niyetin hükmü hakkında bk. Şemseddin el-Kirmânî, I, 21-22). Bu arada bazı âlimler, niyetin önemine dikkat çekmek için müminin cennete ve kâfirin cehennemde kalma süresinin niçin amellerine yani dünya hayatında yaşadığı süreye denk olmayıp orada ebedî olarak kalma ile ödüllendirildiği veya cezalandırıldığı sorusunu gündeme getirirler ve bu durumu itaat ve inkâr yönündeki niyet ve kararlılığın devamlı olmasıyla açıklarlar (*a.g.e.*, I, 21).

"Ameller ancak niyetlere göredir" (inne-me'l-a'mâlû bi'n-niyât) hadisinde geçen "bi'n-niyât" ibaresi değişik mânalar takdir edilerek açıklanır. Burada niyete ihtiyaç duyulan şer'î amellerin kastedildiğini düşünen âlimler hadise, "Ameller niyetlere göre sahih, muteber ve makbul olur" anlamını verirken diğerleri hadisin bütün amelleri kapsadığını ve hepsinde niyetin etkili olduğunu söyler (İbn Receb, I, 61-65). Hadiste niçin başka kelime kullanılmayıp "niyetler" dendiği sorusunu cevaplandırırken niyetle irade arasında içlem-kapsam ilişkisi bulunduğunu, iradenin niyeti de kapsamına alan daha geniş bir kavram (cins) olduğunu belirten Karâfî, niyeti "fiilin kendisine yön veren değil onu ihtimalli olduğu yönlerden birine yönelten irade" şeklinde tanımlar. Aynı müellif iradenin türlerini (nevi) oluşturan on kavramı (azim, hem, niyet, şehvet, kast, ihtiyar, kazâ, kader, inâyet, meşfet) inceleyip aralarında ne tür bir ilişki olduğunu açıkladıktan sonra niyetin diğerlerinden farklılık taşıdığını, ancak neredeyse eş anlamlı olduklarını söylemeye imkân verecek derecede yakın oldukları için irade, azim, kast ve inâyetin de "niyet" anlamında kullanıldığını söyler (*el-Ümniyye*, s. 7-13; "niyet" ve "irade" arasında bir mukayese için bk. İbn Receb, I, 66). Gerek Karâfî'nin gerekse başka birçok müellifin bu kavramlarla ilgili tahlillerinde

hangilerinin Allah hakkında kullanılması- nın câiz sayıldığı hususunu dikkate almalarının da etkili olduğu görülür. Öte yandan Ehl-i sünnet'in, mahiyeti bakımından niyeti irade ve azim cinsi içinde mütalaa etmesine karşılık bazı Şîiler ilim ve itikad cinsinden saymışlardır (Şehâbeddin el-Karâfî, *ez-Zahîre*, I, 240; Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 38).

Gazzâlî niyet, irade ve kasıt kelimelerinin aynı anlamda kullanıldığını, niyetin kalbin bir hali ve sıfatı olduğunu belirttiikten sonra bir hususta bilgi sahibi olmanın ihtiyarî bir amelin, yani bir hareket veya hareketsizliğin temeli ve ön şartı, amelin ise onun semeresi olduğunu, dolayısıyla böyle bir sonucun ancak ilim, irade ve kudretin varlığı halinde meydana gelebileceğini söyler. Bu süreçte niyetin (irade) ilimden kudrete geçişi sağlayan bir işleve sahip bulunduğunu ifade eden Gazzâlî, özellikle "bâis" (dürtü, sâik) kavramından yararlanarak iradenin amele yönelik biçimleri hakkında psikolojik tahliller yapar (*İhyâ*², IV, 365-366). Onun bu konudaki yaklaşımlarını "niyette dürüstlük" kavramını merkeze alarak incelemeye tâbi tutan Abdülhalim Ahmedî, niyetin amele bitişik olan "kasıt" anlamıyla "bâis" (amele yönlendirilen itici güç ve gaye) anlamının birbirine karıştırılmaması gerektiğini söyler (*Mecelletü's-şer'at*, VI/13 [1409/1979], s. 77-154).

Niyetin mahallî konusu ele alınırken genellikle niyetin kalple ilgili olduğu belirtilmekle birlikte kalbin akılla olan ilişkisi, aklın vücudun neresinde bulunduğu, ruh ve nefsin mahiyeti gibi hususlar geniş biçimde tartışılır (meselâ bk. Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Ümniyye*, s. 17-18; *ez-Zahîre*, I, 240-241). Gazzâlî de niyetin önemi ve birden fazla iyi niyet sayesinde aynı amelle daha fazla ecir alınabileceği hakkında söylenenleri cahil kimsenin yanlış anlayıp yaptığı her işte sadece, "Niyet ettim Allah rızası için şu işi yapmaya" demesinin niyet olduğunu zannedebileceğine, halbuki niyetin "kalbin hemen veya gelecekte fayda sağlayacağına inandığı tarafa yönelişi" anlamına geldiğine, dolayısıyla sırf sözlü açıklamayla bu yönelişin meydana getirilemeyeceğine dikkat çeker; bununla birlikte kalpte meylin oluşmasında sebeplere sarılmanın önemli olduğunu belirtir (*İhyâ*², IV, 373-376). Sebeplere tevessülle ilgili bu uyarı bir yönüyle de kişinin niyetine hâkim olma gücünün bulunup bulunmadığı, bu güce sahip değilse yükümlülükteki kudret şartının göz ardı mı edildiği sorularına cevap oluşturmakta, gerek felsefede gerekse kelâmıda geniş tartış-

malara konu olan irade hürriyeti problemine bu bağlamda nasıl bakılması gerektiği hakkında pratik bir öneri getirmektedir (Şâtıbî'nin konuya ilişkin açıklamaları için bk. *el-Muvâfakât*, II, 107-119).

Ameller fiil, kavi, hareket, sükûn, celp, def, fikir, zikir gibi pek çok kısma ayrılabilir de niyetin etkisi bakımından üç ana grupta toplanabilir. a) Yasaklanmış fiiller (maâsî). Bunların hükmü niyetle değişmez. Meselâ başkasının gönlünü almak için birisini çekiştirmek, başkasının malından fakire yedirmek, haram malla okul, mescid vb. hayır yollarına harcama yapmak böyledir. Bunlar niyet iyi de olsa zulüm ve mâsiyet olmaktan çıkmaz. b) Yapılması emir veya tavsiye edilmiş fiiller (taat). Bunlar gerek aslının geçerliliği gerekse faziletinin katlanması bakımından niyetlerle ilişkilidir. Aslın geçerliliğinden maksat kendisiyle sırf Allah'a kulluğa niyet edilmiş olmasıdır, eğer riyâ niyeti taşıyorsa mâsiyet olur. Faziletinin katlanmasıyla kastedilen ise tek bir taatle birçok hayra niyet edilerek her bir niyet için sevap kazanılabilmesidir. Zira her bir niyet bir hasenedir (iyi amel). Meselâ mescidde oturma bir taattir ve bununla Allah'a kulluğun özel mekânı olan mâbedi ziyaret, kötü davranışlardan uzak duracağı bir zaman geçirmek, Allah için yeni dostlar kazanmak, yanlış hareketi olanlara doğrusunu göstermek gibi birçok iyi şeye niyet edilebilir. c) Serbest bırakılmış fiiller (mubâhât). Bunlar sırf mubah kılındığı için işlenirse sevabı veya cezası olmaz; kötü niyetle yapılırsa mâsiyete dönüşür ve cezayı gerektirir, iyi niyetle yapılırsa bundan dolayı ecir alınır. Meselâ kişinin güzel bir kokuyu hoşlandığı için sürünmesi mubah olup fiil sırf bu gerekçeyle sınırlı kaldığında ödüle veya muahezeye konu olmaz. Fakat bunu böbürlenmek gibi bir niyetle yaparsa günaha girer; buna karşılık mescide saygı ve birlikte ibadet ettiği insanların daha huzurlu olmasını sağlama maksadıyla veya cuma günü Resûlullah'ın uygulamasına tâbi olma niyetiyle yaparsa sevabı hak eder. "Ameller ancak niyetlere göredir" hadisi sadece taat ve mubâhât ile ilgilidir. Taat niyetle mâsiyete dönüşebilir; mubah niyetle mâsiyet veya taate dönüşmez. Ancak niyetin mâsiyette şu anlamda bir etkisi vardır: Yasak fiile başka çirkin niyetler de eklenirse vebali artar (Gazzâlî, IV, 370-373).

Fakihlerce fıkıhın özünü tanıtmaya yeter bulunan beş küllî kaideden biri olup *Meccelle*'de, "Bir işten maksat ne ise hüküm ona göredir" (md. 2) şeklinde yer alan ilke

ibadet konuları yanında hukukî meselelerin çözümünde geniş biçimde işletilmiş, alt kurallarla hukuk hayatındaki açılımları gösterilmeye çalışılmış ve bilhassa kavâid kitaplarıyla "el-eşbâh ve'n-nezâir" türü eserlerde niyet konusu bir bütünlük içinde ele alınmaya çalışılmıştır. Bu çerçevedeki incelemelerde amellerin niyete ihtiyaç duyurup duyurmaması bakımından yapılan ayırımı özel bir yere sahiptir. Hanefî fıkıhı esas alınarak bu ayırım şöylece özetlenebilir: Namaz ve oruç gibi ibadetlerin sıhhati için niyet şart iken ibadet nevinden olan abdest ve ezan gibi amellerin sahih olması için niyet şartı aranmaz. Muâmelât kapsamındaki amellerden meselâ ihrâz yoluyla mülkiyetin kazanılmasında niyetin (temellük kastı) şart olmasına karşılık kesin irade beyanı sayılan bir yolla meydana gelmiş işlemin hüküm doğurması için niyet şart değildir; niyet aşamasında kalıp fiil haline dönüşmeyenlere ise hüküm bağlanmaz. Amellere bağlanacak sonuçlara gerçek iradenin etkisine gelince bu hususta uhrevî ve dünyevî hükümlerin ayırt edilmesi gerekir. İster ibadet ister muâmelât alanıyla ilgili olsun uhrevî sonuç yani sevap veya günah bakımından esas alınacak kriter beyan edilen irade veya amelin dış dünyaya yansıyan maddî unsur değil ilâhî iradeye boyun eğme azim ve kararı anlamıyla niyettir. Hatta bu anlamda niyetin varlığı halinde müslümanın yapmak isteyip de yapamadıkları için dahi sevap verileceği bildirilmiştir. Dünyevî sonuç hususunda ibadetlerde niyetin şart koşulmasındaki asıl amaç bir yandan ibadetleri ibadet olmayan fiillerden (âdât), öte yandan ibadetlerin farz, nâfile gibi derecelerini birbirinden ayırt etmektir. Genelde amellerin uhrevî sonucunu ve özelde ibadetlerin dünyevî hükmünü belirleyen "ilâhî iradeye boyun eğme" anlamındaki niyetin dille söylenmesi gerekli olmayıp bu hususta asıl olan kalptir. Muâmelât alanına giren amellerin dünyevî hükmünü belirlemede gerçek iradenin mi yoksa dıştan gözlenen iradenin mi esas alınacağı hususu İslâm hukukçularınca geniş biçimde tartışılmıştır (bk. AMEL; İRADE; İRADE BEYANI; HİYEL; KASIT). Diğer taraftan bazı eserlerde ibadetler ve muâmelâtla ilgili somut örnekler ışığında niyetin zamanı, keyfiyeti, geçerliliği için aranan şartlar, niyette hata veya tereddüt gibi konular da ele alınmıştır (bunlara genel bir bakış için bk. Tâceddin es-Sübkî, I, 60-93; Ömer Süleyman el-Eşkar, s. 157-262).

İslâm âlimleri niyet konusunu incelerken niyetle ihlâs arasındaki ilişki üzerinde

de önemle durmuşlardır. Sözlükte "bir şeyin safiyetini gideren unsurlardan arındırılması" anlamına gelen ihlâs dinî terminolojide inanç, düşünce ve davranışların kasıt ve niyetler bağlamında değerlendirilmesine ilişkin bir kavramdır. İslâmî literatürde genel anlamıyla ihlâs kişinin kalbini şirk, riyâ ve bâtıl inançlardan arındırmasını, bütün ibadet ve iyiliklerinde çıkar elde etme ve gösteriş yapma gibi duygulardan uzak durarak sırf Allah'ın hoşnutluğunu gözetmesini ifade eder. Niyet-ihlâs ilişkisini her bir amelin arka planında yer alan iradenin analizini yapmak suretiyle ele alan Gazzâlî özetle şunları söyler: İhlâsın da mahalli kalptir. Daha önce açıkladığımız üzere niyetin mahiyeti sâiklere olumlu karşılık vermektir; ihlâs ise "sâikin diğerlerinden tamamen soyutlanacak derecede teke inmesi" demektir. Bu tanıma göre gerek sırf riyâ amacıyla gerekse sadece Allah'a yakınlık maksadıyla sadaka veren kişiler ihlâs sahibidir (muhlis). Fakat dinî bir terim olarak ihlâs, Allah Teâlâ'ya yakınlık maksadının her türlü şâibeden arındırılması durumunu ifade etmek üzere kullanılır olmuştur. Meselâ Allah'ın hoşnutluğunu gözetme yanında diyet yapmayı da amaçlayarak oruç tutma örneğinde olduğu gibi kişinin abdest, namaz, hac, zekât gibi fiilleri Allah'a yakınlık gayesi yanında dünyevî bir maksadı da gözeterek yerine getirmesi durumunda amel ihlâs sınırının dışına çıkmış olur. Bu anlamıyla ihlâs örneklerinin az olduğunu ve kalbi başka şâibelerden bütünüyle arındırmanın kolay olmadığını belirtmek üzere, "Ömrünün bir anını sırf Allah rızasını gözeterek geçirebilen kişi kurtuluşa erer" denmiştir (*İhyâ*, IV, 379-380). Tâceddin es-Sübkî niyetle ihlâs arasında umum-husus ilişkisi bulunduğunu, ihlâsın niyetin ötesinde ve niyete ilâve bir durumu yani niyetin kemal derecesini temsil ettiğini, dolayısıyla ona göre daha özel olduğunu belirtir (*el-Eşbâh ve'n-nezâir*, I, 58). M. Abdürraûf Behnesî, niyet ve ihlâsın eş anlamlı olduğunu ve bunların birbirinden ayrı düşünülmemeyeceğini ileri sürer (*en-Niyâye*, s. 163). Fıkıh eserlerinde de amelin kabulünde ihlâsın şart olduğu belirtilmekle birlikte kişinin iç dünyasına nüfuz etmenin imkânsız ve sıhhat-butlân gibi dünyevî hükümlerin objektif kriterlere bağlanmasının kaçınılmaz olması sebebiyle rükünlerini ve şartlarını taşıyan amellerin geçerli olacağı esas benimsenmiş (meselâ bk. Süyûtî, *el-Eşbâh ve'n-nezâir*, s. 61-63; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, I, 67-68), bu derunî özelliği dolayısıyla ihlâs da-

ha çok ahlâk ve tasavvuf eserlerinin konusu olmuştur (ayrıca bk. İHLÂS).

BİBLİYOGRAFYA :

Lisânü'l-'Arab, "nvy" md.; *Tâcü'l-'arûs*, "nvy" md.; Wensinck, *el-Mu'cem*, "nvy" md.; a.mlf., "Niyya", *El²* (İng.), VIII, 66-67; *Müsned*, I, 297; V, 183; Dârimî, "Mu'kaddime", 27, "Rikâk", 70, "Cihâd", 23; Buhârî, "Bed'ül-vahy", 1, "Rikâk", 31; İbn Mâce, "Cihâd", 13, "Zühd", 9; Ebû Dâvûd, "Tâlâk", 11; Muhâsibî, *er-Ri'âye li-hukû-kullâh* (nşr. Abdülkâdir Ahmed Atâ), Kahire 1390/1970, s. 280-293; İbn Ebû'd-Dünyâ, *el-İhlâş ve'n-niyye* (nşr. İyâz Hâlid et-Tabbâ'), Dimaşk 1413/1992; Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir* (nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi), Beyrut 1405/1985, VI, 185; İbn Fûrek, *Kitâbü'l-Hudûd fi'l-uşûl* (nşr. Muhammed es-Süleymânî), Beyrut 1999, s. 116; İbn Hazm, *el-İhkâm* (nşr. Ahmed M. Şâkir), Kahire, ts. (Matbaatü'l-âsime), II, 706-717; Gazzâlî, *İhyâ'*, IV, 361-393; Şehâbeddin el-Karâfî, *el-Ümniyye fi idrâki'n-niyye*, Beyrut 1404/1984; a.mlf., *ez-Zâhire* (nşr. Muhammed Haccî), Beyrut 1994, I, 240-242, 306, 367; III, 136, 197; a.mlf., *el-Furûk*, Beyrut, ts. (Dârü'l-ma'rife), I, 178-186, 225-229; III, 64-73, 163-165; İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-muvakkıfîn* (nşr. Tâhâ Abdürraûf Sa'd), Beyrut, ts. (Dârü'l-cil), II, 178-183; III, 98-336; a.mlf., *Medâricü's-sâlikîn*, Kahire, ts. (Dârü'l-hadîs), II, 93-101, 374-390; Tâceddin es-Sübkî, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Âdil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Muavvaz), Beyrut 1411/1991, I, 54-93; Şemseddin el-Kirmânî, *Şerhu'l-Buhârî* (Buhârî, *eş-Şâhih* içinde), Beyrut 1401/1981, I, 15-24; Şâtibî, *el-Muwâfâkât*, II, 107-119, 323-414; İbn Receb, *Câmi'u'l-'ulûm ve'l-hikem* (nşr. Suayb el-Arnaût – İbrâhim Bâcis), Riyad 1419/1999, I, 59-92; Bedreddin el-Aynî, *Ümde-tü'l-kârî*, Kahire, ts. (İdâretü't-tibââtü'l-müniriyye), I, 16-35; Süyûtî, *Muntehe'l-âmal fi hadîsi inneme'l-a'mâl* (nşr. Mustafa Abdülkâdir Atâ), Beyrut 1406/1986; a.mlf., *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (nşr. Muhammed el-Mu'tasim-Billâh el-Bağdâdî), Beyrut 1407/1987, s. 38-122; İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 51-192; Ali el-Kârî, *Tahtirü'l-taviyye bi-tahsini'n-niyye* (nşr. Meşhûr Hasan Selmân), Beyrut-Amman 1409/1989; Ahmed b. Muhammed el-Hamevî, *Ğamzü 'uyûni'l-beşâ'ir*, Beyrut 1405/1985, I, 51-192; AcLûnî, *Keşfü'l-hafâ*, II, 430; Ömer Süleyman el-Eşkar, *Ma'kâsidü'l-mükellefîn*, Küveyt 1401/1981; Sâlih b. Gânim es-Sedlân, *en-Niyye ve eserühâ fi'l-ahkâmî's-şer'iyye*, Riyad 1404/1984; M. Cevâd Mağniyye, *Felsefetü'l-ahlâk fi'l-İslâm*, Beyrut 1404/1984, s. 121-132; M. M. Abdülhay, *en-Niyye fi'l-ahkâmî'l-fıkhiyye*, Kahire 1405/1985; M. Abdürraûf Behnesî, *en-Niyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Kahire 1417/1987; M. Vahîdüddin Süvâr, *eş-Şekil fi'l-fıkhi'l-İslâmî*, Amman 1998; Yâsin b. Nâsir el-Hatib, *Kıssatü aşhâbi'l-cenne ve kıymetü'n-niyye fi's-şer'ati'l-İslâmiyye*, Mekke 1423, s. 75-135; Abdülhalim Abdüllatif el-Küfî, *Hüsnü'n-niyye ve eserühâ fi'l-taşarrufât fi'l-fıkhi'l-İslâmî ve'l-kânûnî'l-medenî*, [baskı yeri yok] 2004 (Dârü'l-matbûâtü'l-câmiyye); Abdülhalim Ahmedî, "Tahtikü sidkî'n-niyye inde'l-Ğazzâlî", *Mecelletü's-şer'a ve'd-dirâsati'l-İslâmiyye*, VI/13, Küveyt 1409/1979, s. 77-154; Abûd b. Der', "Davâbiṭu ma'kâsidi'l-mükellef", *Mecelletü'l-hikme*, sy. 17 (1419), s. 189-250; sy. 18 (1420), s. 332-395.



İBRAHİM KÂFİ DÖNMEZ

NİZÂ-ı İLM ü DÎN (نزاع علم و دين)

Din-bilim çatışması konusunda
John W. Draper'in
kaleme aldığı eserini
Ahmed Midhat Efendi
(ö. 1912)
tarafından yapılan tenkitli
ve ilâveli tercümesi.

Tam adı *Nizâ-ı İlm ü Dîn: İslâm ve Ulûm* olan eser Ahmed Midhat Efendi'nin, Osmanlı idaresindeki ülkelerde misyonerlerin faaliyetlerinin ve İslâmiyet aleyhindeki yabancı yayınların doğuracağı zararları bertaraf etmek amacıyla gerçekleştirdiği çalışmalarından (bk. BEŞÂİR-i SİDK-ı NÜBÜVET-i MUHAMMEDİYYE; MÜDÂFAA) biridir. Kitabın aslı kimya, fizyoloji ve ilimler tarihi alanındaki eserleriyle tanınmış John William Draper'in, yayımlandığı yıllarda büyük yankı ve tepki uyandıran *History of the Conflict between Religion and Science* adlı eseridir (Londra 1874) ve Fransızca'ya yapılan çevirisinden Türkçe'ye aktarılmıştır. Kitabın "İslâm ve Ulûm" adını taşıyan ikinci başlığı, Ahmed Midhat'ın Draper'e yönelik tenkitlerini ve İslâmiyet'in ileri sürülen iddialarla ilişkisinin bulunmadığına dair görüşlerini içermektedir. Ahmed Midhat Efendi, mukaddime-de Draper ve eserleri hakkında kısa bilgi verdikten sonra benzer konularda yayın yapmış Batılı diğer yazarlara oranla onun ilmini ve ciddiyetini takdir ettiğini, on iki bölümden oluşan kitabının on bir bölümünü bazı tekrarları ve konu dışı bahisleri çıkararak çevirdiğini belirtir.

Draper'in eserinde sırasıyla ilmin kaynağı, Hristiyanlığın doğuşu, bir imparatorluk gücüne sahip olmasıyla geçirdiği dönüşümler ve ilimle ilişkisi, Tanrı'nın birliği fikriyle ilim arasındaki çatışma, bu çatışmanın Mısır, İran ve Arabistan'da nasıl ortaya çıktığı, ruhun mahiyeti, dünyanın tabiatı ve yaşı, hakikatin ölçüsü ve âlemin yönetimi konularında ilim-din çatışması, Latin Hristiyanlığı ve ilmin çağdaş medeniyetle ilişkisi incelenmiştir. Kitap aslında Hristiyanlığın, özellikle Katolikliğin ilmi verilerle aykırı olduğu ve kilisenin ilimlerin gelişmesini engellediği iddiasından hareketle kaleme alınmıştır. Ahmed Midhat da müellifin kanaatlerinin çoğuna katıldığını ifade eder ve Draper'in, eserinin birçok yerinde İslâm'ın ilimler karşısındaki tavrının Hristiyanlık'tan daha olumlu olduğu görüşlerini takdire karşılar. Ancak onun yer yer ileri sürdüğü İslâm'ın da ilme karşı ol-

duğu iddiasını kabul etmez. Ona göre Batılılar birçok meselede olduğu gibi ilme karşı tutumu açısından da İslâm'ı ya anlamak istememiş veya yanlış sonuçlar çıkarmışlardır. Ahmed Midhat'ın asıl maksadı ise -kitabının birçok yerinde ısrarla üzerinde durduğu gibi- Avrupa'daki olumsuz akımlara kapılan gençlere İslâm'ın yüceliğini anlatmaktır. Batı'da ilim ve felsefeye dayanılarak dine yapılan hücumlardan İslâm'ın etkilenmeyeceğini söyleyen Ahmed Midhat, bazı gençlerin İslâmiyet'in ilme verdiği değeri araştırmadan filozofça davranmak özentisiyle onları taklit etmeye kalkışmasını doğru bulmadığını ifade eder. Eserin birçok yerinde tekrarlanan bu ikazlarında (I, 199-201, 213-214; II, 238-240, 283-290; III, 374-376; IV, 75-76, 344-346 vb.) Ahmed Midhat'ın hitap ettiği zümre hakkında "gençlerimiz, genç mütefenninlerimiz, Avrupa lisanslarını ve ulûmunu okuyan gençlerimiz" gibi ifadeler kullanmasından din aleyhinde bazı akımların varlığından ciddi şekilde endişe duyduğu anlaşılmaktadır. Bu arada Ahmed Midhat, Draper'in eserinde İslâm tarihinin bazı olaylarına ve Hz. Peygamber'in hayatına dair çoğu kasıtlı üretilmiş yanlış bilgileri de düzeltir. İskenderiye Kütüphanesi'nin yakılması olayına, Resûlullah'ın rahip Bahîrâ'dan Hristiyanlık telkinleri aldığı, vahyin marazî bir hal ürünü olduğu gibi iddialara cevap verir. Müslümanların geri kalmışlığını kabul etmekle birlikte bunun doğrudan İslâm'a bağlanamayacağını belirtir.

Ahmed Midhat Efendi, Draper'e itiraz ve cevaplarında delil olarak kullandığı kaynakları yer yer zikreder; Gazzâlî ve İbn Rüşd en çok geçen isimler arasında yer alır. Özellikle Gazzâlî'nin dinle felsefe arasında uyumsuzluk bulunduğu görüşüne karşı İbn Rüşd'ün cevaplarını her iki müellifin *Tehâfüt*'lerinden iktibaslar yaparak açıklar. Felsefe ile İslâm dininin çatışmadığını ispat etmek için daha çok İbn Rüşd'ün görüşlerinden yararlanır ve Gazzâlî'nin filozofları tekfir edişine gerekçe gösterdiği görüşlerin Dehrîler'e ait olduğunu belirtir. Ahmed Midhat tercümenin beşinci bölümüne ilâve ettiği "İslâm ve Ulûm" başlıklı kısmın (II, 236-453) hemen hemen tamamını bu konuya ayırmıştır. Bu hususta kendisine Mûsâ Kâzım Efendi'nin yardım ettiğini söyleyerek onun eserlerinden ve şifahî takrirlerinden iktibaslarla bulunur. Bunların dışında kaynakları arasında İmam Muhammed (*es-Siyerü'l-Kebîr*), Fahrreddin er-Râzî, Seyyid Şerîf el-Cürcânî, Rahmetullah el-Hindî (*İzhârü'l-hakk*), Ebû'l-Fidâ