

İLÂHİYATTA GÜNCEL ARAŞTIRMALAR

EDİTÖRLER

DOÇ. DR. ARSLAN KARAOĞLAN

DOÇ. DR. FEVZİ RENÇBER

DOÇ. DR. M. SAİT UZUNDAĞ

MART 2022

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi / Publisher • Yaşar Hız

Genel Yayın Yönetmeni / Editor in Chief • Eda Altunel

Editörler / Editors • Doç. Dr. Arslan Karaoğlan

Doç. Dr. Fevzi Rençber

Doç. Dr. M. Sait Uzundağ

Kapak & İç Tasarım / Cover & Interior Design • Gece Kitaplığı

Birinci Basım / First Edition • © Mart 2022

ISBN • 978-625-430-034-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.

Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin
almadan hiçbir yolla çoğaltılamaz.

The right to publish this book belongs to Gece Kitaplığı.

Citation can not be shown without the source, reproduced in any way
without permission.

Gece Kitaplığı / Gece Publishing

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

Sokak Ümit Apt. No: 22/A Çankaya / Ankara / TR

Telefon / Phone: +90 312 384 80 40

web: www.gecekitapligi.com

e-mail: gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt / Printing & Volume

Sertifika / Certificate No: 47083

İlahiyatta Güncel Araştırmalar

Mart 2022

Editörler

Doç. Dr. Arslan Karaoğlan
Doç. Dr. Fevzi Rençber
Doç. Dr. M. Sait Uzundağ

İÇİNDEKİLER

Bölüm 1

ÇARLIK RUSYA'SININ AZERBAYCAN'DA İSLAMÎ EĞİTİM KURUMLARINA KARŞI UYGULADIKLARI EĞİTİM POLİTİKASI

Cengiz MÜRSEL 1

Bölüm 2

BUDİZM'DE SAVAŞ VE BARIŞ

Hesna Serra AKSEL.....27

Bölüm 3

YARATILIŞ TASAVVURUNUN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Muammer ARANGÜL45

Bölüm 4

FIKİH ÖĞRETİMİNE KATKI BAĞLAMINDA BİR SEÇMELİ LİSANS DERSİ: FIKİH VE ZAMAN

Cemalettin ŞEN73

Bölüm 5

FIKİH ÖĞRETİMİNE KATKI BAĞLAMINDA BİR SEÇMELİ LİSANS DERSİ: FIKİH VE PSİKOLOJİ

Cemalettin ŞEN89

Bölüm 6

MÂRİFETULLAH KAVRAMININ SÛFÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCEDE HİCRÎ V. YÜZYILA KADAR GELİŞİMİ

Fehmi SOĞUKOĞLU 103

Bölüm 7

MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRİNİN ANLAŞILMASINA KATKISI AÇISINDAN *TE'VİLÂTÜ'L-KUR'ÂN'IN* TAHKİKİNDE *ŞERHU'T-TE'VİLÂT'IN* ROLÜ

Ferihan ÖZMEN 119

Bölüm 8

HAKK'I BİR MEKÂNA SIĞDIRAMAMAK, ÂLEMDEKİ
MEKÂNSIZLIK: LÂ-MEKÂN

Mihriban ARTAN & Hasan ÇELİK 145

Bölüm 9

RUHUN SIHHATİNİ KORUMANIN VE İTİDÂLDE TUTMANIN
YÖNTEMLERİ

Abdullah AKIN & İsmail DEMİR 161



BÖLÜM 1

ÇARLIK RUSYA'SININ AZERBAYCAN'DA İSLAMÎ EĞİTİM KURUMLARINA KARŞI UYGULADIKLARI EĞİTİM POLİTİKASI

Cengiz MÜRSEL¹

¹ Dr. Öğr Üyesi Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi Bilim Dalı, cmursel@bingol.edu.tr, ORCID NO: 0000-0002-7897-5698

Giriş

İslam'da ilk dönemler eğitim-öğretim faaliyetleri cami merkezli bir anlayış üzerine temellendirilmiştir. İslam'ın fetihlerle geniş coğrafyalara yayılmasıyla birlikte, kültür haline gelmiş cami merkezli eğitim var olan ve yeni kurulan köy, kasaba ve şehirlerde hızla yayılmıştır. Fetihlerle dini çeşitliliğe sahip Azerbaycan toplumu, İslam dini ile tanışmıştır. Bu durum, doğal olarak birçok İslam coğrafyasında olduğu gibi Azerbaycan coğrafyasında da fetihlerden sonra İslami eğitim ve terbiyeyle yeni dini değerlerin gelişmesine neden olmuştur. İslam'ın yayılmasıyla Azerbaycan toplumunda; sosyal, kültürel, dini ve idari anlamda ciddi değişiklikler meydana gelmiştir. Bunların başında İslami değerlerin benimsetilmesi amacıyla inşa edilen ve aynı zamanda birer eğitim-öğretim merkezleri olan camiler ilk sıralarda yer almıştır. Esed Yakubi, Azerbaycan'da İslami dini eğitiminin yaygınlaşma sürecini şu şekilde açıklamıştır: “VIII. asrın başlarında Azerbaycan'da Cuma Mescit¹ inşaları hayli çoğalmıştır. Camilerde toplanan ahaliye Arap kâripleri/hocaları Kur'an-ı Kerim okuyor ve öğretiyorlardı. Fakihler/Din bilginleri İslam Hukukuna göre muamelat ve ceza konularındaki bilgileri halka açıklamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla bütün bu hususların anlaşılması için ahalinin en azından iptidai düzeyde Arap dilini ve Arap alfabesini bilmeleri zaruri idi. Anlaşılma sorunu yaşanmaması için camilerin denetiminde mektep veya pekçok yerde küttap adı altında iptidai düzeyde eğitim veren tahsil ocakları açılmıştır” (Yakubi, 2005, s. 62)

Bir şehrin ilmi-medeni görünümü ve pedagoji düşüncesinin gelişmişliği o şehrin cami ve camilerindeki ilmi/bilimsel müzakere ve tartışmalar, oradaki eğitimin-öğretimin kalitesiyle ölçülmüştür (Hüseyinzade, 2007, s. 101). Bu durum Azerbaycan'daki camilerde sürdürülen eğitim şeklinin çehresinin değişmesine neden olmuştur. Cami çevrelerinde ve mahallelerde genç neslin eğitimi dikkate alınarak “mektepe ve “küttap” adı altında yeni eğitim merkezleri kurulmuştur. Mekteplerle ilgili şunlar söylenebilir: Mekteplerde eğitim-öğretim işleri esasen din adamları –molla, ahund, mirze- sorumluluğunda idi. Bu nedenle mektepler, mollahane adıyla da bilinmiştir. Bu mekteplere kayıt yaptıran öğrencilerde yaş sınırlaması yoktur. Bazen 7-10 yaşlarında öğrenciler mekteplere kabul edilirken, bazen de daha küçük yaştaki öğrenciler eğitim alabilmekteydi. Eğitim süresi 7-8 sene devam ederdi. Her Mollanın 10-15 öğrencisi olurdu. Eğitim ücretleri veliler tarafından haftalık ödenirdi. İlk olarak Kur'an'ın Çereke dedikleri bir bölümü öğretilirdi. Derslere, öğrencinin hazır bulunuşluk durumuna ve öğrencinin ferdi yeteneğine göre devam ediliyordu. Bu öğ-

1 Azerbaycan coğrafyasında ilim, irfan ve ibadet merkezi olarak inşa edilmiş mescitler/camiler Azerbaycan tarihi kaynaklar da çoğunlukla “Cuma Mescidi” veya “Mescit” olarak geçer. Biz çalışmamızda Cuma Mescidi yerine cami kavramını kullanmayı tercih ettik.

retim sürecinde Kur'an-ı Kerim'i 6-7 ay zarfında hatim eden öğrencilerin evinde şadlık/ziyafet ismi verilen tören düzenlenerek tüm öğrenciler izne çıkarılırdı. Kur'an'ı hatim eden öğrenciye daha sonra hadis, dini rivayetler, hikâyeler ve çeşitli hatlar/hüsnü hatlar öğretilirdi. Mektebi bitiren öğrenci tahsilini medresede devam ettirebilmekteydi (Hüseynzade, 2007, ss. 109-112). Belli plan ve program çerçevesinde eğitim faaliyetinde bulunan Küttablarda ise öğrenciler yedi yaşından başlayarak on sekiz yaşına kadar devam edebilmekteydiler (Hüseynzade, 2007, ss. 103-106). Küttablarda; Kur'an okuma, dini hükümler, yazı yazmak ve ilerleyen dönemlerde Arap, Fars Tarihi ve riyaziyat ilmi öğretilmekteydi. Ayrıca IX-X. asırda mektep ve küttablarda yapılan eğitim-öğretim yöntem ve uygulamaları nedeniyle isim ayrılığına gidilmiştir (Hüseynzade, 2007, s. 107).

Zamanla eğitim-öğretim de niteliğin artırması ve ayrıca şehirlerdeki mekteplerin sayıca çoğalması, yürütülen eğitim politikasında farklılaşmaya gidilmesini zaruri kılmıştır. Özellikle XII. asırda Azerbaycan'da eğitim-öğretimde yeni eğitim kurumlarının açılması ve okullarda verilen eğitim kalitesinin yükselmesi okumaya ve ilme verilen değer arttığına göstergesidir. Yöntem ve öğretim ilkelerinde yapılan değişimlere rağmen devam ettirilenler arasında;

1. *Kur'an'ın belli bir kısmının ezberletilmesi (Çereke),*
2. *Arapça harflerin sözlü olarak öğretilmesi*
3. *Ebcet ve Arapça başlangıç seviyede okuma*
4. *Matbu ya da el yazısı ile yazılmış manzum ve mensur kitapların ve şiirlerin okunuşu,*
5. *Arapça dini kitap, hadisler, dini hikâyeler, rivayetler, darb-ı meseler, ahlak sohbetleri"* eğitim-öğretim programında yer almaktaydı. (Hüseynzade, 2007, s. 108).

İlk dönemlerde İslam geleneğinde eğitim faaliyetleri; Hadis, Fıkıh ve Hafızlık alanında çok yaygındı, dönemin şartlarıyla beraber bu alandaki çalışmalar diğer ilim dallarına nazaran yoğunlukta idi. Bu nedenle İslam coğrafyası ve Müslüman topluluklarındaki eğitim-öğretim faaliyetleri cami eksenli temellendirilmiş, dini bilgiler, şariat, şifahen Kur'an-ı Kerim kıraati (Azerbaycan Tarihi, 2007a, s. 274), Hadis, Fıkıh ve İslam ahlakından oluşmuştur.

Mektepler; mahallelerde, camilerde, şahsi evlerde ve dükkânlarda faaliyet gösteren bir eğitim-öğretim merkeziydi. Neredeyse İslam dininin yayıldığı tüm köy ve kasabalarda mektepler mevcuttu. Mektep ve medreselerde orta ve fakir ailelerin çocukları eğitim alıyorlardı. Mektepler bir bakıma medreseler için öğrenci hazırlayan kurumlardı. Hanların ve

zengin ailelerin çocukları genelde saraylarda eğitim alıyorlardı. Kur'an eğitimini bütün öğrencilerin öğrenmesi şarttı. Genelde eğitim daha çok şehirlerde yayılmıştı/yaygınlaşmıştı (Bünyadov & Yusifov, 2007, ss. 558-559). Nitekim yüksek dini okulları bitirenlerin önemli vazifelerinden biri de medreselerde müderris olmaktı. Genellikle müderrisler medreselerde dini konularda dersler ve Arapça dersleri veriyorlardı. Yüksek dini medreseleri bitiren müderrislere toplumda aynı zamanda molla, ahund ve mektebdar da deniliyordu. İlmi kişiliği ve dini konulardaki bilgeliği nedeniyle müderrisler ayrıca Vaiz ve Hayriye Müesseselerine nezaret eden Kadı görevini de tevdi edebilirlerdi (Samadov, 2006, s. 29).

Mektedir ve medreselerde eğitim din adamları tarafından yürütülürdü. Eğitim merkezlerindeki tüm ihtiyaçlar eskiden beri süre gelen vakıf hazinesine yapılan yardımlarla devam ettirilmiştir. Bu nedenle zaman içerisinde devlet adamları, zenginler, tüccarlar ve din adamları bu kurum ve kuruluşların devam etmesi için kendi emlaklarını vakfetmişlerdir. Böylece hem hanlıklar öncesi hem de sonrası eğitim-öğretim faaliyetleri, bu vakıf malları sayesinde uzun süre varlıklarını, ilmi çalışmalarını ve toplumdaki kültürel değerlerini koruyabilmiştir. Tarihçi Resul Hüseyinli'nin belirttiği gibi din adamlarının, "Azerbaycan cemiyetinde kendilerine ait özellikleri, özerklikleri, hukuk ve görevleri vardı. Ayrıca efendi ve ahuntlar dini törenleri, tedbirleri ve en önemlisi Kur'an-ı Kerim'deki hükümleri uygulama yetkisine sahiplerdi." (Hüseyinli, 1996, s. 5).

Buradan hareketle araştırmanın amacı Kuzey Azerbaycan'ın Çar/Çarlık Rusyası'nın istilası sonrası mevcut Müslüman Türk halkını dini ve manevi değerlerinden uzaklaştırmak uğruna Çar yöneticilerinin din hadimlerine/görevlilerine karşı uyguladıkları sosyo-politik, sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik sindirme politikalarının gelişim aşamalarını ana hatlarıyla ortaya koymaktır. Araştırmada "genel tarama modeli" ve "literatür taraması" yönteminden yararlanılmıştır. "Çarlık Öncesi ve Çarlık sonrası" olarak iki ana başlık altında Azerbaycan'da eğitim-öğretim faaliyetleri ile alakalı genel değerlendirme yapılmıştır.

1. Çarlık Rusya'sı Öncesi Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Yeni ilmi araştırmaların gelişimi, Azerbaycan'da yeni ilmi sınıfların oluşumuna neden olmuştu. İlk medrese olarak bilinen ve hicri IV. asırda Selçuklu Hanedanlığının Orta Doğuya hâkim olmasıyla Büyük Selçuklu devletinin veziri olan Nizâmülmülk Bağdat merkez olmak üzere (459/1067) kendi adına "Nizâmiye Medresesini" kurdu muştur (Özaydın, t.y., s. 194). Selçuklular zamanında Azerbaycan'da İslam dini; sosyal, kültürel ve eğitim alanında ciddi artışa geçmiş, ülkede Nizamimülk'ün çabaları sayesinde Nizamiye Medreselerinin eğitim-öğretim kalitesini ve öğrencilere sunulan hizmeti aratmayacak nitelikte Gence (N. Aliyeva,

2007, s. 219), Nahcivan ve diğer merkezi şehirlerde yeni Nizamiyye Medreseleri inşa edilmiştir.

Medreselerde dersler din görevlileri tarafından yürütülürdü. Medreselerde ilk zamanlarda naklî İslami ilimler okutulurken XVI. yüzyıldan sonra aklî ilimlerin de okutulmaya başlandığına şahit oluyoruz. İstisnai olmak kaydıyla medreselerde genel olarak, Arap dili ve grameri, Şeriat, İslam Tarihi, Fars Dili, Mantık, Kelam, Fıkıh, Riyaziyyat, Hattatlık, Tarih ve Edebiyat alanında dersler de okutulmaktaydı. Merkezi şehirlere yakın medreselerde yukardaki derslere ilaveten Yunan Felsefesi, Astronomi, Natıklık/Hitabet ilmi, Nucum, Riyaziyyat, Psikoloji, Hendese/Geometri, Tıp ve Kimya ilimleri de okutulurdu (*Azerbaycan Tarihi*, 2007b, s. 214; Memmedov, 2018, s. 108). Bunların yanı sıra diğer ilim ocakları olan şahsi evler, kütüphaneler, türbeler ve hangahlar/iş merkezleri topluma İslami ilimlerin öğretiminde ciddi sorumluluk üstlenen ilim merkezleriydi. Cami, medrese ve şahsi evlerdeki eğitim faaliyetlerinin neredeyse hepsi dönemin ruhani fertleri tarafından gerçekleştiriliyordu.

Kaynaklarda Azerbaycan ve şehirlerinde (Tebriz, Marağa, Hoy, Selmas, Urmiye, Erdebil, Berde, Gence, Beylağan, Nhcivan, Bakı, Şeki) mektep, maarif ve medrese gibi eğitim ocaklarının zirve yaptığı, hızlı gelişim gösterdiği ve ülke genelinde yaygınlık kazandığı zaman diliminin XII. yüzyılın başlarına (Hüseyinzade, 2007, ss. 132-133) tekâbül ettiğini görmekteyiz. XII. yüzyıl, Azerbaycan’da İslam medeniyetinin yaygın eğitim faaliyetlerinin arttığı, bir bakıma döneminin “altın çağı” dediğimiz sanat ve ilimde zirve yaptığı dönemdir. Bilhassa dönemin bilginleri/âlimleri (Ebül-Üla Gencevi, Feleki Şirvani, Xaqani Şirvani, Mehseti Gencevi, Nizami Gencevi) bu medreselerde yetişmişlerdir. Aynı dönemde esasen Marağa, Nahcivan ve Gence şehrindeki medreseler merkezi ehemmiyete sahipti. Bir başka yüksek eğitim veren “Medrese-i Tıp” adlı mektep Şamah’ı yakınlarında bulunmaktaydı. (Merdanov, 2011a, s. 27). İlme, tahsile ve öğrenmeye verilen değerle çok geçmeden ilim alanlarındaki gelişmeler sayesinde XIV. yüzyılda bazı medreselerin denetiminde rasathane, tedavi evleri ve ilmi kütüphanelerin açılmasını sağlamıştır. (Merdanov, 2011a, s. 32). Ayrıca XII—XIII. yüzyılın medreseleri Orta Çağ tek tedris merkezleri idi ki burada tahsil aklî, manevî ve fizikî olmak üzere bir bütün halinde veriliyordu (Merdanov, 2011a, s. 29).

Tarihin inişli çıkışlı (Moğollar) dönemlerinde özellikle medreseler ve mektepler zaman-zaman sekteye uğratılmasına rağmen fazla zaman kaybedilmeden yeniden toplumsal bilinç desteğiyle toparlanabilmiştir. XII. Yüzyıldan XVII. yüzyıla kadar Azerbaycan’da iktidarın - Sasani, Şeddatiler, Selçuklu, Elhaniler, Safeviler- (Bakıhanov, 2010, s. 142) şeklinde el değiştirmesine rağmen kültürel hâle gelmiş Medrese ve Cami gibi tahsil müesseseleri eğitim faaliyetlerini aktif olarak sürdürmüşlerdir.

Bölgelerdeki zenginler ve devlet reisleri tarafından inşa edilen/ettirilen medrese ve mekteplerde eğitim-öğretim ve idari görevleri üstlenen ruhaniler geçimlerini ya öğrenci ebeveynlerinin verdikleri ücretlerle ya zengin şahısların yardımlarıyla ya da medrese dışındaki çalışmalarla sağlamaktaydılar. Diğer İslam memleketlerinde olduğu gibi Azerbaycan şehirlerinde mevcut dini idareler, dini müesseseler -camiler, medreseler, mektepler- eğitimin diğer faaliyetlerinin de duraksamaması ve başkalarına muhtaç olmadan devam edebilmesi için zengin şahıslar, devlet idarecileri ve din adamları tarafından vakıf edilen arazilerin gelirleriyle faaliyetlerini devam ettirebilmekteydiler. Devredilen vakıf arazileri arasında evler, dükkânlar, kervansaraylar, değirmenler, yağ fabrikası vs. bulunurdu. Medreselerde eğitim ve barınma ücretsiz olmakla birlikte eğitimle ilgili tüm ihtiyaçlar, Cami gelirleri, bağışlar ve vakıflar tarafından karşılanmaktaydı (*Azerbaycan Tarihi*, 2007b, s. 504).

İ. Şopenin Hanlıklar döneminde medreselerde okutulan ilim dallarını üç ana başlık altında sınıflandırmaktadır: “El-Erabiya, El-Şeriyeye ve El-Hakime. Birinci bölüm esasen Arap dilinin kurallarını, tarihi ve Kur’an-ı Kerim’i öğrenmekti. İkinci bölüm de “Kur’an Tefsiri, Hadislerin ve Dini hukukun esaslarının öğrenilmesiydi. Üçüncü bölümde ise mantık, riyaziyyat, hendese/geometri ve astronomi, tip ve teorik felsefenin öğretilmesi” öngörülmüştür (*İrevan Hanlığı*, 2010, ss. 122-123).

Uzun süre mektep ve medreselerdeki eğitim faaliyetleri vakıf ve devlet desteğiyle devam ederken (Merdanov, 2011b, s. 22) bu hal 1776 yılında Nadir Şah’ın iktidara gelmesiyle son bulmuştur. Daha sonra feodal ve bağımsız kurulan bazı hanlıklar Nadir Şah’ın yolunu devam ettirip – mektep ve medrese toprakları ve dini icmaların” mülkünü sahiplerine iade etmemişlerdir. Bu durum da doğal olarak vakıf gelirleriyle devam eden eğitim öğretim merkezlerini ve hocalarını olumsuz yönde etkilemiştir.

Hanlıklar döneminde Azerbaycan’da eğitim-öğretim faaliyetleri eski düzen üzere camilerde, mahalle mekteplerinde ve medreselerde devam etmiştir. Diğer memleketlerin merkezlerinde olduğu gibi burada da ilimi çalışmalar büyük şehirlerde yaygınlık kazanmıştır (Bünyadov & Yusifov, 2007, ss. 558-559). Yüksek ilmi tahsilini bitiren Arapça, fıkıh ve dini bilgilere aşina olanlar ya medreselerde müderris ya da vaiz görevi ile kadı vazifelerinde çalışmışlardı. (Samadov, 2006, s. 29). Medreselerde müderris olmak, en şerefli meslek kabul edilirdi. Mektepler/Küttablar dini tahsilin ilk kademesi idi. Burada öğrenciler 5 yaşından itibaren mekteplere başlıyorlardı. İslami bilgiyle tanışan öğrencilere Arapça yazı ve diğer İslami ilimler öğretiliyordu (Akman, 2006, s. 32). Kur’an Kerim eğitimi tüm okul ve medreselerde zorunlu ders idi. Bu yaşta hafızaya çok önem

2 Nahcivan’daki Nene Hatun için inşa edilen makberin vakfına iki medrese dahil edilmişti. Bkz. Misir Merdanov, a.g.e.,s.26, 22

verilirdi (Bouamrane, 1988, s. 279). Eğitimine devam etmek isteyenler ya mektep/Küttab mezunu veya 10³-16 yaşını doldurmuş öğrencilerden seçilirdi (*Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi "Medrese"*, 1982, s. 483; Hüseyinli, 1996, ss. 169-170). Medrese eğitiminin ikinci ve son aşaması ortaokul bölümü olarak görülmesine rağmen bu okullar günümüzün üniversiteleri gibi yüksek tahsil veren eğitim merkezleriydi. Medreselere eğitim süresi ilk kademe olarak Arapça gramer öğrenmek için 2-3 yıl eğitimden sonra öğrencilerin medrese eğitimini tamamlayabilmesine göre 10-15 bazen de 20 yıla kadar uzayabilmekteydi. (*Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi "Medrese"*, 1982, s. 483). Medreselerin giderleri medrese ve dini müessese vakıflarından biriken hesaptan ödenirdi.

İ. Şopen Revan hanlığındaki eğitim durumunu şöyle tanımlıyor: Eğitim ile esasen din görevlileri meşgul oluyordu, her mescidin yanında büyük veya küçük medreseler faaliyet gösterirdi. Aşağı sınıflardaki öğretime müderris, üst sınıflardaki müderrislere vaiz ismi ile hitap edilirdi. Medreselerde geniş ders odalarıyla birlikte talebeler için küçük yatak odaları/hücreler vardı. Bazı medreselerde tanınmış müçtehitler ders verirdi ve bunları dinlemek için ülkenin her yerinden dinleyiciler gelirdi. Revan Hanlığının yıkılışı sırasında sadece Revan şehrinde 200 öğrencinin medreselerde eğitim aldığı bilinmektedir (*İrevan Hanlığı*, 2010, ss. 122-123). Birçok şehir ve kasaba ilim ve irfan faaliyetlerinde Revan hanlığından pek de geri kalmamıştı. Çünkü büyük şehirler bu dönemlerde ilim merkezi olmaları ve meşhur ilim adamlarına sahip olmalarına göre değer ve nüfus kazanmaktaydı.

XII-XVI. asırları arasında medreselerde toplumdaki şafi, Hanefi ve Şia gibi mezhepsel anlayışlara göre dersler okutulmaktaydı. Nitekim mevcut medreselerin yanında tıp eğitimi veren medreselerin olması medreselerin toplumsal ihtiyaca göre bölümlere ve ihtisaslara ayrıldığı kanatını oluşturmaktadır. Hanlıklar döneminde Sünni medreselerini bitiren din adamlarına toplumda "efendi", Şii medreselerini bitiren din adamlarına da "ahund" ismi ile hitap ediliyordu. Şii nüfusun ihtimam ve saygı gösterdikleri seyitler genelde bu türbelerde bulduklarından şii halk kutsal borç bildikleri humus, zekât, nezir ve sadaka gibi yardımları buralara verirlerdi (Nimet, 1992, ss. 5-6). Ayrıca Sünnî halk arasında türbeler etrafında genellikle şeyhlerin tekke ve zaviyeleri bulunmaktaydı. Burada müritler yetiştirilmekte, dinî dersler verilmekte ve ulema arasında dini konularda ilmi mülahazalar yapılmaktaydı. Nitekim üstlenmiş oldukları toplumsal ve kültürel anlamdaki hizmetlerinden ötürü türbeler halk nezdinde saygı ve hürmetle takdir edilmiş ve oralara faaliyetlerini sürdürmeleri için ciddi boyutlarda yardımlar, konutlar ve mülkler_vakfedilmiştir

3 Tarihçi, Ziya Bünyadov, bu okullara başlama yaşının 10 olduğunu vurgulamıştır. Bkz. Bünyadov ve Yusufov, *Azerbaycan Tarihi.*, s.558-559.

(Nimet, 1992, s. 6). Kısacası medreselerdeki ilmi faaliyetlerin devamı ve buradaki müderris, talebe ve diğer görevlilerin maişet ihtiyaçları vakıf mülklerinden karşılanıyordu.

Sonuç olarak, Azerbaycan'da ilim ve tahsille ilgili kaynakları incelediğimizde İslam coğrafyasında ve dolayısıyla Azerbaycan'da eğitim-öğretimin her kademesindeki ilmi, sanatsal ve kültürel alandaki gelişmelerin paralel bir şekilde seyrettiğini görmekteyiz. İslam ilimlerinde kendini ispatlamış birçok Azerbaycan asıllı alim (Şirvan-i, Berde-i) künyeli şahıslar ilimde nam yapmış Şark medrese ve şehirlerinde ilim dünyasına katkıda bulunmuşlardır. İlmi alandaki gelişmeler medreselerde naklî ilimlerle beraber aklî ilimlerin bir bütün içerisinde tahsil edilmesiyle sonuçlanmıştır. Nihayetinde Azerbaycan'da XII-XVII. yüzyılları arasında yüksek eğitim faaliyetinde bulunan medreselerle birlikte yüksek eğitim veren mektepler de toplumun kültürel ve ilmi kabiliyetlerinin yükseltilebilmesi için eğitim-öğretime dahil olmuşlardır. Eğitim-öğretimin devamı için ruhani sınıfa ve dini kurumlara arsalar vakfedilmiştir. Cami okulları, mektepler ve medreselerde verilen eğitimin kalitesine ve öğretmen kadrosuna göre farklı ilimler okutulmuştur. Ayrıca cami okullarını bitirenlerin eğitimlerini yükseltmek için tanınmış doğu okullarında ilim tahsili için yolculuklar yaptıkları bilinen bir gerçektir. Zikredilen kurum ve kuruluşlarda din/dinî eğitim-öğretimi faaliyetlerinde görev alan müderris ve yöneticilerin hepsi tanınmış medrese ve mekteplerde yetişen hocalardı. Ayrıca devlet kurumlarında çalışan kadı, müftü vb. üst bürokratların mevcut medreselerde yetiştikleri ve devlet kademelerinde görev aldıkları bilinmektedir. Gerçek olan şu ki hem orta tahsilli okullarda hem de yüksek tahsilli medreselerde teftiş ve pedagojik denetim ruhaniler/din adamları tarafındandı.

2. Çarlık Rusya'sı Dönemi ve Sonrasında Eğitim-Öğretim Faaliyetleri

Çar generalleri askeri, idari ve siyasi anlamda kademeli olarak Güney Azerbaycan topraklarını ilhak ettiler. İlk başlarda hanlıklardan kalan yönetim ve idari uygulamalara dokunmama sözlerine pek de uymadılar. (Swie-tochowskis, 1988, s. 22). Yıllardır eğitim faaliyetlerinden sorumlu idareci ve öğretmen sınıfının din/dinî eğitim çıkışlı olması, Çarlığın uygulayacağı ilhak, etnik ve dini değişim gibi çeşitli politik yaptırımlarına karşı engel olarak görülüyordu. Müslüman din adamlarının toplumda nüfuz ve etkililiklerini sarsmak gerekiyordu. Bu sebeple Kafkasya Naibi(1856-1862) Knez Baryatinski Müslüman din adamlarını Çarlığa karşı tehdit olarak gördüğünden toplumda şeriat normlara göre değil, adet hukuk kurallarına üstünlük verilmesi gerektiğini savunmuştur (Arapov, 2004, s. 176)"number-of-pages": "352", "publisher-place": "Moskova", "title": "Sistema Qo-

sudarstvennaya Peqlirobannaya İslama v Rossisyskiy İmperiii (Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.. Nitekim eskiden süre gelen Azerbaycan halkının ve birçok Türk toplumunun manevi kimliği, ilmi başarıları ve özgürlük ruhunun temelleri İslam düşüncesi üzerine inşa edilmekteydi (Minahanım & Talipzade, 2019, s. 62). İşgalden sonra çarlık kendi iktidarını kabullendirmek ve kalıcı olabilmek için idari reformlarla birlikte dil, din ve eğitim alanında yeni girişimlerle yerel kültürü baskı, asimilasyon ve sindirme politikasıyla zayıflatmaya çalışmıştır.

Rus dilinin ve kültürünün yerli ahali arasında yaygınlaşması için Çar yöneticileri işgalin ilk gününden itibaren eğitim-öğretim alanında farklı tarihlerde ve sürekli yeni kararlar alarak Ruslaştırma ve sömürü politikalarının bir parçası olmuştur. Bu nedenle milli özgürlük harekâtlarını en ağır yöntemlerle bastırarak, Azerbaycan dil ve kültürünün gelişmesine engel olmuşlardır (*Azerbaycan Tarihi*, 1964, s. 52). Çoğunluğun Müslüman olması ve eğitimin din merkezli ve öğretici kesimin ruhani sınıftan olması Çar valilerinin istenilen politik çözümlere ulaşmasına engel olmuştur. Nitekim Çarlığın kilise ile ortak çalışarak bölgedeki Rus dili ve kültürünü hâkim kılma çabası, İslam bilincinin zayıflatılması ve bölgedeki hâkim dini inancın Ortodoks bilinci altında birleştirilmesi gibi örgün ve yaygın eğitim çalışmaları planın bir parçası olmuştur.

İkinci İran- Rus savaşından sonra 21 Şubat 1828 Türkmen Çay Antlaşmasıyla Gürcistan, Hazar Denizinin kontrolü, Kuzey Azerbaycan ve Dağıstan, Çar yönetimi altına girmiştir. İlhak edilen memleketlerde Çar idarecilerinin politika yaptırımları toplumların etnik ve dini inanç farklılığına göre değişmekteydi. Kafkasya'daki İslami hassasiyet ve yaşanacak ayaklanmalarla karşılaşmak istemeyen Çar idarecileri ihtiyatlı davranarak yerli halkın ilgisini fazla üzerlerine çekmeden, okullar açarak Müslüman çocukları bu okullara çekmeyi planlamaktaydılar. XIX asrın evvellerinde Rusya'da halk maarif işlerinde yeni ıslahat çalışmaları için 1802 yılında da Halk Maarif Nazırlığı tahsis edilmişti. (Bedelova, 2015, s. 102). Reformlar sonrası Rus kaza ve şehir mekteplerinin ilhak edilen bölgelerde sayıları artmaya başlamıştır.

Nitekim 1816'da ilhak edilen memleketlerdeki generallerin Moskova hükümetine sürekli yazdıkları değerlendirme raporunda; örneğin amiral Mordvinov, Türk-İslam değerlerine bağlı halkı silah gücüyle zapt etmenin zorluğunu söyleyerek, kalıcılığı için Rusçanın ve Rus okulların daha etkin bir silah olduğunu savunmuştur. O bu okullar vasıtasıyla Müslüman halkın yeni zevkler, arzular, alışkanlıklar, düşünceler, gelenekler kazanmasının yani eğitim ve okulların silahtan daha başarılı olacağını bildirmiştir. (Nusretoğlu, 2017, ss. 50-52). Böylece bu okullarda öğrenim gören öğrenciler Rus kültür ve geleneğiyle tanıştırılarak, Rusça bilen ve sadık

yerel memurlar olmakla birlikte Hıristiyanlaşan yeni nesil Rus toplumuna ve yönetimine daha kolay entegre olabileceklerdir.

Çarlık Rusya'sı 24 Ekim 1817'deki manifestoda Halk Maarif bakanlığını ve Din faaliyetlerini tek çatı altında birleştirerek istimlakindeki tüm memleketlerde eğitim-öğretim işlerini bu kurum vasıtasıyla yönetmeye başladılar (Taghiyeva, 2019, ss. 26-27) . Çarlık diğer politik uygulamalarında olduğu gibi maarif konularında da Müslüman toplumlarda planlı bir uygulamayı takip etmediler. Bu durumu Bennigsen şöyle açıklıyor: Takip edilen teoriler liberal iyi niyetten, aşırı sertliğe kadar değişmekteydi (A. Bennigsen, 1988, s. 44; B. Bennigsen, 1994, s. 30). Nitekim Güney Azerbaycan'da Ruslaştırma politikaları çerçevesinde yerli halkın manevi değerlerinden, örf ve adetlerinden uzaklaştırılma planları sert karakter taşımaktaydı (Merdanov, 2011b, s. 1). Örneğin İrevan hanlığına ait olan 1585 cami ve 23 mektep, Zengezur ve Eçmiyazin vilayetine ait 850 cami ve 1394 medrese-mektep ve sayısız diğer medeniyet abideleri dağıtılmıştır. (Abbasov, 2008, s. 82).

Çar hükümeti “Zakafkasya Mekteplerinin Esasname'si” kabul edilmeden bir yıl evvel 1928 Tiflis'te Azerbaycanlı öğrenciler için “emanetler okulunu” açtı. Amaç Azerbaycan halkının İran ve Osmanlı birliklerine katılarak Çar'a karşı savaşmamaları için zengin ve soylu ailelerin çocuklarını gözetim altında tutmaktır (Ağayev & Rzayev, 2004, s. 40). Bu ve benzeri durumlarda çar idarecilerinin keyfi uygulamalarına karşı aşırı tepkiler ve Ruslaştırma politikasında başarısızlıklar olmaması, Çar valileri ve idarecileri uygun ortamın oluşması için karşı tarafla/yerli tebaayla iyi geçinme, görmezden gelme⁴ veya iç işlerine fazla karışıyor görünme (Bennigsen & Quelquejey, 1994, s. 48) gibi siyasi çıkarımlarla dikkat çekmemeye çalışıyorlardı. Ancak bilim adamlarının tavsiyeleri ve uygun ortam kullanma politikası çar idarecilerini uğrunda mücadele ettikleri Rus kültürlü uçiteller (öğrenci) ve kendilerine sadık hizmetkârlar yetiştirme fırsatını verecekti.

Çar iktidarının maarif siyasetinin asıl amacı imparatorluğun ihtiyacının karşılanması yönündeydi. Bu nedenle Azerbaycan'ın işgalinden sonra mevcut eğitim -cami, mahalle ve medreseler- kurumları ve yönetimi din görevlilerinde bırakılmıştır. Çar idarecilerinin ılımlı ve liberal tutumlarının arka planı ise çarın çıkarlarına hizmet edecek uygun ortamın oluşmasıydı/oluşturulmasıydı. Dolayısıyla Çar idarecileri bu kurumların üstündeki denetim mekanizmasını sarsarak, bunların kendiliğinden çöke-

4 Görmezden gelme politikasını iki şekilde değerlendirmek mümkün. İlki, Müslüman halkın dini, sosyal ve kültürel anlamda yaşamlarına/yaşantılarına devam etmelere göz yummak. İkincisi ise Çar idarecilerinin Ruslaştırma ve politik çıkarları için, misyoner faaliyetlerinin devamını sağlamak, Hıristiyan nüfusa kiliseler yapmak, Müslüman halkı yabancı/öteki olarak görme, Dini ayrımcılık ve tanınan imtiyazlar, Müslümanlara dini ve ilmi anlamda basın, yayın ve eğitim alanındaki kısıtlamalar vb. buna örnektir.

ceklerini ve ortadan kalkacaklarını planlıyorlardı. (Somuncuoğlu, 2014, s. 231). Böylece Çar idarecileri Müslüman eğitim kurumlarını doğrudan kapatmayı, maddi ve değişik nedenler göstererek kendi kendilerine çöktükleri algısını kazandırıp, halkın tepkisini çekmemiş olacaklardı. (Erşahin, 1999, ss. 86-87). Dolayısıyla çar idarecilerinin amaçları eğitim reformlarıyla ilk başta mollaları ve efendileri kendi idari işlerinde memur vazifelerine tayin etmek, bir diğeri ise Azerbaycanlı çocukları/gençleri bu okullarda okutarak kendilerine karşı sempati kazandırmaktı. Bilindiği üzere bu dönemlerde din görevlileri –ahud, efendi, molla, ve hocalar- toplumdaki eğitim, hukuk, manevi değerlerin eğitiminden ve birçok sosyal hizmetlerden sorumlu kişilerdi. Bunu önlemenin tek yolu Çar'ın kendi ideolojisini destekleyen Rus okullarının açılmasına hız vermektir.

Azerbaycan'da ilk Rus devlet mektepleri 1829 yılında “Zakafkazyia Mektepleri Esasnamesi” prensipleri doğrultusunda açılmaya başlandı. Yıllardır devam eden geleneksel eğitim uygulamalarına dokunmayan⁵ çar idarecileri kendine has Rus eğitim sisteminin inşasını hızlandırmışlardır. Bu amaçlarla özellikle 1830-1840 yılları arasında Azerbaycan'ın önemli merkezi şehirleri Şuşa (1830), Nuxa (Şeki) (1831), Bakı (1832), Gence (1833), Şamahı (1838) ve Nahçıvanda (1838) kaza mektepleri açıldı (Kaziyev, 2002, s. 28). Kaza mektepleri üç sınıftan oluşuyordu. Birinci sınıf hazırlık sınıfı idi. İki ve üçüncü sınıflarda şeriat, Rus dili grameri, coğrafya, tarih, hesap, hendese, yerli diller, hüsnü hat, resim ve resim hat dersleri okutulurdu (Bedelova, 2015, s. 104). Dünyevi karakter taşıyan ilk Rus-Tatar (Müslüman) okullarını eski usul okullardan ayıran önemli özellik Rusça, Azerice, Coğrafya ve Şeriat derslerinin okutulmasıydı.

Çarlığın Azerbaycan'da kurmayı planladığı maarif/eğitim sisteminde ilk başlarda zengin ailelerin çocuklarının okutulması öngörüldü. Nitekim zengin ve fakir ailelerin çocukları aynı okulda okuyamazdı. Hanlıklar döneminden kalan iptidai (mahalle mektepleri) ve orta mektepler (medreseler) uzun süre vakıf gelirleriyle eğitim faaliyetlerini sürdürdüler. Nitekim bu eğitim kurumlarında 1842 yılında camilerin himayesinde 502 iptidai mektepte 5 binden fazla öğrenci okuyordu. Bu tarihlerde çar idarecileri elde ettikleri gelir/vergileri milli mekteplerin faaliyetine sarf etme niyetinde değillerdi. Çok geçmeden, Çar hükümeti yerli ahaliden Rus dili ve Doğu dilini bilen ve kendilerine sadık ruhani şahısların gerekliliğinin zorunluluğu nedeniyle 1847 yılında Tiflis'te Ali (Şii), 1849 yılında ise Ömer (Sünni) mekteplerini açtı (Ahmedov, 2010, s. 27). Amaçları, on-

5 Çar idarecileri diğer toplumların özel mektepler açmasına izin vererek eğitim için devlet bütçesinden fazla para harcamasının önüne geçmişlerdir. Özel ruhani okullarını gözetim altında tutmuşlardır. Diğer taraftan geleneksel/eski usul ile eğitim kurumlarını (cami, mektep, mahalle mekteplerini, medreseleri) gerçek anlamda normal eğitim kurumları olarak görmediklerinden onları resmileştirmek için yasalastırmaya gerek görmeyerek, sözlü izinle yetinmişlerdir. Aynı zamanda din eğitimi veren okulların açılmasına göz yuman rejim yaşanabilecek ayaklanmaları bastırırken, din görevlilerinin yardımını almayı da hedefliyordu.

ları ilgilendiren bölgelerde daha çok Rus okullarını fazlalaştırarak kendi kültürlerini yaygınlaştırmaktı. Bu nedenle bir zaman açılmasına eğitim faaliyetine devam etmesine izin verilen birçok eğitim kurumu farklı nedenlerle kapanmak zorunda kalmıştır.

Rusça dil eğitimine önem verilen bu okullara Hıristiyan olmayanların müdür olmasına izin verilmezdi (Ehmedov, t.y., s. 65). Çarlık Rus hükümeti Azerbaycan halkını çevresel etkilerden soyutlamak için Kuzey Azerbaycan'da Farsçanın kullanımını sınırlandırarak bu yolla İran'ın bölgedeki nüfuzunu kırmak amacıyla yeni açtığı okullarda Azerbaycan Türkçesinin öğretilmesi hususuna özel önem vermiştir. (Nesibli, 2001, s. 140; Swietochowskis, 1988, s. 45).

Kafkas valisi General Paskeviç tarafından Güney Kafkasya'da kurulacak taşra okullarındaki eğitimin içeriği Rusya'daki mahalli okulların yapısıyla aynı idi. Politik çıkarlar doğrultusunda 1848, 1853, 1860 ve 1867 yılları arasında eğitim sisteminde sürekli yeni yasal değişimlere gidildi (A. Aliyeva, 2019, s. 24). Sürekli artan Rusça eğitim veren okullarla 15 Mayıs 1872'de yürürlüğe giren Eğitim Genelgesiyle Kuzey Azerbaycan'da tüm taşra okulları 6 yıllık eğitim veren paralı okullara çevrildi (*Azerbaycan Tarihi*, 2007c, s. 346). Farklı tarihlerdeki eğitim reformlarının amacı Azerbaycan'da Ruslaştırma ve milli-manevi değerlerden uzaklaştırmaya hız kazandırmaktı. Zira Zakatala'daki Müslüman Okulu üç sınıflı devlet okuluna dönüştürülerek, Ortodoks Hıristiyan esasları, Rus dili, Rus coğrafyası gibi dersler okutulmuştur (Nusretoğlu, 2017, s. 53). Yönetim tarafından desteklenen Kilise özel okulları eğitim faaliyetleriyle bölgeyi Ruslaştırma ve Hristiyanlaştırma çalışmalarıyla ciddi görevler üstlenirdi. Hatta eğitim reformları kararları çerçevesinde Müslüman çocukların ders aldıkları devlet okullarına atanan Rus misyoner öğretmenleri Rus dili ve din derslerine girmektedirler (Nusretoğlu, 2017, s. 69). Böylece her fırsatta Osmanlı, İran ve Arap ülkelerinde eğitim almış ve geleneğe bağlı öğretmenleri devre dışı bırakıp onlara devlet kademlerinde görev vermemekle yerli ruhanilerin sayılarını azaltmayı planlıyorlardı.

Çar kendi çıkarları doğrultusunda örgün ve yaygın eğitimdeki yeni yaptırımlarıyla yerli halkı endişeye, ilgiye ve meraka itmekteydi. Çünkü çar idarecilerinin ruhani kesimle girilen tartışmalarda kendilerini destekleyen genç neslin fikri gücüne ihtiyacı vardı. Yaşanan değişimler usul-i Cedit ve usul-i kadim eğitim taraftarlarını karşı karşıya getirdi. Bu ve benzeri teşebbüsler Müslüman tebaa arasında açılmaları ve sınıfsal farklılıkları doğuruyordu. Sonuç olarak, Müslüman halk doğrudan ve dolaylı olarak asimilasyon endişesiyle bu okullara rağbet etmedi. Hıristiyanlaşacakları korkusuyla halk ilk başlarda bu okulları Ruslaştırma politikası yürüttüğü için tercih etmiyorlardı. (Baykara, 1975, s. 58; Swietochowskis, 1988, ss. 59-60) Yöneticiler bu ve benzer sorunlar yüzünden Rus okullarında

okuyanlara devlet memuriyeti ve birçok iş sahasında geniş imkânlar sağlamak vaadiyle Müslüman çocuklarını okullara çekmeye çalışıyorlardı. Hatta Bakü’de Rusça çıkmakta olan “Kasbı” gazetesi, eski dini usuldeki mektepleri tenkit ediyor ve “bu mektepleri fanatik ve cahil mollaların ağalığı altında” diye yazarak (Baykara, 1975, s. 58), Müslüman eğitimcilerin çalıştığı mekteplerin değerini sarsmaya çalışıyorlardı.

Malum Çar müstemele siyaseti karşısında her zaman büyük nüfuza ve itimada sahip din adamlarıyla karşılaşma ve çatışma sorunları yaşıyordu. Çar idarecileri Eğitim reformlarıyla hem eğitim işlerini kendi üzerine alacak hem de Doğuya yüksek dini eğitim almak için gidecek Müslüman çocuklarını engelleyerek, genç nesli Rus-Hıristiyan istikametine yöneltebileceklerdir. Böylece yüksek dini tahsil alacaklar Rusya’daki dini merkezleri tercih etmiş olacaktı. Bir diğer husus Müslüman ruhaniler içerisinde kendilerine destek verebilecek şahsiyetlerin çıkmasını sağlamaktı (Merdanov, 2011a, s. 42).

Hatta Çar I. Nikola 1840 reformlarıyla yerel seçkinlerle işbirliği yapma adına özellikle bey ve ağa çocuklarını idari mekanizmalarda yükselmeleri ve bu çerçevede “Kafkas Eğitim Burslarından” yararlanmaları için imtiyazlar tanıyarak (Bünyadov, 1994, s. 587) Rus mekteplerini cazibeli kılmaya çalıştı. Devlet okullarında Şeriat derslerinin açılmasının amacı Rus memurlarının ifade ettikleri gibi Müslüman aileleri bu okullara sıındırmak ve oluşan önyargıyı engellemektir. (Nusretoğlu, 2017, s. 54) Rus okulları hem program hem de formca Ruslaştırma siyasetini hayata geçirmek için tasarlanan eğitim müessesleri idiler. Ruslaştırma/Hıristiyanlaştırma politikasına medreseler tehlike arz ettiğinden, geleneksel medrese eğitimi çeşitli siyasi uygulamalarla halk nezdinde itibarsızlaştırılmaya devam edildi.

Az da olsa bu okullara devam eden tüccar ve zengin ailelerin çocukları olmuştur. Müslüman öğrenciler okullarını bitirdikten sonra yüksek tahsil almak için bu sefer Tiflis, Petersburg ve Moskova gibi önemli Rus merkezleri ya da çeşitli Avrupa şehirlerinde eğitimlerine devam ettiler. Böylece Rusça konuşan ve Batılı zihniyetten etkilenen bu gençler daha sonra Azerbaycan’a dönerek mevcut eğitim sisteminin revize edilmesi gerektiğini savunan aydın zümreler sınıfını kurdular. Medrese çıkışlı bu aydın kesimin bazıları Rus ve Batı kültüründen etkilenirken kökten yenilikçiliği desteklemiş, bazıları ise mevcut sistemdeki eksiklerin giderilerek manevi değerlerin korunmasını ve devamını savunmuşlardır.

İlk dönem Medrese ve Rus dilinde eğitim verem okullara vakıf olan Azerbaycan aydınlarının yerel Müslüman gençlerin dini ve dünyevi ilimlere sahip olabilmeleri için kurmaya çalıştıkları özel okullar Çar valileri tarafından engellendi. Aydınların Türk dilinde yazdıkları eserler, gazete

ve dergiler sistem tarafından baskı altında tutuldu. Özellikle S.E. Şirvan'ın 8 Temmuz 1878 Kafkas Müslüman okullarında okutulması için yazdığı “Şeriat” ve “Oku” kitabı yönetim tarafından ertelenerek kitabın Tiflis'teki sansür komitesi tarafından okullarda okutulmasına izin verilmemiştir. (Nusretoğlu, 2017, s. 55,73)⁶ Söz konusu tarihlere Azerbaycan aydınları geleneksel mektep ve medreselerde reformlar yaparak çağdaş sorunlara cevap verebilecek, yerel kültürü gözetecek ve halkı çağdaş bilgilerle donatacak farklı modellerde modern /Usul-i Cedid mektepler açma gayreti içerisinde idiler. Azerbaycan Türkçesi ile eğitimde bulunan ve ilki 1870'de Seyid Ezim Şirvani tarafından açılan Usul-i Cedid⁷ okulunda geleneksel okullardan farklı olarak derslerde, ‘usul-i savti/ fonetik usul yöntemi kullanılmaktaydı. Aydınların dönemin şartlarına da uygun olması adına açtıkları okullarda Rus dilini de müfredata koymalarına karşın Rus mekteplerine rakip olabilir endişesiyle ve yerli halk tarafından çok rağbet görmesi ihtimaliyle Çar idarecileri tarafından bunlara müsaade edilmemiştir. Duruma itiraz eden aydınlar da çeşitli yaptırımlarla engellenmişlerdir Dönemin aydınlarından olan, Seyid Ezim'in çalışmalarına mani olmak için siyasi itimatsızlık ile suçlanarak öğretmenlikten men edildi (Ehedov, 1991, s. 61). Nitekim Abbaskulu ağa Bakıhanov, Mirze Feteli Ahundzade, Mirze Kazım bey, Mirze Şefi Vazeh, Hasan bey Zerdabi ve ilk aydınlar zümresi milli ve manevi değerlerin korunması için çözümlenici olarak düşündükleri eğitim çalışmalarında engellemeler nedeniyle başarı sağlayamadılar. Nitekim sosyal-kültürel yaşamda da cedit çalışmalarlarıyla istenilen hedefe ulaşamadılar. Çünkü aydınların açtıkları milli ve ana dil talimli tüm mektepler yakın takibe alınarak engellenmeye çalışıldı. Çok geçmeden de farklı nedenler sebebiyle kapatıldı.

Sonuç olarak, Çar yöneticileri ilhak ettiği topraklarda valilerinden gelen raporlara göre politik kararlarını belirliyordu. Özellikle Güney Kafkasya'da kolonileşme, Ruslaştırma ve Hıristiyanlaştırma çalışmalarına Kutsayev ve Paskeviçle tarafından hazırlanan “Güney Kafkasya'nın Yönetim Biçimi Üzerine Öneriler” raporunda, bölgede yaşayan insanları Rusça konuşup, Rusça düşünüp ve Rusça hissetmeleri için, savaş yoluyla olmayacağını bu nedenle Rus dilinin hakim kılınması için Rus dili okullarının açılmasını önermişlerdir. Böylece Rus dili ve kültürünün gençlere öğretilmesi politik çıkarlarıyla birlikte ayrıca gençlerin İslami bilgi ve kültürel değerlerden uzaklaşarak yabancılaşmasını sağlamaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de eğitim-öğretim uygulamalarında misyoner din öğretmenleriyle ortak çalışmışlardır. Uzun süre ruhani sınıf tarafından

6 Telman, a.g.e., s.55. 73

7 Ders programında Ezber usulüne karşı çıkılmasına rağmen Kur'an Kerim Okuma ve Dini Bilgiler, Tarih, Coğrafya, Modern diller, Türkçe, Matematik ve Tabiat Bilgisi dersleri okutulmuş. Bkz. Hüseyin Baykara, Azerbaycan'ın İstiklal Mücadelesi Tarihi, İstanbul: Gençlik Basımevi, 1975, s. 58.

devam ede gelen gelenekçi eğitim kurumlarını devre dışı bırakmak pek de kolay değildi. Yöneticiler geleneksel Ruhani eğitim mensuplarıyla çatışma ve onların eleştirilerinden değişik eylemler içerisine girerek yerel soylu ve zenginlerin çocuklarını kendilerine çekerek ideolojilerini destekleyecek taraftar toplamaya çalışıyorlardı. Gerçekte çar idarecileri Müslüman gençlerin bilgilenmesini istememekle birlikte kendilerine hizmet edecek yerel memurlara da ihtiyaçları vardı.

Çar idarecileri Müslüman gençlerin Rus yönetimine, toplumuna, yaşam tarzına ve düşüncelerine entegre olabilmeleri için Güney Azerbaycan'da 1829'dan itibaren kaza, mahalle, taşra okulları merkezde açıldı. Daha sonra bu okullardan mezun olan öğrencilerin bir kısmı tahsillerini devam ettirmek için Petersburg, Moskova ve Avrupa ülkelerine gittiler. Artık genç nesil Doğu değil Batı medeniyet ve kültürü etkisinde kalacaktı. Böylece Rus dili bilen ve Batıdaki özgürlükçü ve ulusçu fikirden etkilenen gençler Azerbaycan modern aydın zümresinin temsilcisi oldular. Çarlık sürekli kendi çıkarları doğrultusunda gelişen ve değişen durumlara yönelik 1848, 1853, 1860,1867 ve 1879 yeni eğitim fermanlarıyla eksperment mahiyetli projeleri doğrultusunda Azerbaycan'da Rus dilli veya karma devlet okulları, vilayet okulları, ilkokul, iptidai sınıf okulları ve kız okulları açmaya devam etti. Eğitim-öğretimde en çok yaşanan öğretmen eksikliğinin giderilmesi için de Qori Muallimler Seminariyası gibi yüksek eğitim okulları açıldılar. Açılan okulların amacı valilerin sundukları raporlardan anlaşılacağı üzere Rus mekteplerinin ve eğitimdeki reformların Müslüman gençlerin çağdaş bilgiler edinmesine hizmet etmek olmadığı, tam aksine onların yönetime bağlı ve cahil insanlar olmasını sağlamaktı. Dolayısıyla bu eğitim süreçte gençler yerel kültürlerinden daha çok yabancı kültürlerle tanıştırılarak kendi dini ve manevi değerlerinden soyutlanmaya çalışıldı.

Sosyal, siyasi, hukuk ve eğitim alanlarını elinde ve denetiminde tutan din adamlarının Çarlık Rusya'sı için çözülmesi gereken en önemli mesele olduğunu belirtmiştik. Bu nedenle işgalin ilk günlerinden itibaren Kafkasya genel valilerinin temel amacı din adamlarının hanlıklar döneminde sahip oldukları imtiyazları ellerinden alarak devletin maaşlı memurları olmalarını sağlamaktır. Bu nedenle 5 Nisan 1872 tarihlerinde "Transkafkasya Şeyhülislamlığı ve Müftülüğü" dini idareler kanun tasarisını II. Aleksandr onaylayarak, merkezi Tiflis'de olan Güney Kafkasya Sünni ve Şii müftülüğünü kurdu. (Hüseynli, 1996, s. 23; Arapov, 2004, ss. 127-132)"number-of-pages":352", "publisher-place": "Moskova", "title": "Sistema Qosudarstvennaya Peqlirobannaya İslama v Rossisyskiy İmperiii (Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.. Böylece İç İşlerine bağlı olan mektep ve medreselerde öğretmen olan din görevlileri atama

şartları yeni kanunla belirlenerek onlara sınav şartı getirilmiştir(*Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii s 1649 goda, T. XLVII, D.50680, 1872, ss. 379-380*).

İnzibati idarenin Rus mektep açma teşebbüslerinin tarihi verilerini incelediğimizde yetersiz ve başarısız olduğunu görürüz. Çar'ın Azerbaycan'da yerli/geleneksel eğitim kurumlarının açılmasına engeller çıkarıp izin vermemesine, ilk günden Azerbaycan'ın çeşitli vilayetlerinde Rus mektebi ve kilise mektepleri açmasına rağmen (Nusretoğlu, 2017, s. 200). XIX yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan mektep ve medreseleri sayıları daha fazlaydı. Nitekim kadınların bölgelerdeki Sünni Müslüman okulları hakkında ruhani idareye sunduğu raporlarda 1881'de Güney Kafkasya'da (İrevan vilayeti hariç) 1100 mektep, 828 muallim, 9709 öğrenci, 1886'da yalnız Bakü ve Elizavetpol vilayetlerinde 484 mektep, 482 muallim, 5040 öğrenci, 1891'de ise Tüm Kafkasya'da 1865 mektep, 1894 muallim, 23247 öğrenci (19868 erkek, 3379'u kız) bulunması (Taghiyeva, 2019, ss. 68-69) çarın eğitim hususundaki başarısızlığının göstergesidir. Özellikle Çarlık bazı Müslüman toplumlarında Cedit faaliyetlerini görmezden gelirken Azerbaycan'da cedit faaliyetleri destekledi. Eğitimdeki yenilikten hoşnut olmayan kadimciler/gelenekselciler usul-i cedidin çalışmalarına sert tepkiler göstererek aralarında ciddi tartışmaların yaşanmasına neden oldu. Tartışmalarda kadimci zihniyet, ceditcilerin geleneksel Müslüman okullarında planladıkları değişimlere çok da sıcak bakmıyolardı. En önemlisi Müslüman kızların okullarda eğitim almalarına kızarak, reformlarla Müslümanların dinlerinden çıkacakları suçlamalarıyla ceditcileri itham ediyorlardı (Bayramov, 2015, s. 202). Suçlamalar ve ithamlar uzun süre devam eden kanlı durumlarla neticeleniyordu.⁸ Nihayetinde 1905'de eğitim reform tartışmalarına katılan birçok üst din görevlisi dini bilgilerde yeni eğitim ıslahatının olması gerektiğini ve Müslümanların ancak terakkiye bu şekilde varabileceğini savundular.

Rus mektepleri ve yüksekokullarından mezun olan ikinci kuşak Azerbaycan aydınları 19. yüzyıldan itibaren İsmail Bey Gaspıralı tarafında başlatılmış Ceditcilik hareketinde aktif görev aldılar. Amaçları çarın sindirme, baskıcı ve entegrasyon çalışmalarına karşı ulusu bilinçlendirme, milli kalkınma ve bu ideayı geniş halk kesimlerine ulaştırma namına ulusal dili ve ulusal basını canlandırarak ciddi gayret içerisinde olmaları. Maarifçi aydınların basın, yayın yolu ve maarifçilik harekâtıyla fikri sahadaki değişme

⁸ Hacı Zeynalabidin Tağıyev, Müslüman kızların muasır mekteplerde okuması için bir mektep açma isteği amacına uzun uğraşılardan sonra II Nikolay'dan kız mektebi yapma iznini alabiliyor. Mektebin kurulma haberi birçok Müslüman tarafından itirazlarla ve eleştirilerle karşılandı. Kızlarını yeni okula gönderenleri tehdit ederek öldürmeye kadar girişimlerde bulundular. Bkz. Manaf Süleymanov, *Azerbaycan Milyonları: Hacı Zeynalabidin Tağıyev*, Gençlik, Bakü 1996, s.12-16

hız kazandı. 1875’de Azerbaycan Türkçesiyle yayınlanan⁹ İkinci gazetesi çar idaresinin kültürel, dini ve toplumsal yaptırımlarını derç ederek Azerbaycan ulusunun sesi ve haykırışı olmaya çalıştı. Daha sonra yönetim aleyhine yayın yapan dergi ve basınların hepsi kapatılacaktı.

İlk başlarda Gaspıralı’nın daha çok kültürel anlamdaki “*dilde*” fikirde, işte” birlik sloganı ile Türkü dilli halkları cedit çalışmalarlarıyla bir araya toplama düşüncesi 19.yüzyılda çar Rusya’sı Müslümanları aydın ve din adamları arasında ciddi yandaşlar buldu. Bu tarihlerde İslami medreseler “Beyaz Çar” ve kâfirlerin boyunduruğundan kurtulmak isteyen yetenekli, coşkulu ve gönüllü gençlerin toplanma yeri oldu (Monteil, 1992, s. 29). Zamanla bu gençlerin baskılara karşı küçük teşkilatlanmaları dikkat çekmekteydi. Nitekim Azerbaycan’da üst yönetim din adamlarından olan Şeyhülislam Abdüsselam Ahunzade ve molla Ruhullah cedit harekâtını destekleyerek bu tarz okulların Azerbaycan’da açılmasına öncülük ettiler. Gelişen süreçte Müslüman toplumun çar Rusya’sına karşı savundukları milli kültür, milli düşünce ve manevi değerleri koruma mücadelesi Batılılaşma etkisiyle “Ümmet” düşüncesinden “Millet” düşüncesine dönüştü. (Swietochowskis, 1988, s. 51) Kimi aydınlar yazılarında kadimci (geleceksel) eğitimi eleştirmiş ve Müslümanların terakkisi için Batının bilimsel yöntemlerinin edinilmesinde bir beis görmüyorlardı. Bu dönemdeki aydınlar batıdaki birçok alandaki modernleşme sürecinden etkilenerek Müslümanların terakkisi için Batıdaki gelişmelerin takip edilmesi gerektiğini önermişlerdir.

Ceditçilik Hareketi ortaya çıktığı ve yayıldığı coğrafyaya göre ana düşüncede aynı olsa da nüans farkları göstermiştir (Vurgun, 2014, s. 22). Çar idarecileri Ceditçilere karşı yaklaşımlarında ülkelere ve ülkelerin strateji-jeopolitik durumlarına göre ya bezer ya da farklı politikalar uygulamışlardır. Nitekim Türkistan’da cedit çalışmalarında görmezden gelme politikası izlenirken Azerbaycan’da desteklenmiştir. Gerçekte çarın kültür politikası Orta Asya’daki Türk boyları arasında müşterek dil ve kültüre dayanan birlik fikrinin ve milli şuurun oluşmasını öngörmediği ve istemediği için, bu durumu ortaya çıkaracak eğitim faaliyetleri mümkün mertebe engellenmeye ve farklı bir yöne kanalize edilmeye çalışılmıştır (Akyol, 1980, s. 40). Çar idarecileri her ne kadar eğitim reformlarını destekler gibi görünmüş olsalar bile, gerçekte Müslüman gençlerin bilgisiz/ilimsiz kalmaları için değişik planlar peşinde olmuşlardır.

Bu kapsamda Azerbaycan’da çeşitli uygulamalarla karşılaşılıyor. İlk olarak tam tersi bir politika izlenerek bölge Müslümanlarına hitaben

9 Bazı Müslüman aydınlar milli edebi dillerin eski “ümme” anlayışını ve geleceğe zarar verecek endişesiyle ortak genel milli bir edebiyat dili olabilecek Pantürk (Türk birliği) fikrini ortaya attılar. Bkz. Alexandre Bennigsen, Lemercier C. Quelquejey, *Step 'de Ezan Sesileri*, İrfan Yayınları, İstanbul 1994, s.74

kullanılan Azerbaycanlı Müslüman, Türk, Tatar ¹⁰ isimleri yerine -Azerbaycan, Azerbaycanlı- terimlerinin kamuoyunda ve basınında kullanımı yaygınlaşmış. Bu isimlendirme aslında vatandaşlık hakkının kazanılması için olmayıp (*Azerbaycan Tarihi*, 2007c, s. 206), tam aksine diğer Müslüman Türk toplumları arasındaki birliği zedeleyebilecek olan “milliyetçilik” düşüncesini yaygınlaştırılması içindir. İkinci olarak yönetim biraz daha ılımlı bir tutum takınarak Ceditçilere ve benzer gruplara birtakım ayrıcalıklar tanımış ve bu şekilde kendine bağladığı yerli aristokrat kesimin ve tacir sınıfının çocuklarının Cedit okullarında ve Rus mekteplerinde okumalarını teşvik etmiştir (Ayan, t.y., s. 68).

Gençlerin Rus ve Batı edebiyatıyla tanışmasını sağlayarak yeni aydın bir burjuva sınıfının oluşmasını sağladılar(Kalkan, 2000, s. 286). Avrupa düşünce hayatının taşıyıcısı olan bu aydınlar zamanla Azerbaycan toplumunun değişiminin temelini oluşturdular (Swietochowskis, 1988, s. 42). Özellikle XIX yüzyılın ikinci yarısında Azerbaycan aydınlarının birçoğu Gürcistan’daki Gori şehrindeki “Gori Seminaryasında”(Öğretmen Okulu) Azerbaycan Müslümanları için açılmış okullarda ya da Şamahı ve Şuşa’da açılmış Realnı Şkola denilen liselerinde yetişmişlerdir. Özellikle bu tarihlerde dünyevi mekteplerin maarif problemi Avrupalılaşmak/Batılılaşmak ideası içerisindeydi(Merdanov, 2011a, s. 48). Böylece Batı medeniyetini daha yakından tanıma fırsatını bulmalarını ve bu sayede de kültürel olarak asimile olmalarını sağlamaya çalışmışlardır (Ergün & Çiftçi, 2016, s. 6).

1900 başlarında Rusya genelinde yaşanan ekonomik kriz siyasi otoritenin gücünü ve güvenini sarstı. Dönemin aktüel problemlerinden biri bayanların maariflenme sorunuydu. Aslında kız okulu açma fikri 1896’da Hasan Bey Zerdabi ve eşi Hanife Hanımına ret cevabı 7 Ekim 1901’de Bakü Rus-Müslüman Kız okulunun¹¹ açılmasıyla gerçekleşmiş oldu (hocam cümleye tekrar baksanız iyi olur gibi)(Süleymanov, 1996, s. 14). Ça-

10 Bu dönemde Müslüman Azerbaycan halkına Çar idarecileri tarafından Tatar ismi ile hitap edilirdi. Bkz. Ebülfez Süleymanlı, Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri, Ötügen, İstanbul 2006, s.50

11 Bu süreçte Azerbaycan’da hem aydınlar hem de din adamları tarafından yapılmış olan birçok ilmi ve hayır işleri maddi yönden dönemin milyoncusu olan Hacı Zeynalabidin tarafından desteklenmiştir. Ayrıca bu dönem Müslüman Kız okulunun açılması dönemin din adamları tarafından eleştirilmiş, hoş karşılanmamakla birlikte buraya gönderilen öğrenci aileleri kınanmıştır. Zeynalabidin sorunu kökten çözmek için bir taraftan dönemin müctehitlerinden –Mekke, Medine, Horasan, Kahire, İstanbul, Tahran” kızların muasır mekteplerde okuyabilirliği için imzalı kağıt almaya çalışırken bir taraftan da camilerde kızların okuması gerektiği üzerine toplantılar düzenleyerek Müslümanları ikna etmeye çalışıyordu. O bir toplantıda Müslümanlara şöyle seslenmişti: İngilistana, Alamanaya ya ve Frangistana gidip okuyan gençlerimiz, hepsi oralardan kollarında bir bayan geçirip getiriyor. Çünkü kızlarımızla anlaşamıyorlar, geçine biliyorlar, ecnebi avratlardan doğan çocuklar mürtet oluyor ve tüm var devletimize sonrada varis oluyorlar. Böyle devam ederse ata-baba ocaklarımız Kur’ansız, namazsız ve şeriatsız kalacak. Kız okulunu topluma kabullendirmek o kadar da kolay olmamasına rağmen Hacı gayretleri sayesinde 7 Eylül 1901 derslere başlayan okul o zamanlar toplum tarafından ciddi rağbet görmüş. Bkz. Manaf Süleymanov, Azerbaycan Milyoncuları: Hacı Zeynalabidin Tağıyev, Gençlik Neşriyat, Bakü 1996, s.12-17

rın iç ve dış politikadaki yaşanan kargaşa Azerbaycan aydınlarının başlattıkları milli uyanış düşüncelerinin önünü açtı. Nitekim Çarın 1904'te Rus-Japon savaşını kaybetmesi ve akabinde 1905'te İhtilalin yaşanmış olmasıyla yıllardır kendi haklarını savunmaya çalışan Rusya Müslümanları ve Azerbaycan Müslümanlarına 17 Ekim 1905'de çar II. Nikola beyannamesiyle sosyal, kültürel, eğitim, dini haklar, siyasi ve anadilde yayın yapma fırsatlarına izin verildi (Baykara, 1975, ss. 113-115). Bu dönemde yayınlanan gazete ve dergilerin amacı halkı ileriye götürerek, dönemin şartlarına göre ilim ve bilgi anlamında gelişmesini sağlayıp, haksızlıklara karşı milli şuurun uyanmasını sağlamaktı. Monarşi rejiminin zayıflığını fırsat bilen Bakü'deki İslam okul öğrencileri isyan bayrakları açtılar. Rejim isyan ve ayaklanmaları önlemek ve Müslüman toplumu sakinleştirmek için 15 Ağustos 1905 'te "Dini hoşgörü beyannamesiyle" Rusya'da kurulacak Duma'ya¹² ilk kez Azerbaycan aydınlarından oluşan 35 delegeye¹³ temsil hakkı tanındı. Ancak Dumalarda Müslüman aydınların reform isteklerinin görmezden gelinmesi ve Rus liberallerin sert tutumu umutsuzlukla sonuçlandı. Hatta bu süreçte Çar idarecilerinin "İslam için geri kalmışlık, çağı geçmiş vb. şekilde tanımlamalara karşı aydınlar yayınladıkları dergilerde ve kongre konuşmalarında milli-dini kimliğin yeniden teşekkülü için gayret ettiler. Kongrenin açılışında konuşan Ali Merdan Bey Topçubaşov kongrenin hedefi "aşlı, nesli, dini bir olan Türk evlatlarını kucaklamaktır" ifadeleriyle bunu yansıtmıştır (Süleymanlı, 2006, s. 91). Siyasi boşluktan yararlanan aydınların Türkiye'ye öğrenci göndermeleri, din alanında yardım talep etmeleri, matbaa getirip Türk dilinde basın yapmaları ve kurulan yeni okullar için Türkiye'den öğretmen istemeleri Çar idarecilerini endişelendirmiştir (Babaşlı, 2007, s. 220). Bu nedenle 1907'de yeniden Rus olmayan milletlerin hürriyetini kısıtlama önlemleri milli uyanışı engellemiştir. Hatta Azerice bilen öğretmenlerin eğitilmesi için hükümetin izni ile kurulan "İslam" öğretmenlik okulu (seminariya), gereken malzemelerin ve okulun kütüphanesine gereken kitapların alınması için vakıf bütçesinden 2000 ruble para tahsis edilmesine rağmen, 1909'da vâkıfın okula maddi hibe desteği Bakü şehir meclisinin olumsuz yanıtıyla okulun kapanmasına temel etken olmuştur (A. Aliyeva, 2019, s. 28).

Nihayetinde Meşrutiyetle birlikte geniş imtiyazlardan kaynaklanan denetim zafiyetlerinin giderilmesi için uygulanan politik çözümler¹⁴ 1917

12 Çarlık Rusyası'nda 1905-1917 yılları arasında etkin olan yasama meclisine Duma adı verilir.
13 İlk Duma toplantısına iştirak eden delege sayısı 35 iken bu sayı daha sonraki Dumalarda önce 10 sonra ise 5'e kadar düşürüldü. Bkz. Bennigsen, *Step 'de Ezan*, s.82, İhsan Ilgar, Rusya'da Birinci Müslüman Kongresi, Kültür Bakanlığı Yayınları, Ankara 1990, s.3-4,30

14 XX yüzyılın başlarında Çarlık yönetimine karşı ayaklanmalar ve isyanlar artmaya başladı. İtiraz mitinglerinin petrol şehir Bakü'ye sıçraması ve petrol işçilerinin olaylarda iştiraki ayaklanmasını daha da ateşlendirdi. Petrol sanayisi sayesinde medeniyetler ve kültürler arası bir şehir olan Bakü'deki isyanlar çar yöneticileri tarafından bastırılarak işçiler hapis edildi. Düzenin sağlanması için ceza yönteminin tercih edilmesi taraftarları yeniden kıskırttı. Bu sefer Çar idarecileri isyancılara karşı Ermeni Taşnaksütyun Partisi'ni destekleyerek olayları farklı

yılına kadar devamlı kargaşalara, ayaklanmalara ve durulmayan olaylara neden olmuştur. Kontrol altına alınamayan iç isyan ve ayaklanmalar uzun süre iktidarda olan Romanovlar hanedanlığının sonu olmuştur.

Sonuç olarak, Rus idareciler Ruslaştırma politikası doğrultusunda istimplakindeki Türk Müslüman toplumlarını kimi zaman ılımlı çıkışlarla kimi zaman geri kalmışlıkları İslam dini ile ilişkilendirerek ve eğitim reformlarıyla toplumları Ruslaştırarak değiştirmeye çalıştılar. Gönderilen raporlar ve akademik fikirlerle bunun ancak Milli (Rus) dilli bir eğitim ile olabileceğini savundular ve uygulamaya karar verdiler. Açılan ilk Rus mektepler Müslüman halkın tepkisiyle karşılanmasına rağmen zengin, tüccar ve soylu ailelerin çocuklarını eğitim imtiyazlarından faydalanma ve burada okuyanları iş temini adıyla okullara çekmeye çalıştılar.

Bu süreçte medrese ve Rus mekteplerinde okuyan ilk aydın kesimin eğitimde milli ve İslami gelişim eksenli kalkınma çabaları zamanla çar idarecilerinin jeopolitik uygulamalarıyla “milliyetçilik” mecralarına çekilecektir. Nitekim ceditçilik çalışmalarından uzaklaştırarak, Batı ve Rus kültürünü destekleyen aydınların yetişmesi/yetiştirilmesi planlanmış ve nihayetinde Rus dili ve edebiyatını bilen, Batı ile temasa geçmiş, yeni bir dünya görüşüne sahip aydın bir tabakanın oluşması sağlanmıştır.

XIX asırda Azerbaycan’ın maarif sahasında ciddi değişiklikler yaşandı. Tarihsel süreçte Rus mekteplerinin Azerbaycan’daki kuruluş ve oraya geliş süreci izlendiğinde ilk, orta ve yükseköğretim üçlü saç ayaklı kademelerle (kaza iptidai mektepleri, mahalle mektepleri, şehir mektepleri, Müslüman mektepleri, Ömer ve Ali mektepleri, gimnaziya ve realni mektepleri) Rus mektepleri kendi kimliğini ve dini akidesini kabullendirmeye çalışmıştır. Nitekim yenilikçi (cedit) eğitim hareketi sürekli yönetim tarafından gözetlenerek takip edilmiş, mecrasından saptırılarak veya müdahale edilerek milli-dini benliği muhafaza eden bir yapıdan uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Nihayetinde 1828—1918 yılları arasında çar iktidarının Azerbaycan’da milli medeniyeti Rus medeniyeti ile değiştirme çaba-

bir yöne çekmeye çalıştılar. İlk Bakü’de gerçekleşen Azerbaycan/Müslüman ve Ermeniler arasındaki saldırıların çok geçmeden Güney Kafkasya’nın birçok şehir ve kasabalarından Ermeni çetelerinin masum Müslüman Türk halkına karşı saldırıları Müslüman halkı endişelendirdi. 1905 yılın şubatında şiddetlenen ve 1906 yılına kadar devam eden Ermeni-Müslüman savaşları Azerbaycan aydınları tarafından yayınlanan yazılarda Çarizm ve Ermeni taşnaklarını eleştirilmiştir. 20 Şubat 1906 Kafkasya valisi İllarion Vorontsov-Daşkov’un, Tiflis’te bir barış kongresi düzenleyerek yaşanan olaylardan ötürü iki tarafı barıştırma çabaları Ermeni tarafının inancısı sebebiyle sonuca ulaşamadı. Özellikle kongredeki tüm oturumlarda grubun sözcüsü olan Ahmet Bey Ağaoğlu, ermeni terör ve mezalimine karşı çarın suskun ve seyirci kaldığını vali yardımcısı General Melam’a söyledi. Taşnak çetelerinin Şuşa, Nahçıvan, Erivan ve Karabağ’da saldırılarına devam etmesi üzere Ahmet Ağaoğlu Şuşa’ya gelerek bazı aydınlarla görüşmeler ve toplantılar yaptı ve Müslüman halkı ermeni çetelerinden korumak için milli “Dİfai” partisini kurdu. Bkz. Ali Asker, “Ahmet Ağaoğlu’nun Hayatı ve Düşünceleri,” *Türkiye ile Türk Dünyası Arasında Bir Köprü*, Bengü Yayınları, 2018, s.138

ları ananevi İslam eğitim sistemini kaldırıp yerine Rus mekteplerini inşa etme çalışmalarıyla yerel kültürde güçlü deformasyona neden olmuştur.

Sonuç

Çar yöneticileri Güney Azerbaycan'ı kademe kademe istimlakine katarken din adamları rehberliği altında gerçekleşen halk isyanları karşısında politika değiştirmek zorunda kaldılar. Nitekim Çar'a sunulan raporlarda buraların zapt edilmesinin savaşa olamayacağını itiraf ederek, ancak eğitim ile değişe/değiştirebileceklerini önermekteydiler. Özetle yerli tebaayı kültürel asimilasyon ve dini kolonizasyonun yani Ruslaştırma/Hıristiyanlaştırmanın bu şekilde daha kolay olacağı kanaatindeydiler. İstenilen ideolojinin gerçekleşebilmesi için, asırlardır süre gelen geleneksel eğitimi ve öğretimi yetki dışı bırakmaları kaçınılmazdı. Çünkü din adamları, Azerbaycan'da hem hanlık hem de Çarlık döneminde cemiyette birçok alanda söz ve itibar sahibi olduğu gibi, eğitim-öğretimde de sözü dinlenen ve saygın zümreler idiler.

Aldığı kararlarla idari yapıyı değiştirmeye muktedir olan hâkim işgalci güç -din adamlarına- yönelik izledikleri çok yönlü değişken, iskân ve asimile edici politik uygulamalarla -gâh geri adım atma gâh görmezden gelme gâh zengin ailelerin çocuklarını teşviklerle gâh ta tehditlerle eğitim-öğretim konularında ciddi değişikliğe gitmiştir. Bu uygulamalarda en önemli husus, yerli tebaanın ve din adamlarının gazaplarını üzerlerine çekmeden bu işi yapabilmektir. Böylece politik alanlarda olduğu gibi eğitim-öğretim hususlarında da din adamlarının güçlerinden faydalanma ve ayrıca eğitimdeki reformlarla din adamlarının yetkilerini -hizmet alanlarını- kısıtlama yöntemlerini seçtiler. Bu sırada eğitim-öğretim konularındaki karar ve reformlar, yani asimilasyon çalışmaları kademe-kademe gerçekleştirildi. Eleştiri ve karşı tepkiler değerlendirilerek her seferinde daha üst uygulamalarla güncellenmekteydi. Nihayet 1829 yılında "Zakafkazy Mektepleri Esnamesi" fermanıyla Güney Kafkasya'da yeni tip okullar açılmaya başladı. Çar yöneticilerinin eğitim alanında uyguladıkları politikaların çeşitliliğini şu şekilde sıralayabiliriz:

- Çar idarecileri Hıristiyanlaştırma/Ruslaştırma ideolojilerini yaygınlaştırmak için ilk başta İslam dininin toplumdaki yaygınlığını sınırlandırma amacıyla Müslüman din adamları tarafından yönetilen İslam müesseselerini, İslam eğitim-öğretim kurumlarını kapatma yerine kısıtlama politikasını tercih etmiştir. Daha sonra kademeli olarak din adamlarını kendi taraflarına çekme politikası ile onları kendi çıkarları doğrultusunda çalıştırma çabasında olmuşlardır.

- 1829 yılında *Zakafkazy Mektepleri Esnamesi* prensipleri doğrultusunda ilerleyen tarihlerde Azerbaycan'ın birçok büyük şehrinde yeni

model (Rus-Tatar) okullar açılmaya başlandı. Müslüman din adamları ve bilgeleri potansiyel suçlu görüldüklerinden ötürü kurulan tüm yeni okullarda Hıristiyan olmayanların okul müdürü olmaları kanunen yasaklanmıştı. Bu da Müslümanları kültürel değerlerinden uzaklaştırmıştır.

- Eğitimdeki reform çalışmaları kademeli olarak ilk, orta ve yüksek üç basamaklı yeni eğitim çalışmalarısıyla Müslüman gençleri asimilasyonla mevcut kültürden uzaklaştırmaya çalıştılar. Kurulan okullar vasıtasıyla Azerbaycan gençlerini (zengin ailelerin çocukları) bir zamanlar tahsillerini yükseltmek için doğuya olan yolculuklarını engelleyerek onların Batıya yönelmelerini sağladılar.

- Çarlık Rusya'sının tüm eğitim reformlarındaki temel hedefleri Hıristiyanlaştırma politikasıdır; bu nedenle müfredata konulan şeriat derslerinin amacı Müslüman gençleri bu okullara çekerek Rus geleneği ve kültürünü tanımaları/tanışmalarını sağlamaktır. Bu bağlamda kamusal, eğitsel ve idari birçok alanda yeni memurlara ihtiyaçları sebebiyle Müslüman çocukların okumaları için Ali ve Ömer okullarını gösterebiliriz.

- Her fırsatta geleneksel eğitim kurumları baskıcı ve sindirici politikalarla yıpratmaya çalışıldı. Medrese ve Rus diline vakıf olan ilk dönem Azerbaycan aydınların bu ithamlar karşısında hem milli manevi değerleri içeren hem de çağdaş şartları ihtiva edecek mektepler açılması önerilerine ve bu mekteplerde okutulacak eserler yazmaya çalışmalarına, yönetim tarafından değişik bahaneler gösterilerek müsaade edilmemiştir. Yazılan projeler bekletilmiş, duruma itiraz edenler ve karşı çıkanlar cezai yaptırımlarla durdurulmuştur.

- İlhakın ilk senelerinden itibaren Çar'ın geleneksel eğitime karşı yaptırımlarının amacı, aslında Rus yanlısı veya Rus kültürünü benimseyen ve onlara hizmet edecek şahısların/shahsiyetlerin yetiştirilmesidir. Netice itibarıyla Çar yandaşları eğitimdeki reformlarla istenilen hedefe ulaşmış olsalar bile, bu dönemde halkının bilgilenmesi ve toplumun dönemin bilimsel gelişmelerine ayak uydurabilmesi, ayrıca halktaki eğitim-öğretim tenezzülünü aradan kaldırmak ve yeni pedagojik fikirlerin yaygınlaşması için birçok - A.A. Ahundov, Y.Z. Talıbzade Ağa Mesih Şirvani, Baba Şirvani, Molla Veli Vidadi, Molla Penah Vaqif - gibi bilim ve ilim insanları da yetişmiştir. Ki bu bilim adamları ulusun bilinçlenmesi için hem geleneksel eğitim hem de modern eğitimin sentezinden oluşan çağdaş fikirlerin yaygınlaşması için ciddi cabalar harcamışlardır.

- Asırlardır bir kültür haline gelerek hanlıklar döneminde din adamlarına tahsis edilmesi; din adamlarının geçimlerini sağlanması, din/dini işler ve dini eğitim-öğretim (medreselere, camilere) ilmi çalışmalar hepsi vakıf gelirleriyle karşılanıyordu. Özetle, eğitim-öğretim çalışmaları vakıf gelirleriyle devam ediyor ve ayakta kalabiliyordu. Çar yöneticileri

mahalle mektepleri ve medreseleri açıktan kapatmamıştır. Bunun yerine toprak fermanlarıyla (Mürsel, 2021, s. 15) bu kurumları destekleyen vakıf arazileri din adamların denetiminden alınarak Rusya’da getirilen Rus göçmenlerine verildi.

- Dönemim ruhani idarecilerinden olan Yusuf Ziya Talıbzade’ye göre Çar tarafından açılan okullardaki eğitim-öğretiminin amacı “ *Müslümanları bir noktada birleştiren Kur’an-ı Kerim’dir. Eğer Müslümanlar gelecekte Kur’an’ın ayetlerini ve tavsiyelerini düşünür ise başımıza bela olurlar Müslümanları cahil bırakmanın yolu onları eğitimsiz bırakarak, bilgisiz mollaların eline teslim etmektir Böyle mollalar bizim manevi dostlarımızdır*” (Ferhadov, 2014, s. 274) sözleri Rus okullarının eğitim amacını açıklar mahiyettedir. Özellikle dönemi anlatan birçok yazarın eserinde bu gibi örneklerle karşılaşmamız mümkündür.

Tespit edilen sonuçlara göre, Çar idaresi Azerbaycan’da iktidara geçer geçmez dini ve demografik yapıda değişiklikte başarı sağlamak için Rus eğitim zihniyetini buralarda yaygınlaştırmayı planladı. Cemiyette eğitim-öğretim ve birçok toplumsal görevlerden sorumlu olan din adamlarını savaşın ilk günlerinden itibaren düşman ilan ettiler. Nitekim din adamlarının eğitim-öğretimdeki otoritelerini sarsmak amacıyla çeşitli - vakıf mallarını ellerinden alarak, din adamlarını göreve atanmak için hâkim yönetim tarafından sınavla atama şartı getirmek, yerel idareye sadakatini ispatlamak - gibi uygulamalarla asimile veya tasfiye çalışmalarıyla toplumdaki yetki ve güçlerini sarsmaya çalıştılar. Ayrıca, geleneksel eğitimin zayıflatılması için mevcut medreselerde Rus dili ve Rus mekteplerine de şeriat dersleri konularak hem Çar’a sadık bir kuşak yetiştirilecek hem de yerli Müslüman genler bu okullara çekilmeye çalışılacaktı. Böylece Çar yönetimi Hıristiyanlaştırmak/Ruslaştırmak düşüncesini yaygınlaştırmak için farklı zamanlarda ve sürekli değişen eğitim-öğretim reformlarıyla Azerbaycan’da üç yeni ilk, orta ve yüksek eğitim sistemiyle kendi ideolojisini gerçekleştirme çalıştı.

Kaynakça

- Abbasov, N. (2008). *Muasır Şeraiite Azerbaycan Devletinin Medeniyet Siyaseti ve Manevi Değerlerinin İnkişaf Amiller*. Bakü.
- Ağayev, E., & Rzayev, V. (2004). *Güney Kafkas Halklarının pedagoji Alakaları Tarihinden, Tahsil*. Bakü: Tahsil.
- Ahmedov, H. (2010). *Azerbaycan Tahsilinin İnkişaf Strategiyası*. Bakü: Elm Neşriyatı.
- Akman, A. (2006). *Azerbaycan Kadim Coğrafyanın Genç Ülkesi* (2. bs). İstanbul.
- Akyol, T. (1980). Esir Milletler ve Bağımsızlık Çağı. *Milli Eğitim ve Kültür (Esir Türkler Özel Sayısı, 2(7), 25-53*.
- Aliyeva, A. (2019). Çarlık Döneminde Azerbaycan'ın Eğitim Sistemi Ve Öğretmen Yetiştirme Modeli. *innovation and global issue gogress V, 1236*.
- Aliyeva, N. (2007). *Azerbaycan'da İslam Medeniyeti (VII-XII Asrın Evvelleri)*. Elm ve Tahsik.
- Arapov, D. Y. (2004). *Sistema Qosudarstvennova Peqlirobannaya İslama v Ros-sisyskiy İmperii (Система государственного регулирования ислама в Российской империи (последняя треть XVIII – начало XX вв.))*. Moskova.
- Ayan, E. (t.y.). *Modern Kazak Edebiyatının Öncüsü Ibray Altunsarin* (2015. bs). İstanbul: Bilge Kültür Sanat Yayınları.
- Azerbaycan Sovyet Ansiklopedisi "Medrese"*. (1982). Bakü.
- Azerbaycan Tarihi* (C. 2). (1964). Bakü: AMEA yayınları.
- Azerbaycan Tarihi* (C. 3). (2007). Bakü: Elm Neşriyat.
- Babaşlı, M. (2007). *Uluslararası Türk Dünyasının İslamiyet'e Katkıları Sempozyumu*, (217-224).
- Bakıhanov, A. A. (2010). *Gülüstan 'i-İrem"*. Bakü: Hatun Plyus.
- Baykara, H. (1975). *Azerbaycan İstiklâl Mücadelesi Tarihi*. İstanbul: Gençlik Basımevi.
- Bayramov, H. (2015). *Çar Rusiyasının Azerbaycandaki Tahsil Siyaseti: Unifikasiya Prosesi ve Tarihi-Pedagoji Paradigmanın Formalaşması*. Bakü: Elm.
- Bedelova, E. (2015). *Telim-Terbiye*. Bakü.
- Bennigsen, A. (1988). *Sûfi ve Komiser, Rusya'da İslam Tarikatları*. Ankara.
- Bennigsen, A., & Quelquejey, C. L. (1994). *Step 'de Ezan Sesleri*. İstanbul: İrfan Yay.
- Bennigsen, B. (1994). *SSCB'ndeki Müslümanlar*. Ankara: Mavi Yayın.

- Bouamrane, C. (1988). İslam Tarihinde Eğitim- Öğretim Kurumları (N. Yazıcı, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXX(9), 279-285.
- Bünyadov, Z. (1994). *Azərbaycan Tarixi*. Bakü: Azərbaycan Dövlət Neşriyatı.
- Bünyadov, Z., & Yusifov, Y. (2007). *Azərbaycan Tarixi, (En Kadim Zamanlardan XX əsrə qədər) Bakü 1993 (C. 2)*. Bakü: Azer Neşir.
- Ehedov, A. (1991). *Azərbaycanda Din və Dini Tesisatlar*. Bakü: Azərbaycan Dövlət Neşriyatı.
- Ehmedov, H. (t.y.). *XIX Asır Azərbaycan Mektebi*. Bakü: 2006.
- Ergün, M., & Çiftçi, B. (2016). Türk Dünyasının İlk Ortak Eğitim Reformu: Usul-ü Cedit Hareketi. *I. Uluslararası Türk Dünyası Kültür Kurultayı, Ege Üniversitesi Türk Dünyası Araştırmaları Enstitüsü*, 1-15.
- Erşahin, S. (1999). *Türkistan'da İslam ve Müslümanlar*. Ankara: İlahiyat Vakfı Yayınları.
- Ferhadov, A. (2014). *XX. Asrın Başlarında Azərbaycan'da İslam, Düşünce, Eğitim Ve Islahat*. 78(281), 273-286.
- Hüseynzade, R. L. (2007). *Kadim ve Orta Sırlarda Azərbaycan'da Terbiye, Təhsil və Pedagojik Fikir*. Bakü: Nurlan.
- Hüseynli, R. (1996). *Azərbaycan Ruhaniyyəti XVIII sonu- XIX yüzillik Ortalarında*. Bakü.
- İrevan Hanlığı*. (2010). Bakü.
- Kalkan, İ. (2000). Sovyet Dönemi Öncesi Orta Asya Aydınları ve Değişim. *Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (14), 285-296.
- Kazıyev, Y. (2002). *Müəaliyyə Pedagogikası*. Bakü: Maarif Neşriyatı.
- Memmedov, C. (2018). *Azərbaycan'da Devlet-Din Münasebetləri: Tarih ve Müasirlilik*. Bakü.
- Merdanov, M. (2011a). *Azərbaycan Təhsil Ansiklopedisi (C. 1)*. Bakü: Tehsil neşriyat.
- Merdanov, M. (2011b). *Azərbaycan Təhsil Tarixi (C. 1)*. Bakü: Tehsil neşriyat.
- Minahanım, E., & Talipzade, Y. (2019). *Post*. İstanbul.
- Monteil, V. (1992). *Sovyet Müslümanları*. İstanbul: Pınar yayınları.
- Mürsel, C. (2021). Çarlık Rusya'sı İktidarının Din Politikası: Azərbaycan Örneği. *Bitlis Eren Üniversitesi Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 2(2), 10-20.
- Nesibli, N. (2001). Azərbaycan'ın Milli Kimlik Sorunu. *Avrasya Dosyası, Azərbaycan Özel Sayısı*, 7(1), 132-160.
- Nimet, M. X. (1992). *Azərbaycan Pirləri*. Bakü: Azərbaycan Devlet Neşriyatı.
- Nusretoğlu, T. (2017). *Azərbaycan'da Rus kilisesi və Rusçuluk faaliyyətləri (1828—1905)*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.

- Özaydın, A. (t.y.). *Nizâmiye Medresesi* (1. bs, C. 33). İstanbul.
- Polnoe Sobranie Zakonov Rossiyskoy İmperii s 1649 goda, T. XLVII, D.50680.* (1872). S.Petersburg.
- Samadov, E. (2006). *Azerbaycanda Din Eğitimi* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Somuncuoğlu, B. T. (2014). Çarlık Rusya'sı Dönemi Türkistan'ında İslam Ve Modernleşme. *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 182(182), 227-240.
- Süleymanlı, E. (2006). *Milletleşme Sürecinde Azerbaycan Türkleri*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Süleymanov, M. (1996). *Azerbaycan Milyonları: Hacı Zeynalabidin Tağıyev*. Bakü: Gençlik.
- Swietochowski, Tadeusz. (1988). *Müslüman Cemaatten Ulusal Kimliğe Rus Azerbaycanı 1905-1920* (1. bs; N. Mert, Çev.). İstanbul: Bağlam Yayınları.
- Taghiyeva, İ. (2019). *Azerbaycan'da Din Eğitimi* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimleri Enstitüsü, İstanbul.
- Vurgun, S. Y. (2014). Türkistan'da "Ceditçilik Hareketinin Etkisinde Tiyatro. *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 16(2), 219-232.
- Yakubi, E. R. (2005). *Seçilmiş Eserleri. Azerbaycan'da telim-terbiye medeniyeti, tahsil ve pedagoji fikir tarihi*. Bakü: Nurlan.



BÖLÜM 2

BUDİZM'DE SAVAŞ VE BARIŞ

Hesna Serra Aksel¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi Anabilim Dalı, ORCID: 0000-0003-4584- 4154

Giriş

19. yüzyılda modernite dinleri toplumsal alandan dışlarken Budizm dinden ziyade bir maneviyat şekli olarak Batı’da tanıtılmış ve kabul görmüştür. 18. ve 19. Yüzyılda Budizm’i Batı’ya taşıyan akademisyenler ve entelektüeller kendi zamanlarındaki bakış açısının bir sonucu olarak Budizm’in Asya’da yaşandığı şekli ile nasıl görüldüğünden ziyade Budist metinlerin ne dediği ile ilgilenmişlerdir. Bunun sonucu olarak Batı’ya tanıtılan Budizm geleneksel bağlamda hayata geçirilen Budizm ile örtüşmemektedir. Batıya taşınmış hali şiddetle asla bağdaştırılmayacak bir gelenek olarak sunulmuştur. Hatta ABD’nin Vietnam savaşı sırasında savaş karşıtı olan Gary Snyder gibi ünlü isimler Budizm’i şiddetten uzak söylemler geliştirmek için önemli bir kaynak olarak görmüştür.¹ Bugün de Batı’da geniş bir kitle için Budizm barış dini olarak görülmektedir ve bu noktada diğer dinlerden farklı bir konumda olduğu algısı yaygındır.² *What the Buddha Taught* (Buda Ne Öğretti) isimli kitapta Walpola Rahula, en başından beri Budizm’in şiddetten uzak bir sevgi ve şefkat iklimi oluşturmak istediğini, bu yüzden de binlerce yıldır Budizm yayılırken bir damla kanın bile dökülmediğini iddia etmiştir.³

Ancak Budistlerin Sri Lanka, Burma ve Tayland gibi ülkelerde pek çok şiddet ve savaş eylemine dâhil olması Budizm’in şiddetten zannedildiği kadar uzak durup duramadığının tartışılmasına neden olmuştur.⁴ Batı’da Budizm şiddet ile ilişkilendirilemez bir din olarak kabul görse de Budizm’in tarihine baktığımızda bunun her zaman böyle olmadığı görülmektedir. Tarihsel, sosyal ve politik şartlara bağlı olarak Budist gelenekte de şiddet söylemleri kullanılabilmiş ve şiddet eylemleri meşrulaştırılabilmiştir. Bu çalışmada Budizm’in tarihinde ve kutsal metinlerinde şiddete dair bakış açısının ne olduğuna dair örnekler incelenmektedir. Ardından tarihsel süreçte Sri Lanka, Burma ve Tayland gibi ülkelere karşımıza çıkan şiddet olaylarının Budist öğretisi ile ilişkisi ele alınmaktadır. Tarihsel metinler ve bu metinlere günümüzde getirilen yorumlar birlikte değerlendirilmektedir.

Budist Gelenekte Şiddet

Budizm’in bireysel bilinç seviyesinde çatışma ve şiddetin üstesinden gelmeyi amaçlayan bir öğretisinin olduğuna ve bunun klasik Budist kay-

- 1 Vladimir Tikhonov, “Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions”, *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, ed. Vladimir Tikhonov, Torkel Brekke (London: Taylor & Francis Group, 2012), 10.
- 2 Bülent Şenay, “Avrupa Birliği’nin Dinî Kimliği ve Avrupa’da Dinler: Hıristiyanlık, Yahudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002).
- 3 Walpola Rahula vd., *What the Buddha Taught* (New York: Grove/Atlantic, Incorporated, 2007).
- 4 Matthew O’Lemmon, “Buddhist Identity and the 1973 Cambodian Buddhist Holy War”, *Asian Anthropology* 10/1 (Ocak 2011), 122.

naklarla kolayca desteklenebileceğine hiç şüphe yoktur. Örneğin Buda kendisine öğretisi hakkında soru soran birisine Buda yolunun hiç kimse ile çatışmaya girmeden yürünmesi gerektiğini öğütlemiştir. Bir Budist'in ahlaki yolu asla ödün verilmemesi gereken bir huzur yoludur. Budizm'in gereklilikleri ancak kişi zihninde mükemmel huzura eriştiği zaman yerine getirilebilmektedir. Nirvana'ya erişmek de bu içsel huzurun tam anlamı ile elde edilmesiyle olmaktadır.⁵ Şiddeti doğuran cehalet ve dünyaya bağlılık gibi nitelikler ise bu iç huzurun tam tersini temsil etmektedir.⁶ Kalahavivada Sutta, Madhupindika Sutta ve Mahanidana Sutta gibi pek çok yerde Buda çatışmayı doğuran içsel ve psikolojik unsurları açıklamaktadır. Buda'ya göre çatışma ve şiddet aydınlığa ulaşmamış kişinin kendi duyguları ve isteklerini tetikleyen çevreye verdiği tepkiden doğmaktadır.⁷ İnsanlar duyuları üzerinden algıladıkları dünyaya yeterli iç görü olmadan reaksiyon verdikleri sürece çatışma kaçınılmazdır.⁸ Pali metinlerinde ve Mahayana Sutraları'nda ki ana öğretiler savaşı ve şiddeti onaylamamakta aksine bu eylemler öfke, nefret ve aldatmacalar ile kirlenmiş bir zihnin ifadesi olarak görülmektedir. Buda öfkeli kişiyi sevgiyle, kötü tabiatlı kişiyi iyilikle, sefaleti cömertlikle ve yalanı doğrulukla fethetmede ısrar etmektedir. Dahası, Budist *dharma* adına şiddete başvuran ya da birisini öldüren kişi için herhangi bir manevi mükâfat da yoktur. Hatta bu eylemler negatif karmik sonuçlar doğurabilmektedir.⁹ Buda'nın savaş hakkındaki yorumları savaşın her durumda acı getireceğine dairdir. Zafer kazanan taraf nefret, yenilen taraf da acı içinde olacağından Buda yenme veya yenilmeyi bir tarafa bırakıp huzurlu bir hayat yaşamayı tavsiye etmektedir.¹⁰

Buradan da anlaşılacağı üzere Budizm çatışmanın kökenlerini insanların dürtülerinin neden olduğu reaksiyonlarına dayandırmaktadır. İnsan kendisine zevk veren bir şeyi elde etmek için, rahatsız eden bir şeyden kaçmak için, sahip olduklarını korumak için, başkaları ile girdiği rekabeti kazanmak ve kendi tutunduğu dogmatik iddiaların üstün gelmesini sağlamak için çatışmaya girmektedir. Zevk verecek şeylerin bencilce arkasına düşülmesi çatışmanın asıl nedenidir. Sempatı, şefkat, paylaşma ve cömertlik gibi erdemlerin olduğu yerde çatışma ve şiddet en az seviyeye indirilmiş olacaktır. Fakat bu tutumları geliştirmek kolay olmadığından uygun yöntemlerle çalışma ve gayret gerekmektedir. Bu Budist ahlaki an-

5 P D Premasiri, "A 'Righteous War' in Buddhism?", *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, ed. Mahinda Deegalle (London: Routledge, 2006), 80.

6 Ahmet Güç - Ekrem Sert, "Budizm'de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana", *İslam Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020).

7 Tikhonov, "Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions", 6-7.

8 Premasiri, "A 'Righteous War' in Buddhism?", 81.

9 Alejandro Chavez-Segura, "Hijacking the 'Buddhadharma': Violence and War in Buddhist Societies", *Gerogetown Journal of International Affairs* 15/1 (2014), 107.

10 Mahinda Palihawadana, "The Theravada Analysis of Conflict", *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*, ed. Mahinda Deegalle (London: Routledge, 2006), 73.

layışa göre şiddeti destekleyecek her hangi bir eyleme girmek veya şiddet doğurma ihtimali olan isteklere sahip olmak hakikat yolunun önünde büyük bir engel teşkil etmektedir.¹¹ Dolayısıyla hem bu Budist öğretileri takip etmek hem de savaş ve şiddet eylemlerine dâhil olmak ilk bakışta mümkün görünmemektedir.

Özellikle erken dönemde Budistler kendilerini hata içindeki dünyanın kalanından farklı görmüştür. Şiddet dünyanın geri kalanında ne kadar yaygın olursa olsun keşişler ve samimi Budistler tarafından kaçınılmalıdır; çünkü Budist öğretinin ortaya koyduğu huzuru elde etmeye giden yol savaşı oluşturan nedenlerin karşısında durmayı gerektirmektedir.¹² Damapada gibi Pali metinleri de Buda'nın hem kişisel hem de sosyal düzeyde şiddete karşı tavrılarını gösteren pasajlara sahiptir. Bu öğretiler, genelde Budizm'in şiddet hakkındaki tavrını anlamak ve anlatmak için kullanılmaktadır.¹³ Bu metinler sıradan Budistler arasında bile biliniyor olup sadece manastır eğitimlerine mahsus olarak kullanılmamaktadır. Dolayısıyla Budist halk kitlelerinin, kendi inançlarının şiddet karşısındaki konumlarını anlamalarında önemli bir referans oluşturmaktadır.

Özetlemek gerekirse kanonik Budist metinlere göre hem Budizm'in tavsiye ettiği huzuru elde etmek için çalışmak hem de savaş ve şiddet olaylarına dâhil olmak iki zıt kutup gibi görüldüğünden, bunun mümkün olmayacağı düşünülmektedir. Aydınlanma, sadece aç gözlülük, nefret ve yanlıgıların bertaraf edilmesiyle elde edilebilmektedir. Bu nitelikler, savaş ve çatışmayı da doğuran nedenler olduğundan, bunlardan tamamen kurtulmayı amaçlayan Budist topluluklarda çatışma olmayacağı sonucuna ulaşılmaktadır. Fakat bu öğreti hayata geçirilmeye başladığında gerçek hayatın içinde durumun bu olmadığı görülmektedir.¹⁴ Kutsal metinlere göre "Budizm şiddeti kınar" demek mümkündür fakat bu genel yargı, Budist tarih ve toplum içinde şiddete karşı alınan pozisyonları anlamak için kesinlikle yeterli değildir.¹⁵ Budist öğretileri takip eden insanların klasik metinlerinde bulunan bu öğretileri gerçek hayata nasıl yansıttığı ve hayat şartları içinde nasıl yorumladığı çok daha karmaşık bir konudur.

Öte yandan her ne kadar Budizm, huzur ve barışın hâkim olduğu ideal bir dünya fikrine sahip olsa da savaş ve çatışmayı da hayatın kaçınılmaz bir gerçekliği olarak tanımaktadır.¹⁶ Hatta Pali metinleri Buda'nın bile bunun

11 Premasiri, "A 'Righteous War' in Buddhism?", 81.

12 Tikhonov, "Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions", 6-7.

13 Mahinda Deegalle, "Introduction: Buddhism, Conflict and Violence", *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka* (London: Routledge, 2006), 4.

14 Premasiri, "A 'Righteous War' in Buddhism?", 82.

15 Deegalle, "Introduction: Buddhism, Conflict and Violence", 4.

16 Derek Maher, "The Rhetoric of War in Tibet: Toward a Buddhist Just War Theory", *Political Theology* 9/2 (15 Ağustos 2008), 181.

olmasını beklemediğini yazmıştır.¹⁷ Kanonik metinlerde askeri gücün kullanımının haklı görüldüğünü hatta savaşçı rolünün idealleştirildiğini görmek de mümkündür.¹⁸ Şiddet karmik düzende istenmeyen sonuçlar doğuracağı için fiillerde ve sözlerde, hatta düşüncede bile kaçınılması gerekmektedir. Savaşta birilerini öldüren askerler ilahi varlıkların arkadaşlığında cennette değil cehennemde veya bir hayvanın rahminde yeniden hayat bulacaklardır. Fakat her ne kadar şiddetin kabul edilmezliği Budistlere vaaz edilse ve manastır ahalisine insan veya hayvan her hangi bir canlıya karşı kasıtlı şiddet eyleminde bulunmak yasaklansa da, Buda, krallara şiddetten tamamen uzak durmayı asla vaaz etmemiştir. Hatta savaş, kralların *dharma*'yı koruma görevlerinden birisi olarak görülmüştür. Buda, eski askerlerin Budist keşiş olmalarını, keşişlerin asker kamplarında vaaz etmelerini yasaklayarak Budist topluluğu devletin işleyeceği şiddet eylemleri ile direkt bağ kurmaktan alıkoymuştur. Fakat şiddet kaçınılması gereken bir şey olarak resmedilse de Buda krallara asla tam bir pasiflik öğütlememiştir.¹⁹ Diğer bir ifadeyle Budizm'de bir huzur ve barış vurgusu olup bu idealler pek çok kanonik metinde yansıtılmış olsa da bu metinlerde şiddete ve belli şartlar altında savaşa izin veren pek çok referans bulmak da mümkündür.²⁰ Örneğin, Budistler özellikle Mahayana geleneğinden metinlere dayanarak *dharma*'yı savunan bir krala yardım etmek için veya işlenecek her hangi bir suçu önlemek için öldürme eyleminin kabul edilebileceğini savunmuşlardır.²¹

Dolayısıyla ilk dönemden beri Budizm'in savaş karşısındaki tutumu karmaşıktır, hatta neredeyse kendi içinde çelişkiler barındırmaktadır. Bir tarafta her hangi bir şiddet olayı Buda'ya ve onun mirasını devralan ilk dönem keşişlere göre kötü karmik sonuçlar doğurmaktadır. Diğer taraftan ise bu kişiler savaşın toplumun doğal bir gerçekliği olduğu dönemde yaşamış ve bu toplumsal düzeni değiştirmek için ciddi bir çaba göstermemişler, ancak bu savaş aktivitelerine direkt katılımdan uzak durmaya çalışmışlardır. Fakat Budizm yayıldıkça ve daha fazla güç elde ettikçe bu ilk dönemin tutumlarında bazı değişiklikler ortaya çıkmıştır. İlk dönemde belirli şartlarda savaşa izin verilmesi farklı bağlamlarda suistimal edilerek birçok haksız şiddet eyleminin meşrulaştırılması için de kullanılabilmiştir.²²

17 Premasiri, "A 'Righteous War' in Buddhism?", 82.

18 Paliawadana, "The Theravada Analysis of Conflict", 73.

19 Tikhonov, "Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions", 7.

20 Bernard Faure, "Buddhism and violence", *The Cambridge Companion to Religious Studies*, ed. Robert A. Orsi, Cambridge Companions to Religion (Cambridge: Cambridge University Press, 2011), 271.

21 Xue Yu, "Buddhism and the Justification of War with Focus on Chinese Buddhist History", *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, ed. Vladimir Tikhonov - Torkel Brekke (Routledge, 2012), 194-205.

22 Alejandro Chavez-Segura, "Hijacking the 'Buddhadharma': Violence and War in Buddhist Societies", 105.

Budist Öğretiler ve Şiddet

Budizm'in savaşı yasaklamadığını hatta kaçınılmaz gördüğünü düşünenler bu tezlerini bazen tamamen Budist doktrinler üzerine temellendirmiş ve bazı temel kavram ve inançları şiddeti meşrulaştırmak için kullanmıştır. Örneğin, şiddeti haklı göstermek için Budizm'in *sunyata* (boşluk) kavramına başvurulabilmiştir. Budist gelenekte çok genel bir ifadeyle insanın ben algısının bir yanılgı olduğuna dayanan öğretiye göre aslında bir *anatman* (benlik) olmadığından hakikat ve yanılgılı benlik algısı arasında da bir bağ yoktur. Bu öğreti insan hayatının değerine karar vermede bir kıstas olarak kullanılmıştır. Eğer bir insanın gerçekte benliği yoksa ve kendisinde hakikate dair bir bilinç de yoksa (Budist değilse), bu kişiyi öldüren bir insan öldürmüş olur mu sorusu ortaya çıkmıştır.²³ Varlığın hakikatinin boşluk olduğu veya varlığın ancak bütün bağlarından kurtulup boşluğa eriştiği zaman huzura kavuşacağı ilkesinden hareketle, Budist bilince sahip olmayan bir insanın öldürülmesiyle aslında birisinin öldürülmüş olmayacağını savunabilmişlerdir. Her şey aslında bir boşluk iken nasıl olur da birisini öldürebilirsin sorusu üzerinden, varlığın özünün boşluk olduğunun farkında olarak yani hem kendisinin hem karşısındakinin aslında bir benliğinin olmadığını bilerek öldüren kişi bir insanı öldürmüş olmayacaktır sonucuna varılmıştır.²⁴

Mahayana ve Vajrayana Budizm'inde boşluk doktrini kurbanın insanı yönünün perdelenmesi ve öldürülmesinin meşrulaştırılması için kullanılırken Theravada Budizm'inde kurbanın biyolojik özellikleri ve ahlaki durumu da önem arz etmektedir. Hem öldürülen kişinin ahlaki ve manevi durumu hem de öldüren kişinin statüsü öldürme eyleminin niteliğine karar vermek için önemlidir. Örneğin, öldürülen insan değil de bir hayvan olursa manastırdan atılmayı gerektirmemekte, sadece günah çıkarılması yeterli olmaktadır. Bir insanı öldürmek manastır hayatından men edilme-yi gerektirirken burada insana dair koyulan kuralda da pek çok istisna oluşturulduğundan, kullanılacak kıstas, daha karmaşık hale gelmektedir. Fazilet sahibi bir Budist olmayan kişiyi öldürmek bir insan öldürmek anlamına gelmediğinden kabul edilebilir bir eylem olarak görülebilmektedir. Bir Budist kral olan Dutthagamani milyonlarca kişiyi öldürdüğü için yas tutarken aydınlanmış sekiz keşiş ona öldürdüğü kişilerin sadece bir buçuk kişi olduğunu bildirmişlerdir. Bunlardan birisi Budist iken bir diğeri de Budist olmamasına rağmen Budizm'in ahlaki ilkelerine bağlı kalmış

23 Jerryson, "Introduction", 28.

24 Faure, "Buddhism and violence", 266. religion has had rather bad press. Yet this feeling of suspicion has apparently not yet reached Buddhism, which is usually presented as a nonviolent teaching founded on compassion. This is in large part owing to the influence of such figures as the Dalai Lama and the Vietnamese monk Thich Nhat Hahn, who are beloved by the media and who command large Western followings. It is also a result of the attempt among some scholars but more often among Western practitioners to differentiate Buddhism from other religions (and from religion in general

dolayısıyla yarım insan olarak hesaplanmıştır. Geride kalanlar Budist olmadıkları veya Budizm'in ahlaki değerlerine ilgi duymadıkları için aydınlanmış keşişler onları hayvanlara eş tutmuştur.²⁵ Ayrıca kralın amacının Budist doktrini korumak olduğu da hesaba katılmış ve öldürülen kişilerin sadece bir buçuk insana karşılık geldiği sonucuna varılmıştır.

Öldürülen kişinin aydınlanmış veya aydınlanma yolunda bir Budist olup olmaması kadar öldüren kişide de bu niteliklerin olup olmaması da önemlidir. Özellikle Mahayana Budizm'inde öldüren kişinin manevi durumu boşluk teorisiyle de ilişkilendirilerek öldürme eylemi meşrulaştırılmaktadır. Buna göre aydınlanmaya ererek hakikati idrak etmiş kişi varlığı sıradan insanların gördüğü gibi görmeyecek her şeyin aslının boşluk olduğunu anlayıp, eşyanın ve kişilerin var olduklarına dair yanılgının ötesine geçecektir. Bu hakikate erişim sağlamış kişinin eylemlerinin ahlaki sonuçları ile sıradan Budistlerin işlediklerinin sonuçları aynı değildir. Normalde şiddet olarak sınıflandırılabilir işler bu kişiler tarafından işlendiğinde onlar için kötü karmik sonuçlar doğurmamaktadır. Aydınlanmaya ermiş veya bu yolda aşama kaydetmiş kişiler karşısındaki kişinin özünde varlığının olmadığını sadece bazı isimler ve düşüncelerin toplamı olduğunu bileceğinden öldürdüğü zaman gerçek bir varlığı değil sadece bazı düşünce ve isimleri öldürmüş olacaktır. Bu *Manjusri* veya *Bodivasta* 'lar (Buda doğasını elde etme yolunda olan kişiler) sıradan insanların tâbi olduğu ahlaki kurallara tâbi değildirler. İstediklerini yapabilirler; çünkü sıradan insanların düşüncelerine etki eden kötü nitelikler onlarda yoktur. Daha da ileriye gidilerek, öldürme anında zihnini temizleyip karşısındaki kişinin varlığına dair yanılsamalardan kurtulan sıradan Budistlerin de öldürmesine izin verilebilmektedir. Sonuçta sıradan insanların algıladığı hakikatin bir parçası olan kılıç, karma ve ceza aydınlanmış kişilerin ulaştığı hakikat seviyesinde bir gerçeklik ifade etmemektedir. Diğer bir ifadeyle aslında kılıç, kılıcı tutan el ve kılıcın kestiği beden yoksa yapılan eylem karmik sonuçlar da doğuramayacak, şiddet eyleminin kendisi gerçekliği olan bir eylem olmayacaktır. Benzer şekilde intihar Budist gelekte zararlı bir eylem olmasına rağmen eğer intihar eden kişi aydınlanmış birisiyse ve kendisinde artık gerçek bir varlığın olmadığını farkındaysa kendisine zarar vermiş olmamakta ve şiddet eylemi sergilemiş de sayılmamaktadır.²⁶ 17. yüzyılda yaşayan beşinci Dalay Lama'nın yazılarına göre de belirli şartlar altında işlenen şiddet eylemleri eğer bu eylemlerin zihinsel zararlarından uzak durabilecek kişiler tarafından yapılıyorsa maruz görülebilmektedir.²⁷

25 Jerryson, "Introduction"25-27.

26 Jerryson, "Introduction", 24-32.

27 Derek Maher, "Sacralized Warfare: The Fifth Dalai Lama and the Discourse of Religious Violence", *Buddhist Warfare*, ed. Mark Michael Jerryson, Juergensmeyer (Oxford University Press, 2010), 85.

Sadece aydınlığa ermiş kişilerin değil kral veya asker gibi dünyevi pozisyonları olan kişilerin öldürme eylemleri de meşrudur. Buda'ya paralel askerlerin başı olan biri tarafından askerlerin çatışmaya girmesinin veya öldürülmesinin sonucunun ne olacağı sorulmuştur. Buda, eğer asker öldürüldüğünde düşmanlarının başlarını kılıçtan geçirme düşüncesi içindeyse ya cehennemde ya da hayvan âleminde diriltilir cevabı vermiştir. Buna göre öldürülme anında askerin dikkat etmesi gereken öldürmekten kaçınmak değil, o sıradaki düşüncelerine dikkat etmektir. Doğru zihniyete sahip askerler savaş esnasında hem daha az hata yapacak ve sivillere daha az zarar verecek, hem de kötü karma biriktirmekten kurtulacaktır.²⁸

Ölen ve öldürülen kişinin manevi durumu şiddet eyleminin maruz görülmesi için tek şart da değildir. Bunun dışında Budist doktrinde öldürme eyleminin meşru olup olmadığına karar verilirken bakılması gereken daha birçok unsur mevcuttur. Kasıtlı mı kazara mı öldürdüğüne karar vermek önemlidir. Eğer birisi kazara öldürmüştü bazen hiç ceza verilmeyen bazen küçük cezalar verilebilmektedir. D.T. Suziki gibi modern Zen üstatlarına göre eğer birisini öldürmek anlık gelişen bir olaysa bu sorumluluğu da ortadan kaldırmaktadır.²⁹ Ayrıca öldüren kişinin niyeti de önemli olduğundan niyet sadece kasta bağlı değil öldürme eylemi sırasındaki gerekçelendirmelere de bağlıdır. Eğer gerekçelendirme doğru ise öldüren kişi bir kötülük yapmak yerine iyilik bile yapmış olabilmektedir. Örneğin, aydınlanmış kişi bedenini aç bir kaplana sunarak onun açlığını gidermek isterse şefkatle hareket ettiğinden intihar etmiş sayılmamaktadır. Bu örnekte de görüldüğü gibi şefkatle öldürmek de eylemin doğasını değiştirebilir. Upayakausalya Sutra'da bahsedilen gemi kaptanı da şefkatinin dolaylı öldürdüğü hırsızdan mesul olmamıştır. Hikâyeye göre daha önceki hayatlarından birisinde, Buda, bir gemi kaptanyken kendisine bir hırsızın gemilerini çalacağı ve beş yüz yolcuyu öldüreceği ilham edilmiştir. Bu beş yüz kişi geleceğin *bodivasta*'ları olduğu için onları öldürmek hırsızın karanlık cehennemde sayısız kez diriltilmesine neden olacaktır. Kaptan bu hırsızı öldürerek onun karma döngüsünde çekeceği ölçülemez azaplara şefkati ile engel olmuştur. Buna göre niyet eylemin doğasını değiştirmiştir.³⁰ Birisini belirli şartlar altında kötü karma biriktirmesini önlemek için öldürmek şefkatten doğduğu için *dharma*'yı ihlal etmek olarak görülmemiştir.³¹ Şüphesiz bu yargı suistimallere son derece açıktır. Örneğin, *dharma*'nın düşmanı ilan edilen herkesin öldürülmesi şefkatten dolayı öldürme olarak görülmekte ve şiddet ile Budist öğretiler arasında

28 Jerryson, "Introduction", 30.

29 Faure, "Buddhism and violence", 266.

30 Jerryson, "Introduction", 24-25.

31 Pandey, "Buddhism and 'Violence': Reading the Medieval War Chronicle", 84.

oluşan çelişki ortadan kaldırılmaktadır. Buradaki şefkat konsepti özellikle Japonya’da önemli bir sembol olmuştur.³²

Özetlemek gerekirse, Budizm’in tarihini ve şiddet ile olan ilişkisini incelediğimizde hem Budist öğretiyi takip ettiğini söyleyip hem de savaşı destekleyen kişilerin Budist tarih boyunca var olduğunu görmek mümkündür. Bir tarafta bireysel ve toplumsal bilinci, çatışma ve şiddeti doğuran nedenlerin üstesinden gelmek için eğitmek amaçlanırken, diğer taraftan oluşturulan istisnalar ile öldürme ve savaş gibi durumlar meşrulaştırılabilmektedir. Hatta neredeyse keyfi öldürme eylemlerinin bile Budist doktrinlerle açıklanarak kabul edilebilir hale getirildiğini görmek mümkündür.

Budizm’in Devlet ve Askeri Güçler İle İlişkisi

İmparator Ashoka (M.Ö. 304-232)’nın Budizm’i kabul etmesi ile güçlenen Budistler kabul edilebilir ve kabul edilemez şiddet ayrımını oluşturarak kabul edilebilir savaş konseptini oluşturmaya başlamışlardır. Ashoka sonrası Mahayana Budizm’i daha büyük kötülükleri önlemek için savaşmayı meşru görmüştür. Her ne kadar kahramanca öldürme hikâyelerindeki gibi bir başka canlıyı fütursuzca öldürmek teşvik edilmese de zamanla daha fazla şiddet eğilimi için zemin oluşmuştur.³³ Şiddeti önlemek için yine şiddeti kullanmanın zorunluluğu ile açıklanan meşruiyet, askeri ve ayrılıkçı propagandanın hizmetine girmiş ve günümüze kadar devam etmiştir. Hatta şiddet sadece bazı sıra dışı durumlarda ortaya çıkan istisnai bir durum olarak görülmemiş Budizm adına veya milliyetçi hedeflerle şiddet eylemlerine dâhil olmak bir görev olarak kabul edilir olmuştur. Budizm’in hâkim olduğu ülkelerde devletin savaşlara dair politikaları genel olarak Budistler tarafından desteklenmiştir. Haklı savaş konseptini oluşturabilmek için Hinduzim’in Deva ve Aşura arasındaki çatışmaya dair mitlerinin de kullanılmasıyla iyi ve kötü arasında kozmik bir çatışma tahayyül edilmiştir. Bu anlayışa göre kozmik düzeni devam ettirebilmek için yapılan haklı savaşlar vardır. Budizm tehdit edildiği zaman kötü güçlerle çatışmak ve *dharma* için öldürmek gerekmektedir. Nasıl kötülük yapacak kişiyi öldürmek kötülüğü önlemek olarak görülüyorsa, aynı şekilde kozmik çapta kötülüğe neden olacaklara da engel olmak gerekmektedir. *Dharma*’nın gerçek koruyucuları keşişleri ve kaideleri korumak için en iyi şekilde silahlanmalıdır. Hatta Mahaparinirvana Sutra’ya göre Buda *dharma*’yı kirletenleri öldürmeyi öğrencilerine tavsiye etmiştir.³⁴ Dolayısıyla *dharma* prensibini ve bu prensibe uyanları korumak önemli bir yer tutmaktadır. Yıkılan *dharma* daha fazla yıkıma neden olacaktır bu yüzden

32 Jerryson, “Introduction”, 29.

33 Tikhonov, “Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions”, 9.

34 Faure, “Buddhism and violence”, 259-265.

idareciler tarafından *dharma*'yı korumak için önlemler alınmalıdır. Eğer *dharma* korunursa bunun bir sonucu olarak onu koruyanlar da korunmuş olacaktır. Bu kozmik düzen algısı koruma görevinin yerine getirilmesini gerektirmektedir. Budist idareciler *dharma*'nın ve sosyal düzenin koruyucuları olarak şiddeti meşru şekilde kullanma hakkına sahiptir. Diğer bir ifadeyle yöneticilerin şiddete başvurması için kozmik bir zorunluluk vardır.³⁵

Bu koruma görevi tarihsel süreçte farklı kişi ve grupları tehdit olarak ilan edip bertaraf edilmelerini sağlamada bir referans noktası olmuştur. Örneğin, Orta Çağ'da Japonya'da keşişler manastırlara vergi ödeme-yi reddeden herkesi "Buda'nın düşmanı" olarak nitelendirmişlerdir. Bir keşişe saldırmak, her ne kadar keşiş hatalı olursa olsun, Buda'nın kendisine saldırmak anlamına gelmiştir. Hatta ezoterik Budizm'de Buda'nın düşmanları Buda doğasına sahip olmayanlar olarak kabul edilmiş, bu sayede bir böceği bile öldürmenin karmik sonucu olurken Buda doğasına sahip olmayan bir insanı öldürmek kötü sonucu olmayan bir eylem olarak görülmüştür.³⁶

Kozmik düzeni koruma iddiasıyla şiddeti meşrulaştırmanın dışında Budist dünya görüşü milli kaygılarla entegre olmuş, birisinin ülkesini savunması *dharma*'yı savunması olarak görülmüş, hatta bunu yapan kişi *bo-divasta* 'larla özdeşleştirilmiştir. *Dharma*'nın korunması görevi kendisine verilen devlet ve askerler tarih boyunca Budistlerden ve manastırlardan destek almıştır. Güney ve güneybatı Asya ülkeleri Budist manastır hayatıyla uzun süredir yakın bir ilişkiye sahiptir. Budizm'in devlet organları ve askeri güçler ile kurduğu ilişki, sadece bireysel aydınlanmaya odaklanan bir din olmadığını, politika ve yönetim ile ilişki içinde geliştiğini göstermektedir. Buna göre Budizm'in yapısı, Budist öğretisi ve prensiplerin niteliği askeri kaygılar ve hedeflerle uyumlu hale getirilmiştir.³⁷ Örneğin, Çinli Budist keşişlerin metinlerinde birçok örnekte Budist militarizminin kutsal alanı korumak için haklı çıkarıldığını görmek mümkündür. Çin Budist geleneğinde keşişler bazen devletin girdiği savaşlarda yardıma çağırılmışlardır. Özellikle 1931-1945 arasında Japonlarla gerçekleşen savaşta keşişler direkt olarak savaşa katılmış ve bu vatanseverliğin doğal bir sonucu olarak görülmüştür. Bu durum sadece Çin'e de mahsus değildir. Kore askeri gücü de tarihinde keşişleri işgalcilere karşı savaşacak güçler arasında görmüştür.³⁸ Tay askerlerin özellikle çatışma ve kriz dönemlerinde manastırlarda yaşama geleneğinin uzun bir tarihi bulunmaktadır.

35 O'Lemmon, "Buddhist Identity and the 1973 Cambodian Buddhist Holy War", 134.

36 Faure, "Buddhism and violence", 265.

37 Michael Jerryson, "Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand", *Buddhist Warfare*, ed. Michael Jerryson, Mark Juergensmeyer (New York: Oxford University Press, 2012), 181.

38 Xue Yu, "Buddhism and the Justification of War with Focus on Chinese Buddhist History", 194-205.

II. Dünya Savaşı döneminde askerler kuzeydoğu ve güney eyaletlerinde manastırlara yerleşmiştir. Daha sonra 1970'lerde terörist yuvası olarak görülen güney eyaletlerinde manastırlar askerlerin barınması ve eğitimi için kullanılmıştır.³⁹

Devletin askeri güçlerini desteklemenin yanında keşişler bazen de devlete muhalif ve rakip askeri güçler oluşturmuşlardır. Orta Çağ'da Japonya'da önemli Budist manastırları, krallığa ve onun askeri güçlerine karşı savaştan adeta yarı bağımsız bir askeri güç haline gelmiştir. Bu dönemde yaşayan Budist keşişler, silah taşıyan, ata binen, düşmanlarının başını kesen kişiler olarak keşişten çok bir asker gibi davranmışlardır. Ancak uzun süren savaşlardan sonra 16. yüzyılda devletin askeri güçleri bu savaşçı ve ayrılıkçı keşişleri kontrol altına alabilmiştir. Modernite öncesi Budizm'in askeri şiddetin zorunluluğu ve kabul edilebilirliğine dair duruşu modern milliyetçilik ile beraber geleneksel Budist değerleri başka bir boyuta taşıyarak Budizm ve savaşı birbirine biraz daha yaklaştırmıştır. Bazı durumlarda direkt ilişkili hale getirdiğini söylemek de mümkündür. Örneğin, II. Dünya savaşı sırasında da Budist keşişler devletler ile birlikte hareket etmiş, dinî retorikleri ile devletin verdiği savaşı desteklemişlerdir. Budizm'in benmerkezciliğe karşı tutumu savaşta devlet için can vermeyi teşvik için kullanılmıştır. Hatta pratikteki bu desteklerin daha da ötesine geçerek Budist *dharma*'yı devletin ve idarenin hedefleri ile birleştirmişler ve Buda'nın hukukunun ve krallığın hukukunun aynı şey olduğunu iddia etmişlerdir.⁴⁰ Bu noktada milliyetçilik ve vatanseverlik, dünyadan el etek çekmeye dair manastır ideallerinin önüne geçmiştir.

21. yüzyılda Burma, Tayland ve Sri Lanka gibi ülkelerde Budist keşişler politikada oldukça etkili olmuşlardır. Budistlerin etkisinde kalan bu devletlerin bazıları diktatörlük bazıları otokrat devlet yapısına sahiptir. Bu baskıcı devletleri eleştirme gücüne sahip olan keşişler daha çok devletin yanında yer almakta ve milliyetçi ve saldırgan politikaların Budist söylemler ile meşrulaştırılmasına yardım etmektedirler. Sri Lanka'da keşişlerin ülkedeki çatışmalar ve bu çatışmalarda devletin sergilediği tutuma karşı duruşlarının sorulduğu bir araştırmaya göre, keşişler, Budizm'in özünde şiddetten uzak durmayı öğütleyen bir din olduğunu kabul etmektedirler. Ancak buna rağmen ülkedeki çatışmaların çözülmesi için devletin askeri yöntemleri kullanması gerektiğini düşünmektedirler. Bu çatışmaların ortasında keşişler, askeri personelin çoğunluğunu oluşturan Budistlere dinî yönlendirmeler yapmaktadır. Askerlere moral vermek için vaazlar vermekte ve korunmaları için özel ritüeller düzenlemektedirler. Örneğin, Sri Lanka'nın politik gücünün yüzyıllardır sembolü olan Kan-

39 Jerryson, "Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand", 197.

40 Faure, "Buddhism and violence", 260-261.

di'deki mabette askerler kutsanmaktadır.⁴¹ Bu ilişkilerin hepsinde Budist keşişler askerler tarafından yürütülen savaflara direkt veya dolaylı olarak dinî açıklamalar getirmekte ve kabul edilebilirliklerini artırmaktadırlar.

Asker manastır ilişkisinin uzun bir tarihe sahip olduğu Tayland'da, günümüzde de Tay Budizmi ve devlet arasındaki bağıın sembolü olarak manastırlardaki askeri varlık sürdürölmektedir. Özellikle güney eyaletlerinde bu ilişki daha belirgindir ki bu bölgelerde devlet gücünü bölgedeki manastırlar aracılığıyla sağlamaktadır. Budizm ve devlet arasındaki yakın ilişki *asker-keşiş* gibi bir kavramın da doğmasına neden olmuştur. Asker keşişler manastırlarda keşiş olarak görev almaktadır, aynı zamanda da askeri personel olarak görev yapmaktadır. Asker keşiş fikri pek çok kişiye göre keşişlerin en temel görevleri ile bir çatışma oluşturmaktadır. Budist bir keşişin görevi hayatın sıradan bütün işlerinden uzak durmak ve aydınlanmaya ilham olmaktır. Askerin görevi ise bunun tam zıddı hayatın en kötü yönü ile yüzleşmek ve buna dâhil olmaktır. Bu ahlaki zıtlığın dışında askerlerin keşiş olarak görev almasının önünde dinî kurallardan gelen engeller de bulunmaktadır. Budist metin geleneği asker keşişlerin varlığına izin vermezken yaşayan Budist gelenekler bunun tam zıddı bir tutuma sahip olabilmektedir. Bu asker keşişler yaptıkları işin Budist öğretisi ile tam olarak çeliştiğinin farkında olsa da yaptıkları işi kozmik boyutta önemli bir görev olarak görmekte, sadece Budistlerin değil bütün canlıların iyiliği için bu görevi yerine getirdiklerine inanmaktadırlar. Asker keşişlerin yaptığı basitçe bir tebdili kıyafet olmayıp asker ve keşiş olma özelliklerini bir arada yürütme çabasını içermektedir. Asker bir keşiş hem tam bir keşiş hem de tam bir asker olduğunu veya olmaya çalıştığını iddia etmektedir. Hatta asker olarak yaptığı görevi keşiş olarak yapması gereken görevlerin tamamlayıcısı olarak görebilmektedir. Örneğın manastıra bir saldırı olduğunda ve asker keşiş saldıran kişiyi öldürdüğünde de hala bir keşiş olarak kalmaktadır. İlk dönemin Budist metinlerinin askerlerin manastırda bulunmasına kesin karşı çıkması halk arasında geniş ölçüde kabul gören yorum olduğu için devlet bu asker keşişlerin manastırdaki varlığını açıkça kabul etmemektedir. Aksi takdirde Budist halk kitlesinden tepki alma ihtimali vardır.⁴² Asker-keşişler kendilerinin manastırlardaki varlıklarını meşrulaştırırken devletin ve Budizm'in devamının kendilerine bağlı olduğunu iddia ederek bir beka mücadelesi verdiklerini öne sürmektedirler. Keşişlerin güney Tayland'da *dharm*a'yı öğretebilmesi asker keşişlerin varlığına bağlı görölmektedir. Eğer asker keşişler olmasa hiçbir keşişin bu bölgede tutunamayacağını ve Budizm'in öğretilerinin de yaşatılamayacağını savunmaktadırlar.

41 Iselin Frydenlund, "Canonical Ambiguity and Differential Practices: Buddhism and Militarism in Contemporary Sri Lanka", *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, ed. Vladimir Tihonov, Torkel Brekke (New York: Routledge, 2012), 95-105.

42 Jerryson, "Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand", 182-205.

Milliyetçi ve Militan Budizm

Budizm, 19. yüzyılda sömürgecilere karşı mücadele verirken ve Batı'ya taşınırken evrensel bir retoriğe büründürülmüştür. Dalai Lama ve Thich Nhat Hanh gibi kişiler aslında bölgesel Budist geleneklerin liderleriyken bu uluslararasılaşma sürecinde bütün Budistlerin temsilcisi gibi görülmeye başlanmışlardır. Fakat bugün evrensel bir öğreti olarak sunulan Budizm, Asya'da bin yıllardır milli değerlerle özdeşleşmiş yerel versiyonları ile var olmuştur. Budistler de her zaman yaşadıkları ülkenin milliyetçiliği ile birlik içinde hareket etmişlerdir. Örneğin iki Budist ülke çatıştığında her grup kendi devletinin yanında yer almaktan geri durmamıştır.⁴³ Dolayısıyla Budizm zaman zaman etnik çatışmalara dâhil olmuş ve şiddete zemin hazırlamak için kullanılmıştır. Son yüzyılda Japonya, Sri Lanka ve Burma gibi ülkelerde Budistlerin şiddet eylemlerine katılımlarında da Budist sembolizmin ve söylemlerin katkısını göz ardı etmek mümkün değildir. Bu çatışmalarda Budist görseller silahlar, uçaklar ve diğer askeri ekipmanlar üzerine işlenmiştir. Askeri personel yukarıda bahsedilen şefkat ve boşluk gibi Budist kavramları eylemlerini açıklamak için kullanır hale gelmişlerdir. Hatta Budist sembolizmin ve söylemlerin kullanılması işkence ve eziyet boyutuna ulaşabilmiştir.⁴⁴

Tarihsel bağlar genelde insanları kültürel uygulamalar, sosyal statüler ve güç ilişkileri bağlamında dinî ideolojilere bağlamaktadır. Toplumun elit grupları tarafından oluşturulan dinî söylemler, çoğunluğu oluşturan sıradan insanları, inançlarını korumak için göreve davet ederken bu davet genelde kolayca kabul görmektedir.⁴⁵ Örneğin, Budist retorikler Tayland'da 1970'lerde muhafazakar keşişler tarafından komünistlere karşı kullanılmıştır. O dönemde Tay halkının ve dininin zıttı olarak görülen şey komünizmdir. Komünizm, insanın düşmanı olan isteklerin açık bir manifestosu olarak görülmüştür. Tayland'ın önde gelen keşişlerinden Phra Kittiwuddho, komünistlere şiddetle karşılık verilmesi gerektiğini söylemiştir.⁴⁶ Kittiwuddho, komünistleri öldürmenin günah olmadığına dair bir fetvasını haklı çıkarmak için birkaç gerekçe göstermiştir. İlk olarak komünistleri öldürmek gerçek anlamda öldürme eylemi sayılmayacaktır; çünkü devlete, dine veya millete zarar verenler tam olarak insan sayılmamaktadır. Bu şekilde düşmanlar tam bir insan olma ayrıcalığından mahrum edilip, canavar veya şeytani varlıklar olarak sınıflandırılmıştır ki böylece Budizm'in insanları öldürmeye dair yasağına takılmadan düşmanları öldürmek mümkün olmuştur. İkincisi komünistleri öldürmek onların neden olacağı daha büyük yıkımları engelleyeceğinden daha az yıkıcı olan seçeneğe yönelmek ve onları durdurmak için öldürmek gerekmektedir. Burada

43 Faure, "Buddhism and violence", 262.

44 Jerryson, "Introduction", 3.

45 O'Leary, "Buddhist Identity and the 1973 Cambodian Buddhist Holy War", 124.

46 Jerryson, "Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand", 189.

da milliyetçilik ve vatanseverlik, Budist değerlerden daha üstün tutulmuş, böylece ülkeyi ve milleti korumak için bu değerlerin baypas edilebileceği düşünülmüştür. Üçüncüsü Buda, bazı şartlar altında öldürmeye izin vermiştir. Kittivuddho tarafından suttalara dayandırılan hikâyeye göre ünlü bir at eğitimcisi Buda'yı ziyaret etmiştir. Buda, ona kendisini ünlü yapan at eğitmenliğini yaparken kullandığı yöntemleri sormuştur. Eğitmen, bazı atlar için yumuşak teknikler kullandığını bazıları içinse daha sert metotlar, bir grup içinse ikisinin karışımını kullanmak zorunda kaldığını söylemiştir. Buda, eğer bu tekniklerden hiç birisi işe yaramazsa ne yaparsın diye sorduğunda eğitmen, o durumda eğitimcisinin şöhretine zarar vermemesi için atı öldürürüm cevabını vermiştir. Buda, kendisi ve eğitmenin yaptığı arasında bir analogi kurarak umudunu kestiği kişileri eğitmeyi bırakarak bir nevi onları öldürmüş olduğunu ifade etmiştir. Kittivuddho, insanları hakikate dair eğitmeyi bırakmanın onları bir nevi öldürmek olduğu tezi- ni savunarak, Buda'nın insanları öldürmeyi öğütlemese de temiz olmayanları öldürmeye izin verdiğini savunmuştur.⁴⁷ Bu anlatılan hikâyedeki analoginin ciddi şekilde manipüle edildiği muhakkaktır. Ancak Tayland'ın içinde bulunduğu çatışma ortamının sosyal ve psikolojik etkileri, bu manipülasyonunun kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Bu çatışma ortamında Kitthiwuttho, gerçek anlamda bir tehlike oluşturup oluşturmadıklarına bakılmaksızın, kafir olarak nitelendirilen bütün komünistlerin Budizm'in düşmanı olarak görülüp öldürülmesini salık vermiş, adeta bir kutsal savaş ilan etmiştir.⁴⁸ Diğer bir ifadeyle birilerinin komünist veya inançsız olması dine karşı bir tehlike olarak görülmeleri için yeterli olmuştur. Bu bağlamda kutsal savaş, sadece haklı çıkarılmamış hatta gerekli görülmüştür.

Sri Lanka ve Burma gibi ülkelerde de militan keşişlerin köktenci hareketlere katılımı Budizm savunmasına dair dilin etnik, kültürel ve milliyetçi dilden ayrı tutulamayacağını göstermektedir.⁴⁹ Nitekim Burmalı olmak demek Budist olmak demektir. Burmalı Budistler aşırı eğilimlerini etnik ve dinî bir grup olarak tehdit altında oldukları iddialarına dayandırmaktadır.⁵⁰ Benzer şekilde Budist geleneğin tehlike altında olması iddiası Sri Lanka bağlamında da kullanılmaktadır. Çoğunluğunu Sinhala etnik grubundan olan Budistlerin oluşturduğu ülkede Budist olmayan Tamil etnik grubuna karşı şiddet eylemleri karşımıza çıkmaktadır. Janatha Vimukthi Peramuna oluşumu, Tamil gruplara karşı sergilenen şiddeti körükleyen odaklardan birisidir. Bu grubun keşişleri, Budist atalarının mirası üzerinden işledikleri şiddet eylemlerini haklı çıkarmaya çalışmaktadır.

47 Suwanna Satha-Anand, "Question of Violence in Thai Buddhism", *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*, ed. Vladimir Tikhonov, Torkel Brekke (New York: Routledge, 2012), 183-184.

48 O'Leamon, "Buddhist Identity and the 1973 Cambodian Buddhist Holy War", 134.

49 Cemil Kutlutürk, "İslam Dünyasının Kanayan Yarası: Myanmar'ın Arakan Bölgesindeki Rohingya Müslümanları", *Yeni Türkiye Dergisi Özel Sayısı 96/1* (2017).

50 Lehr, "Burma", 182.

Bu mirası Mahavamsa olarak isimlendirilen Sinhala mitolojik metinlerine kadar götürmektedirler. Buna göre M.Ö. II. yüzyılda Budist kral Dutthagamani, Tamil kral Elara tarafından yönetilen yabancı işgalcilere karşı kutsal bir savaş başlatmıştır. Bu dönemde de kâfirleri öldürmek cinayet sayılmadığından, Budist olmayan Tamil savaşçılar, ahlaki bir değere sahip görülmemiştir. Benzer şekilde bugün de Budist olmayan Tamil ırkına karşı işlenen her türlü şiddet suçunu bir kutsal mücadelenin ürünü olarak görerek Budizm'e göre kutsal görev ve cinayet arasındaki ayrımı belirsizleştirmektedirler. Janatha Vimukthi Peramuna keşişlerinin kullandığı retorik Kittiwutto tarafından komünistlere karşı kullanılan retorik ile çok benzerlik göstermektedir. *Dharma*'nın korunması düşüncesi, agresif, saldırgan ve şiddet içeren tutumlar ve politik amaçlarla kombine edilmiş ve Budizm artan etnik ayrımcılık ve milliyetçilik eğilimleri ile özdeşleştirilerek resmi ideoloji haline getirilmiştir. Bu şiddetin oluşmasında politik nedenler kadar teolojik açıklamalar da rol oynamıştır. Ancak, bu bütün Budist keşişlerin politika ve aşırı gruplar ile ilgilendiği anlamına gelmemektedir. Aksine bu milliyetçi ve ırkçı ideolojilere karşı çıkan pek çok Budist ve keşiş de vardır.⁵¹ Fakat bu aşırı grupların neden olduğu şiddetin önüne geçememektedir.

Sonuç

Budist gelenekte şefkat, barış ve huzuru destekleyen pek çok materyal bulunmaktadır ancak şiddeti meşru gösteren elementler de mevcuttur. Budizm, özellikle Batı'da, sevgi ve şefkat hakkındaki öğretileri ile ön plana çıkarılmış bir dindir. Bu şiddete karşı şefkati önceleyen öğretilere göre, Budizm kişinin çatışma, tartışma ve savaş gibi eğilimleri nasıl aşabileceğini, bunlardan nasıl uzak durabileceğini öğretmektedir. Buna göre kişinin en nihai hedefinin içsel huzuru elde etmek olduğu görülmektedir. Fakat belirli durumlarda şiddetin onaylanması, Budist bağlamlarda şiddetin farklı şekillerde hayat bulmasına imkân vermektedir. Hatta kutsal metinler üzerine yapılan yorumlarla dinî liderler şiddetin haklı çıkarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Budizm'i benimseyen Asya ülkelerinin tarihinde, iç çatışma veya dışarıdan gelen tehditlere karşı savaşma durumlarında hem savaşı destekleme hem de Budizm'i yüce bir huzur ve barış yolu olarak görme arasında hiçbir çatışma olmadığı düşünülmüştür. Bu çatışmanın olmamasının nedeni, milliyetçilik kadar kültürel ve politik alanın da, Budizm ile iç içe geçmesi, birbirini destekleyen unsurlara dönüşmesidir. Öyle ki milli değerleri korumak ile Budist değerlere sahip çıkmak eş anlamlı görülmüştür. Diğer bir ifadeyle Budizm'in temel öğretilerinde bulunan ahlaki ilkeler, farklı sosyal ve politik kaygılarla etnik ve milliyetçi hedeflere erişmek için dönüştürülmüş ve Budizm'in farklı

51 Lehr, "Burma", 185.

milliyetçi versiyonları ortaya çıkmıştır. Budist keşişler için bile şiddetten, zihinsel kötülüklerden ve bağlanmaktan uzak durma, şefkat ve sükûnet içinde olma gibi dinî prensipler ikinci plana atılmış ve milliyetçi ideolojileri destekleyen Budist anlayışların oluşmasının önündeki engeller bertaraf edilmiştir. Hatta ırkçı ve milliyetçi eğilimler günümüzde Burma, Tayland ve Sri Lanka gibi ülkelerde devlet desteğini de arkasına alan militan Budist şiddetinin oluşmasında oldukça etkili olmuştur. Sonuç olarak, Buda'nın yaşadığı dönemden itibaren, Budistlerin şiddet olaylarından tamamen uzak duran pasif bir hayat benimsedikleri iddialarının gerçekliği yansıtmadığı görülmektedir. Pek çok dinî gelenekte olduğu gibi Budizm de içinde geliştiği ülkelerin tarihsel, sosyal ve politik çatışmaları ile ilişki kurmuş, bunlardan etkilenmiş hatta belirli ideolojilerin meşrulaştırılması için kullanılmıştır sonucuna varılmaktadır.

Kaynakça

- Alejandro Chavez-Segura. “Hijacking the ‘Buddhadharma’: Violence and War in Buddhist Societies”. *Gerogetown Journal of International Affairs* 15/1 (2014), 8.
- Deegalle, Mahinda. “Introducticon: Buddhism, Conflict and Violence”. *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. 21. London: Routledge, 2006.
- Derek Maher. “Sacralized Warfare: The Fifth Dalai Lama and the Discourse of Religious Violence”. *Buddhist Warfare*. ed. Mark Michael Jerryson, Juergensmeyer. Oxford University Press, 2010. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195394832.001.0001>
- Faure, Bernard. “Buddhism and violence”. *The Cambridge Companion to Religious Studies*. ed. Robert A. Orsi. 255-272. Cambridge Companions to Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. <https://doi.org/10.1017/CCOL9780521883917.014>
- Güç, Ahmet - Sert, Ekrem. “Budizm’de Dört Temel Gerçek, Sekiz Dilimli Yol ve Nirvana”. *İslam Medeniyet Araştırmaları Dergisi* 5/12 (2020).
- Iselin Frydenlund. “Canonical Ambiguity and Differential Practices: Buddhism and Militarism in Contemporary Sri Lanka”. *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. ed. Vladimir Tihonov, Torkel Brekke. New York: Routledge, 2012.
- Jerryson, Michael. “Introduction: The Quandary of Buddhism and Violence”. *If You Meet the Buddha on the Road*. New York: Oxford University Press, 2018. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190683566.003.0001>
- Jerryson, Michael. “Militarizing Buddhism: Violence in Southern Thailand”. *Buddhist Warfare*. ed. Michael Jerryson, Mark Juergensmeyer. 32. New York: Oxford University Press, 2012.
- Kutlutürk, Cemil. “İslam Dünyasının Kanayan Yarası: Myanmar’ın Arakan Bölgesindeki Rohingya Müslümanları”. *Yeni Türkiye Dergisi Özel Sayısı* 96/ (2017).
- Lehr, Peter. “Burma: ‘You Cannot Sleep Next to a Mad Dog’”. *Militant Buddhism: The Rise of Religious Violence in Sri Lanka, Myanmar and Thailand*. kitap editörü Peter Lehr, 157-191. Springer International Publishing, 2019. https://doi.org/10.1007/978-3-030-03517-4_6
- Maher, Derek. “The Rhetoric of War in Tibet: Toward a Buddhist Just War Theory”. *Political Theology* 9/2 (15 Ağustos 2008), 179-191. <https://doi.org/10.1558/poth.v9i2.179>
- OLemmon, Matthew. “Buddhist Identity and the 1973 Cambodian Buddhist Holy War”. *Asian Anthropology* 10/1 (Ocak 2011), 121-138. <https://doi.org/10.1080/1683478X.2011.10552607>

- Palihawadana, Mahinda. "The Theravada Analysis of Conflict". *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. ed. Mahinda Deegalle. London: Routledge, 1. Basım, 2006.
- Pandey, Rajyashree. "Buddhism and 'Violence': Reading the Medieval War Chronicle". ed. Sudhir Chandra. Taylor and Francis, 2018.
- Premasiri, P D. "A 'Righteous War' in Buddhism?" *Buddhism, Conflict and Violence in Modern Sri Lanka*. ed. Mahinda Deegalle. 8. London: Routledge, 2006.
- Rahula, Walpola vd. *What the Buddha Taught*. New York: Grove/Atlantic, Incorporated, 2007. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/templeuniv-ebooks/detail.action?docID=5503847>
- Suwanna Satha-Anand. "Question of Violence in Thai Buddhism". *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. ed. Vladimir Tikhonov, Torkel Brekke. New York: Routledge, 2012.
- Şenay, Bülent. "Avrupa Birliği'nin Dinî Kimliği ve Avrupa'da Dinler: Hıristiyanlık, Yhudilik, Hinduizm, Budizm ve İslam". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002).
- Tikhonov, Vladimir. "Introduction: Dialectics of Violence and Non-Violence-Buddhism and Other Religions". *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. ed. Vladimir Tikhonov, Torkel Brekke. London: Taylor & Francis Group, 2012. <http://ebookcentral.proquest.com/lib/templeuniv-ebooks/detail.action?docID=1024508>
- Xue Yu. "Buddhism and the Justification of War with Focus on Chinese Buddhist History". *Buddhism and Violence: Militarism and Buddhism in Modern Asia*. ed. Vladimir Tikhonov - Torkel Brekke. Routledge, 0 Basım, 2012. <https://doi.org/10.4324/9780203111024>



BÖLÜM 3

YARATILIŞ TASAVVURUNUN FIKHÎ HÜKÜMLERE ETKİSİ

Muammer ARANGÜL¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku A.B.D.,
<https://orcid.org/0000-0002-8945-8370>.

GİRİŞ

Allah'ın yarattığı varlıklar olarak yaratmaya şahit olmadığımızı hepimiz bilmekteyiz. Dolayısıyla yaratışın ya da yaratılışın niteliği ve keyfiyeti hakkında doğrudan söz söyleyebilmemiz mümkün değil. Bu konuda söylenecek her söz, doğrudan ya da dolaylı olarak Allah'ın ayetlerine dayanmak zorundadır. Kuran'da ya da sünnette yer alan konuyla ilgili nasların yanında Allah'ın âfâkta ya da nefislerimizde bize göstereceği ayetler de yaratılışın mahiyetini anlayabilmemiz için yol gösterebilecektir. Bununla birlikte, yaratılışın detaylarına bizzat şahit olmamamız, yaratılışın mahlukatın öznel tasavvurlarından bağımsız olarak düşünülmemeyeceği anlamına gelir.

Aşkın bir varlık olan Allah'ın hiçbir sıfat ya da fiilin mahlukatın sıfat ve fiilleriyle kâbil-i kıyas olmadığı aşıkardır; ancak, bir mahluk olan insanın Allah'ın sıfat ve fiillerini etrafındaki örnekleri aşarak anlaması da mümkün değildir. “Halk” olan Allah'ın “halk” etmesi de bu açıdan ele alınmalıdır. Yaratıcı olmayan insan hiçbir şey yaratmadığı, yaratamadığı ve yaratamayacağı için yaratışın ya da yaratılışın detaylarına vakıf olması da söz konusu değildir.

Dini metinlere bakıldığında, Kuran ayetlerinin ya da nebevî hadislerin yaratılışın detaylarına ya hiç girmediği ya da yaratılışın sadece bazı aşamalarına değindiği görülür. Dünyanın altı günde yaratılması ya da bir bebeğin anne karnında geçirdiği evreler bu açıdan dikkate alınması gereken örneklerdir.

Yaratılışın detayını merak edip “Peki Allah her bir zerreyi bizzat mı yaratmaktadır?” şeklinde bir soru sorabiliriz. Bu soru anlaşılır kılınmak için iki farklı şekilde daha sorulabilir: Bunlardan ilki “Her bir zerreyi yaratan bizzat Allah mıdır?” sorusu, ikincisi ise “Her bir zerre Allah tarafından teker teker mi yaratılır?” sorusudur. Bu sorular ilk bakışta salt teorik ya da kelâmî gibi görünebilir, ancak verilecek cevabın gündelik yaşamımızı etkileyen bazı sonuçları olacağı muhakkaktır.

Kelamda meşhur bir tartışma konusu olan “Kulların fiillerini kim yaratır?” sorusu da bu açıdan önemli ve mükellefin dünyevî-hukukî sorumluluklarını etkileyebilecek bir mahiyete sahip olmakla birlikte; üzerinde durmak istediğimiz ve yine dünyevi hukuki sonuçları olacak asıl husus “mahlukatın somut her detayın Allah tarafından ‘bizzat’ ya da ‘teker teker’ yaratılıp yaratılmadığı” sorusudur.

Allah'ın her bir zerreyi bizzat ve teker teker yarattığı şeklindeki İslam toplumunun büyük bir kısmı tarafından paylaşılan yaratılış tasavvuruna göre; Allah erkek ve kadını kendilerine uygun birer cinsel organ yaratmak suretiyle yarattığı gibi, yine meşîetine bağlı olarak bir kişide hem erkeklik

hem de kadınlık organı yaratmayı irade ve takdir etmek suretiyle hüsnâyı¹ varlık alanına sokmuş olmaktadır. Aynı şekilde hayatı ve hayatın devamı için ‘hücreyi’ yaratan Allah ölümü de yarattığı gibi, bu ölümün gerçekleşmesi için hücreleri teker teker bizzat kendisi öldürmekte ya da güzel insan yüzünde kanserli bir hücre yaratarak bu kanserli hücrelerin her gün kaçır tane artacağına da bizzat kendisi karar vermektedir. İnsan vücudunun neresinde kaç kılın çıkacağı ile ilgili meşiet, irade ve yaratma Allah’a izafe edildiği gibi; kimin saçının ne kadar dökülmesi gerektiği kararı da Allah’a izafe edilmektedir. Bazı insanların kafasında boynuz çıkması, bir elde ya da ayakta beşten bir ya da birkaç tane daha fazla parmağın bulunması, yine ağızda fazladan dişlerin çıkması gibi örnekler bugün internet ortamında çok rahat karşılaşılabileceğimiz ve bu açıdan kafada soru işaretleri bırakacak “hilkat garibesı” örnekler olabilir.

1. ALLAH’IN HER ŞEYİ YARATTIĞINA DAİR NASLARIN YORUMU

Dini metinlerde Allah’ın her şeyi yarattığı veya her şeyin yaratıcısı olduğuna dair ifadelerin bu bakış açısını beslediği görülmektedir. Pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da metinlerin zahiri ve umumi anlamlarıyla yetinip bağlamlarını dikkate almamak yanlış anlama ile sonuçlanabilmektedir.

“Her şeyi O yarattı” (el-En’âm 6/101) ve “O, her şeyin yaratıcısıdır” (el-En’âm 6/102) şeklindeki ifadeler bütünden koparılmadan “Bir de cinleri Allah’a birtakım ortaklar yaptılar. Oysa onları O yarattı. Bilgisizce Allah’a oğullar ve kızlar da uydurdular. O, onların niteledikleri şeylerden uzaktır, yücedir. O, gökleri ve yeri örnekleri yokken yaratandır. O’nun bir eşi olmadığı hâlde, nasıl bir çocuğu olabilir? Hâlbuki her şeyi O yarattı. O, her şeyi hakkıyla bilendir. İşte sizin Rabbiniz Allah. O’ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır. Öyle ise O’na kulluk edin. O, her şeye vekil (her şeyi yöneten, görüp gözeten)dir.” (el-En’âm 6/100-102) şeklinde okunduğunda Allah Teala’nın meramı daha iyi anlaşılır kanaatindeyiz.

Ayet, Allah’ın kendisine ortak koşulan hiçbir şey ile ya da ona nisbet edilen oğullar ve kızlarla onları yaratması dışında bir ilişkisinin bulunmadığına dairdir. Yaratıcısı olduğu mahlukatla Allah arasında başka türlü bir akrabalığın bulunması söz konusu değildir ve bu anlamda O her şeyi yaratmıştır ve herşeyin yaratıcısıdır.² Ayetin sebab-i nüzulüne dair bazı riva-

1 Orhan Çeker, “Hüsnâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18: 491-492.

2 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi’u l-beyân ‘an te’vîli âyi l-Kur’ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Cize: Hicr, 1422/2001), 9: 458; Ebu Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzi, *Mefâtihu l-gayb* (Beyrut: Dâru l-Fikr, 1401/1981), 13: 124-128; Ebû l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesir, *Tefsî-*

yetler de “Allah’ın dışında bir yaratıcının varlığına inanmaya yol açabilir mi?” endişesinin Allah’ın her şeyi ya da her zerreyi bizzat ve teker teker yarattığının savunulmasına yol açmış olabileceğini göstermektedir. Nitekim bir önceki ayette “Bir de cinleri Allah’a bir takım ortaklar yaptılar” (el-Enâm 6/100) ifadesi geçmekte, Kelbî’den bu ayetlerin İblis’i yaratma hususunda Allah’a ortak koşan zındıklar hakkında indirildiği nakledilmekte; bu zındıkların nuru, insanları ve insanın faydasına olan hayvanları Allah’ın; karanlığı, yırtıcı hayvanları, yılan ve akrepleri ise İblis’in yarattığı inancına sahip olduğu ifade edilmektedir.³

Bu noktada “Her şeyi O yarattı” ifadesiyle ilgili olarak İbn Atiyye’nin “Kapsamına girmesi caiz olan her şey için âm bir lafızdır, Allah’ın sıfatları ve kelamı bu lafzın kapsamına girmez” demesi, “her şey” ifadesi ile “her şeyin” kastedilmediğini göstermesi açısından dikkat çekicidir.⁴ Kurtubî de “her şey” ifadesi ile “her şeyin kastedilmediğine” dair Kur’ân’dan örnekler zikreder.⁵

Mâtürîdî burada Mutezile’nin Allah’ın “bazı şeylerin yaratıcısı olduğunu” ama “bazı şeylerin de yaratıcısı olmadığını” savunmalarını eleştirir.⁶ Mutezile, “O, her şeyin yaratıcısıdır” sözüyle Allah’ın kendisini övüp yücelttiğini, ama kulların zina, livata, hırsızlık ve küfür gibi amellerini yaratmasıyla övünmenin Allah’a yakışmayacağını savunur,⁷ ki özellikle de çirkin ya da kötü olduğu üzerinde insanların ittifak ettiği bazı maddi şeyleri yarattığı için övünmenin Allah’a yakıştırılamayacağı da buradan yola çıkarak rahatlıkla söylenebilir.

Allah’ın kötü ve çirkin şeyleri ya da fiilleri yaratmadığını söyleyen sadece Mutezile değildir. Şerrin Allah’a nispet edilmesi konusunda genel itibariyle üç farklı görüş bulunmaktadır. Bunlardan ilki az önce zikredilen Mutezile’ye ait görüştür. Mutezile, Allah’ı şerden tenzih ederek O’nun şerri murad etmediğini ve yaratmadığını savunur. Eş’arî ve Cebrîlere göre ise bütün varlık ve olayları iradesi dahilinde meydana getiren Allah olduğu gibi varlığını dilediği şerri yaratan da Allah’tır. Bu iki görüşü nispeten telif ettikleri anlaşılan Mâtürîdiyye ve Selefiyye âlimleri ise Allah’ın za-

rü'l-Ḳur’âni'l-‘azîm, thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. (Kahire: Müessesetu Kurtuba & Mektebetü'l-Evladi’s-Şeyh li’t-Türas, 1421/2000), 6: 122.

3 Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes’ud Begavî, *Me’âlimü’t-tenzil* (Riyad: Daru Taybe, 1414/1993), 3: 173; Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrâhîm Hâzin, *Lübâbü’t-te’vîl fi me’âni’t-tenzil* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1425/2004), 2: 141.

4 Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî İbn Atiyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsiri’l-kitâbi’l-‘azîz* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002), 650; Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 13: 128-129.

5 Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebi Bekr Kurtubî, *el-Câmi’ li-aḥkâmi’l-Ḳur’ân* (Kahire: Dâru’l-Kütübî’l-Mısriyye, 1358/1939), 7: 54.

6 Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Ḳur’ân*, thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006), 5: 164-165.

7 Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 13: 128.

tını, sıfatlarını ve fiillerini şerden tenzih ederek O'nun şerri dilemediğini ve işlemediğini savunurlar.⁸

Örneğin, Mâtürîdî'nin kurduğu kelim mezhebini geliştiren Ebü'l-Muîn en-Nesefî (ö. 508/1115) Mecûsilerin görüşünü batıl kılma babında, Mecûsilere göre hayrı yaratan bir ve şerri yaratan bir olmak üzere iki tanrı olduğu; bunların “hakîm” olan bir yaratıcının kötülükleri (şürûr) ve çirkinlikleri (kabâih) icad etmesinin müstahil olduğu, zira kötülük ve çirkinliklerin sefahet olduğu görüşünde olduklarını belirtir. Bu iddianın geçerli bir akli ya da nakli delili olmadığını söyleyen Nesefî'ye göre, var edilmesindeki hikmeti bilinmediğinde bir şeyin sefahet olduğuna hükmedilmesi doğru değildir. Nesefî “Bir şerri var eden herkes şerîrdir, bir kabîhi var eden herkes sefihtir” şeklindeki bir düşüncüyü reddederken “fiil” ile “meful” arasında bir ayrım yapar ve “*Fiili kötü ve çirkin olan kimse kötü ve sefihtir, ancak mefulü kötü ve çirkin olan kimsenin kötü ve sefih olduğunu kabul etmeyiz. Tartışılan konuda kötü ve çirkin olan Allah'ın mefulüdür, fiili ve icadı değildir. Fiil ancak övgüye değer bir neticesi olmadığında sefeh ve çirkin olur. Övülen bir sonucu olan fiil ise şer, sefeh ve kabih değildir*” der ve şerri Allah'ın fiiline değil de mefulüne izafe etme formülüyle kötülük problemini çözmeye çalışır.⁹

Bu konuda fiil ile meful arasında ayrım yapanlardan birisi de İbn Teymiyye'dir. İbn Teymiyye'ye göre, Allah'ın yaratmasıyla oluşan fayda ile karşılaştırıldığında, oluşan zararın sözü bile edilemez. Yağmur örneğini veren İbn Teymiyye'ye göre bazı evlerin yıkılması ya da bazı yolcuların yola geçici olarak devam edememesi gibi durumlar söz konusu olsa da yağmurun zararı değil faydası umumdur. Fayda ve maslahatı umumi olan bir şey ise “bazı insanlar ondan zarar görse bile” kastedilmiş bir hayır ve mahbûb bir rahmettir. İbn Teymiyye pek çok kelimci ve fakihin yanında Kerrâmiyye, Sûfiyye ve pek çok filozofun böyle düşündüğünü de belirtir. İbn Teymiyye'nin de katıldığı bu görüşü savunanlara göre Allah'ın varlıkta ihdas ettiği zararların tamamının bir hikmetinin olması gerekir. “Bu her şeyi sapaşağlam yapan Allah'ın işidir” (en-Neml 27/88) ve Allah “Yaratığı her şeyi güzel yaratandır” (es-Secde 32/7) ayetlerini zikreden İbn Teymiyye “istenen bir hikmetin kendisiyle hasıl olduğu zararın, ondan zarar gören kimseye nispetle şer olsa da mutlak bir şer olamayacağı”nı söyler. İbn Teymiyye bu yüzden Allah'ın keliminde şerrin tek başına Allaha izafe edilmiş bir şekilde gelmediğini; ancak üç şekilde zikredildiğini belirtir: 1) Şer mahlukatın umumuna dahil edilir: “Allah her şeyin yaratıcısıdır” (ez-Zümer 39/62) ayetinde olduğu gibi. Böyle olduğunda kudret, meşîet ve yaratmanın umumiyetini ifade eder. İbn Teymiyye umuma dela-

8 Yusuf Şevki Yavuz, “Şer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38: 540-541.

9 Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî Nesefî, *Tebseratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993), 127-128.

let etmenin ne anlama geldiğini açıklamak için “el-mâni” isminin ancak “el-mu’tî” ismiyle “ed-dâr” isminin de ancak “en-nâfi” ismiyle birlikte zikredilebileceğini, tek başlarına zikredilmemesi gerektiğini belirtir. 2) Şerrin faili hazfedilir: “Hakikaten biz bilmiyoruz, yeryüzündekilere kötülük mü istendi, yoksa Rableri onlara bir hayır mı diledi?” (el-Cin 72/10) ayetinde iyiliği irade etmede fail olarak Allah açıkça zikredilirken “istendi” şeklinde meçhul bir ifade ile kötülüğü murad etmek Allah’a izafe edilmemektedir. Aynı şekilde “Bizi doğru yola, kendilerine nimet verdiklerinin yoluna ilet; gazaba uğrayanlarınkine ve sapıklarınkine değil” (el-Fatiha 1/6-7) ifadesinde de nimet vermek Allaha izafe edilirken, meful sigası kullanılmak suretiyle gazap O’na izafe edilmemektedir. 3) Şer, fail sebebe izafe edilir: “Yarattığı şeylerin şerrinden” (el-Felak 113/2), “onu kusurlu kılmak istedim” (el-Kehf 18/79), “Sana ne iyilik gelirse Allah’tandır. Sana ne kötülük gelirse kendindedir” (en-Nisâ 4/79), “Ey Rabbimiz! Biz kendimize zulmettik” (el-A’râf 7/23), “Hâl böyle iken, düşmanlarınızın başına iki mislini getirdiğiniz bir bela sizin başınıza gelince: “Bu nereden geldi?” mi diyorsunuz? De ki: ‘Bu felâket sizin yüzünüzdendir.’” (Âl-i İmrân 3/165) ayetleri şerrin kapsamına giren şeylerin Kuran’da Allah’a izafe edilmediğine dair İbn Teymiyye tarafından zikredilen ayetlerdir.¹⁰ İbn Teymiyye zikrettiği bu hususlar sebebiyle Esmâ-i Hüsnâ’da şerri ihtiva eden bir ismin bulunmadığını ve şerrin “Allah’ın mef’ulâtı içinde” zikredildiğini belirterek şu ayetleri zikreder: “Ey Muhammed! Kullarıma, benim elbette çok bağışlayıcı, çok merhametli olduğumu, azabımın da elem dolu azap olduğunu haber ver.” (el-Hicr 15/49), “Şüphesiz Rabbin, cezası çabuk olmandır. Şüphe yok ki O, çok bağışlayandır, çok merhamet edendir.” (el-En’âm 6/165) ve “Şüphesiz, Rabbinin yakalaması çok çetindir. Şüphesiz O, başlangıçta yaratmayı yapar, sonra onu tekrarlar. O, çok bağışlayandır, çok sevendir.” ayetlerinde şerre dair hiçbir şeyi Allah kendine isim olarak benimsememiştir.¹¹

İbn Kayyim el-Cevziyye “İlahi kazayı şerden tenzih” babında konuyla ilgili önemli şeyler söyler: Hz. Peygamber’in duasında geçen “والشر ليس والشر ليس” ifadesi şerrin Allah’a nisbet edilemeyeceğini göstermektedir. Allah’a nispet edilen her şeyin hayır, şerrin ise Allah’a nisbet ve izafeti kesildiği için şer olduğunu söyleyen İbn Kayyim, Allah’ın hayrın ve şerrin yaratıcısı olduğunu kabul eder, ancak “Şer Allah’ın yaratmasında ve fiilinde değil bazı mahlukatındadır, Allah’ın yaratması, fiili, kazası ve kaderi hep hayırdır” demek suretiyle de yaratma ile yaratılan arasında ayırım yapar. Zulmü “Bir şeyi asıl yerinden başka bir yere koymak” şeklinde tarif eden İbn Kayyim Allah’ı bundan tenzih ederek “Allah şeyleri layık oldukları yerlerinden başka bir yere koymaz”, “Şer bir şeyi mahallinin dışına

10 Ebü’l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-resâil ve’l-mesâil*. (b.y.: Lecnetü’t-Türasi’l-Arabi, ts), 5: 123-124.

11 İbn Teymiyye, *Mecmûatü’r-resâil*, 5: 124-125.

koymaktır, bir şey mahalline konulursa şer olmaz” der¹² ve hilkatteki -en azından bütün- garipliklerin Allah’a nispet edilemeyeceğine işaret eder.

İbn Kayyim’e göre “el-Kuddüs” ismi hiçbir şerrin ve kötülüğün Al-laha nisbet edilemeyeceğini gösterdiği gibi; “es-Selâm” ismi de yaratıklarının onun zulmünden selamet içinde ve O’nun zulmü ve şerri irade etmekten selim olduğunu gösterir. el-Mütekebbir, el-Hamîd, el-’Aliy gibi isimlerde benzer bir durum söz konusudur. Kulların, onların fiillerinin, hareketlerinin ve sözlerinin yaratıcısının Allah olduğunu kabul eden İbn Kayyim; Allah’ın bu yaratışının doğrudan değil dolaylı, cüz’î değil küllî olduğunu ima edercesine şöyle der:

“Kul nehyedilen herhangi bir kötülüğü yaptığında şer ve kötülük yapmış olur. Onu bunun için ‘fail kılan’ ise Allah’tır. Allah’ın kulu fail kılmaması, adalet, hikmet ve doğruluktur. Kulu fail kılmak iyilik, meful ise kabih bir şerdir. Allah kulu fail kılmakla şeyi yerine koymuş olur ki bu da övülmesini gerektiren hikmetindedir. Kuldaki vaki olması, ayıp, eksiklik ve şerse de; bu, bir hayır, hikmet ve maslahattır. Habîr ve Sâni’ olan Allah, eğri bir odunu, kırık bir taşı ve eksik bir tuğlayı alıp layık ve münasip bir yere koyduğunda; bu ondan gelen ve övülmesini gerektiren bir adalet ve doğruluktur. Sarığı başa, ayakkabıyı ayağa, sürmeyi göze ve çöpü çöpe koyan kimse birşeyi kendi yerine koymuş, ayakkabıya ve çöpe zulmetmemiş olur. ‘Adl’ ve ‘hakîm’ her şeyi yerli yerine koyan Allah’ın isimlerindedir.”¹³

Peki siyam ikizlerinde, kafasında boynuz çıkan insanlarda, kurt hastalığında, fazladan bir parmağa üstelik düzensiz ve kullanışsız şekilde sahip olan insanlarda, down sendromla, yamuk bir kafa veya burunla ya da buna benzer başka şekillerde kimine göre “hilkat” gariplikleriyle doğan bebeklerde her şeyin yerli yerine konulmuş olması söz konusu mudur? Bütün bunlar Allah’ın yaratması mıdır?

İbn Kayyim’in bu noktada söyledikleri de ilginçtir: “Bir şey şer olduğu halde Allah niçin onu yaratır?” sorusuna çeşitli ayrımlar yaparak uzun uzun cevap verir:

“Allah’ın onu yaratması ve fiili hayırdır, şer değildir. Yaratma ve fiil O’nunla kaimdir. Şerrin ise Allah ile kaim ve muttasıf olması mümkün değildir. Mahlukta olan şer ise Allah’a izafe ve nispeti olmadığı içindir. Fiil ve yaratma ona izafe edildiği için hayırdır. Dilediği her şey hayırdır, varlığını dilemediği şey ise adem-i aslı üzere kalır ve şerdir. Şerrin hepsi ademdir.”¹⁴
Vücuda mercûh bir şer, ademe de râcih bir hayır eşlik edebilir. Örneğin ateş, yağmur, sıcaklık, soğukluk, kar ve hayvanların varlığına; sahip oldukları hayra nispetle önemsiz cüz’î bir şer eşlik edebilir. Şer iki nevidir:
1) Her açıdan hakiki ve mahz şer; 2) Sadece belli açılardan nisbî ve izafî

12 Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil fî mesâilil-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'îl*, thk. el-Hasânî Hasan Abdullah (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 751), 359-360.

13 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 360-361.

14 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 362.

şer. Mahz şer mevcut değildir, zira mevcut olsaydı mahz şer olmazdı. Mevcut olan şer, nisbî ve izafî şerdir. Şer denilen işler ya ademî ya da vücûdî işlerdir. Ademî şerler dörde ayrılır: 1) Bir şeyin 'varlığı' için zaruri olan işlerin ademi: Canlı için hissetmenin, hareketin ve nefsin ademi gibi, 2) Bir şeyin 'varlığının devamı ve bekası için' zaruri olan işlerin ademi: Canlıların beslenme ve gelişme kuvvetinin ademi gibi, 3) Bir şeyin 'kemali' için zaruri olan şeylerin ademi: Sağlık, duyma, görme ve kuvvetin ademi gibi, 4) Varlığı yokluğundan daha iyi olsa da birşeyin 'varlığı, bekası ve kemali için zaruri olmayan işlerin' ademi: Bilmenin bilmemekten daha iyi olduğu malumatın detaylarını bilmek zaruri olmasa da bilmemek şerdir¹⁵

Vücûdî şerlere yani varlığı şer olan işlere de değinen İbn Kayyim şöyle der:

"Hayata, bekaya ve kemale zıt olan herşey şerdir: Hastalıklar ve sebepleri; elemeler ve sebepleri böyledir. Hayrın ortaya çıkmasına ve yerine ulaşmasına engel olan vücûdî maniler şerdir: Gıdanın bedeninin uzuvlarına ulaşmasını ve bu uzuvların gıdalardan faydalanmasını engelleyen kötü maddeler ya da kalpte hasıl olması gereken zıtlarına mani olan batıl akide ve fasit iradelerin varlığı gibi. Bu söylenenler bilindiğinde, zatı itibariyle şerrin; birşeyin varlığı, bekası ve kemali için zaruri olan şeylerin yokluğu olduğu anlaşılır. Bu yokluğun şerden bazı levazımı vardır: Vücûdî şerler olan cehalet ve zulüm ilmin ve adaletin yokluğundan ayrılmaz; vücûdî şerler olan elem ve zarar, sıhhat ve itidalin yokluğundan ayrılmaz. Çok zengin olmak ya da bilmemenin zararlı olmadığı ilimler gibi müstağni olunabilecek işlerin yokluğu ise gerçekte şer olmadığı gibi varlığı da şer için bir sebep değildir... Şerrin ancak ademe terettüp ettiği anlaşılmalı oldu. Zira mevcut, varlığıyla şer olmadığı gibi şer için bir sebep de olmaz. Vücûdî işler bizzat değil ancak arızı olarak şer olabilir ki bu da zaruri ve faydalı şeylerin yokluğunu içermesi yoluyla olur.¹⁶ Ateşin kemali yakmasındadır, yakması gereken şeyi yaktığında hayırdır; ancak yakmaması gereken şeye isabet edip onu ifsat ettiğinde ateş o muayyen mahalle nispetle izafî bir şer olur.¹⁷

İbn Kayyim'in verdiği diğer örnek de önemlidir. Öldürmeyi "bedenin bağlarını ayırmak için keskin bir aleti kullanmak" olarak tanımladıktan sonra bunda nelerin hayır olduğunu, yani Allah'ın neleri yarattığını zikreder:

"İnsana verilen aleti kullanma kuvveti hayırdır", "aletin tesire kabiliyetli olması hayırdır", "mahallin buna uygun olması hayırdır", "şer ise nisbî ve izafîdir ki aletin tesirini yersiz kullanmak ve layık olan mahallinden başka bir mahalle yönlendirmektir. Bu faile nispetle bir şerdir. Meful yani bu işten etkilenen şey açısından da izafî bir şer söz konusudur ki hasıl olan yoğun elem ve hayatını kaybetmesidir"¹⁸

15 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 363.

16 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 363-364.

17 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 365.

18 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 365.

İbn Kayyim'in şu sözleri ise daha somut ve vurgulu bir niteliğe sahiptir:

“Şu da bilinmelidir: Şer olan eksiklik, bitki ve hayvan gibi aşama aşama oluşan şeylere ya başlangıcında ya da oluştuktan sonra ârız olur. Başlangıcındaki eksiklik, bir şeyin maddesine onun yapısını kötü ve istidadını eksik kulan sebeplerin ârız olmasıdır; bu sebeple onda şer ve yaratılışında eksiklik vaki olur. Bu, failin onu mahrum bırakması ve kemalinin ona bağlı olduğu vücûdî bir işi ondan gidermesi değildir; bilakis etkilenen (münfail), kemali ve tamamı (eksiksizliği) kabul etmediği içindir. Etkilenenin kabul etmeyişi, fâil değil (faile alakalı olmayan) ademî bir iştir. Onda hasıl olan eksiklik, kemal sebebini sağlayamayıp adem-i asli üzere kalmasından kaynaklanır. Böylece Allah Teala'nın 'Rahmân'ın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin¹⁹ sözünün sırrı da anlaşılır. Allah'ın yarattığı, kendisinde yaratılanın kemali ve tamamının bulunduğu vücûdî bir iştir. Yaratılanın ayıp ve eksikliği ise onun adem-i kabulünden kaynaklanır. Kabulün yokluğu, kendisinde uyumsuzluğun olmadığı vücûdî fiile taalluk eden mahluk bir iş değildir....Uyumsuzluk yaratmanın kendisinden değil, yaratmanın yokluğundan hasıl olmuştur. Rab Subhânehû'ya -nispet edilen- yaratmadır; ademe gelince, Allah onun faili değildir. Rahimdeki ceninin maddesinde, onun kemalini, uzuvlarının selameti ve itidalini iktiza eden şeyler kemal bulmayınca uyumsuzluk hasıl olur; bitkiler de böyledir.”²⁰

Görüldüğü üzere şerrin herhangi bir surette Allah'a nispet edilmesi Mutezile'nin dışında bazı Mâtürîdîyye ve Selefîyye alimleri tarafından da reddedilmektedir. Peki Allah'ın neyi nasıl yarattığı ya da yaratmadığıyla ilgili bu bakış açısının bazı ayet ve hadislerde “halkallah”ın değiştirilmesinin zemmedilmesinin anlaşılması noktasında ne gibi yansımaları olacaktır? İşte bu sorunun cevabı, fıkıhta tedavi maksatlı olsun ya da olmasın insan vücuduna yapılan -estetik- müdahalelerin caiz olup olmadığı noktasında belirleyici olacaktır.

2. “HALKALLAH”I DEĞİŞTİRMENİN ZEMMEDİLDİĞİ NASLARIN YORUMU

“Halkallah” kavramını tercüme etmek yerine olduğu gibi bırakmamızın sebebi, bu kavramın Türkçe meallerde iki farklı şekilde tercüme ediliyor olmasıdır ve bu iki farklı tercüme önemli bir anlam farkı ortaya çıkarır:

“Hakka yönelerek kendini Allah'ın insanlara yaratılıştaki verdiği dine ver. Zira Allah'ın yaratışında değişme yoktur; işte dosdoğru din budur, fakat insanların çoğu bilmezler.” (er-Rûm 30/30) ayetinde meallerin nere-

19 el-Mülk 67/3.

20 İbn Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-alil*, 365-366.

deyse tamamı “Allah’ın yaratışı” ifadesini tercih eder, zira bağlama uygun olan budur.²¹

“Allah o şeytana lanet etti. Ve o da: “Elbette senin kullarından belirli bir pay alacağım, onları mutlaka saptıracağım, onları boş kuruntulara sokacağım, ve onlara emredeceğim de hayvanların kulaklarını yaracaklar, onlara emredeceğim de Allah’ın yaratışını/yarattığını değiştirecekler” dedi. Kim Allah’ı bırakıp da şeytani dost edinirse, şüphesiz o, apaçık bir ziyana uğramış olur.” (en-Nisâ 4/118-119) ayetinde ise ifadesi “Allah’ın yaratışı” ve “Allah’ın yarattığı” gibi iki farklı şekilde tercüme edilmekte;²² ancak bir önceki cümlede hayvanların kulaklarının kesilmesi gibi somut bir fiil zemmedildiği için “Allah’ın yarattığı” ifadesi daha çok tercih edilmektedir. Bu ayette ilk bakışta Allah’ın yaratmasında değil yarattığı mahlukta yapılan değişikliklerin nehyedildiği anlaşılmaktadır.

Rum 30’daki “*لا تبدل خلق الله*” ifadesi her ne kadar bazıları tarafından bağlamından kopuk bir şekilde ve yukarıda zikredilen diğer ayetle ilişkilendirilerek “iğdiş etmek gibi yollarla Allah’ın hayvanlardaki yaratışını değiştirmek yoktur” şeklinde anlaşılrsa da; Mücahid, İkrime, Katâde, Said b. Cübeyr, Dahhâk, İbn Zeyd, İbrahim, Zemaşerî ve Râzî gibi pek çok müfessir tarafından “Allah’ın dinini değiştirmek yoktur” şeklinde tefsir edilmektedir. İnsanların tevhide yatkın bir şekilde ve hanîf olarak yaratıldığı, ancak şeytanın onu Allah’a şirk koşma yönünde kandırdığı ve her bebeğin fitrat yani İslam üzere doğduğu, ancak anne babasının onu Yahudileştirdiğine yahut Hristiyanlaştırdığına dair hadisler; tercih edilen bu anlamın daha doğru olduğunu ortaya koymaktadır.²³

Nisa 119’da ise hem hayvanların kulaklarının kesilmesinin hem de halkallahın değiştirilmesinin şeytanın emrettiği şeytanî birer fiil olarak zemmedilmesi, ister istemez mahlukatta yapılan zahiri değişikliklerin ayetle irtibatlandırılmasına yol açmıştır. Ancak ayette asıl zemmedilen bizzat mahlukatta herhangi bir değişikliğin yapılması değil; bu değişikliğin İslam dışı dinî saiklerle yapılmasıdır. Zira pek çok müfessir, hayvanların kulaklarının kesilmesini Mâide suresinin 103. ayetiyle irtibatlandırarak anlar: Müşrikler belli özellikleri taşıyan ve bahîre, , sâibe, vasîle ve hâm olarak adlandırılan hayvanların kulağını keserek ya da farklı işaretler koyarak bunları kendilerine haram kılarlardı.²⁴ Râzî kulak kesmenin Bahîra ile ilgili olduğu hususunda müfessirlerin icmâ ettiğini de nakletmektedir.

21 Bk. <http://kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=30&ayet=30>

22 Bk. <http://kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=4&ayet=119>

23 Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 18: 492-497; Ebü’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf ‘an haķā’iki ğavâmiẓi t-tenzîl ve ‘uyûni l-eķâvil fi vücûhi t-te’vil*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü’l-Ubeykân, 1418/1998), 4: 577-579; Râzî, *Mefâtihu l-ğayb*, 25: 120-121.

24 Taberî, *Câmi ‘u l-beyân*, 7: 493-494.

²⁵ Allah'ın hayvanları binilmesi ve yenilmesi için yaratması, insanların ise kendilerine bunları haram kılmaları; Allah'ın güneşi, ayı ve taşı insanların faydalanmaları için müsahhar kılması, ancak müşriklerin bunlara tapması "Allah'ın yaratışını değiştirmek" olarak kabul edilmektedir.²⁶ Bu anlamda tağyîru halkıllahın bir başka tanımı da ""Haramı helal, helali de haram kılarak Allah'ın dindeki vaz'ını değiştirmek"tır.²⁷ Yani "halkıllah" ile kastedilen "dınullah"tır; Rum 30 da dikkate alındığında "halk, fitrattır" ve "fitrat Allah'ın dinidir."²⁸

Ayet mahlukatta yapılacak herhangi bir değişikliğin asıl itibariyle nehyedildiği şeklinde de anlaşılmıştır. Bu görüş, tağyirin tamamını görünüşe taalluk eden hallerin değiştirilmesi olarak anlamaktadır: Hayvanları iğdiş etmek, dövme yaptırmak, kaş aldırarak, dişleri inceltmek, saçta saç eklemek, fazla parmağı ya da uzvu aldırarak gibi; ancak zikredilen bu örneklerin sırf Allah'ın yarattığı mahlukatta değişiklik anlamına geldiği için mi yoksa başka bir sebepten mi yasaklandığı hususunda âlimler arasında fikir ayrılığı vardır.

3. TAĞYÏRU HALKÏLLAH MESELESİNİN FIKHÎ YANSIMALARI

Burada mahlukatta yapılacak herhangi bir değişikliğin mutlak olarak yasaklanmasının mümkün olmadığını, hatta bazı değişikliklerin fitratı değiştirmek olarak değil fitrattan görüldüğünü hatırlamak gerekir: Hz. Peygamber ""Fitrat beş şeydir: Sünnet olmak, etek tıraşı olmak, bıyıkları kısaltmak, tırnakları kesmek, koltuk altı kıllarını yolmak"²⁹ buyurur.

Mâverdi (ö. 450/1058) sakalın yolunmasının ve boyanmasının bir kişinin şahitliğinin reddine sebep olacağını, çünkü bu fiillerin tağyîru halkıllah olduğunu ifade eder.³⁰

Hayvanların iğdiş edilmesinde görüş ayrılığı vardır. Bazıları bunu caiz görmezken bazıları hayvanın semizleşmesi için caiz görmektedir.³¹ Hayvan için bir eziyet ve işkence oluşu ise iğdiş etmeyi caiz görmeyenlerin ileri sürdüğü bir delildir.³² Hayvanların birbirlerine karışmamaları için

25 Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11: 49.

26 Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, thk. Muhammed İbn Âşûr (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002), 3: 388-389; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 394; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 11: 49.

27 Begavî, *Me'âlimü't-tenzil*, 2: 289; Hâzin, *Lübâbü't-te'vîl*, 1: 428; Ebü'l-Hasen Ali b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri el-Vâhidî, *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995), 1: 1: 290; İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 483.

28 Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 7: 497-501.

29 Ebû Dâvûd, "Tereccül", 5.

30 Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-Mâverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1414/1994), 17: 151.

31 İbn Atiyye el-Endelûsî, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, 483.

32 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 391-392.

sıcak demirle damgalanmaları Hz. Peygamber'in de bunu yaptığına dair rivayetlerden dolayı nehyin kapsamı dışında tutulmakta ve bu görüş fukahanın çoğu tarafından benimsenmekte; Ebu Hanife'nin bunu bir eziyet olarak kerih gördüğünü nakleden Nevevî bunun bir "ihtiyaç olduğuna" vurgu yapmaktadır.³³ Bunların da mahlukatta yapılan birer değiştirme olduğu dikkatlerden uzak tutulmamalıdır.

Hz. Peygamber'in saçına saç ekletene, kaş alana aldrana, dövme yapana yaptırana ya da dişlerini düzeltip inceltenlere lanet ettiğine dair bazı rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde, İbn Mesud'da mevkuf olan rivayetlerin aksine "li'l-hüsni" ve "el-muğayyirâti halkallah" ifadeleri bulunmamaktadır;³⁴ bu durum zikredilen ifadelerin İbn Mesud'un görüşü olduğunu akla getirmektedir.

İbn Rüşd (ö. 520/1126) de İbn Mesud hadisini naklederek bir kadının saçına saç ekletmesinin, yüzüne ve bedenine dövme yaptırmasının, dişlerini yaymasının caiz olmadığını, zira Hz. Peygamberin "لعن الله الواصلة والمستوصلة والواشرة والموشرة والواشمة والمستوشمة والمنتمصات المتفلجات للحسن" buyurduğunu ifade eder ve "*Bunların men edilmesinin anlamı kendilerinde aldatma ve kandırma bulunmasıdır*" der. Ancak kına yapmanın caiz olduğunu da ekler.³⁵ Karâfî (ö. 684/1285) ise İbn Rüşd'ün ifadelerini naklettikten sonra şöyle der: "*Mâlikî, Şâfiî ya da diğer mezheplerin fakihlerinin, bu hadisi 'mehr in artması için koca adaylarını aldatmak'tan başka birşeyle talil ettiklerini görmedim. Eş adayları bildiği takdirde tedlisle talil de anlamsız oluyor. Dövme de böyledir ki onda tedlis zaten yoktur. Hadîsteki tağyîru halkillahın ne manaya geldiğini anlamadım, çünkü çocukları sünnet etmek, tırnakları kısaltmak, kına boyası ve saç boyası örneklerinde olduğu gibi güzellik için değiştirme şeriatte kâbullenilmemiş değildir*".³⁶

Nevevî (ö. 676/1277) ve İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) mevkuf İbn Mesud hadisini şerh ederken yaşlı kadınların kendilerini genç göstermek için dişlerinin arasını açtırdıklarını, küçük kızların dişlerinin arası-

33 Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 391-392; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Mecmû' şerhu'l-Mühezzeb*, thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î (Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts), 6: 152.

34 Bk. Buhârî, "Libâs", 83-87; Müslim, "Libâs", 33; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1989), 10: 457, 461-465; Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc = Şahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, 1417/1996), 14: 328-335.

35 Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî İbn Rüşd, *el-Muḳaddimâtü'l-mü-mehhedât* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 520), 3: 458-459.

36 Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdîrrahmân el-Mısırî el-Karâfî, *ez-Zahîre*, thk. Muhammed Bû Hubze (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994), 13: 314-315; ayrıca bk. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî İbn Âbidîn, *Reddül-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*, thk. Adil Ahmed Abdülmecud, Ali Muhammed Muavvaz (Riyad: Dârü Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003), 9: 536; Mustafa Hın v.dğr., *el-Fikhü'l-menheci ala mezhebi'l-İmam eş-Şafîi* (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 1989), 1: 529-531.

nın açık olduğunu ve yaşlandıkça dişlerin birbirine yapıştığını söyler. İbn Hacer hadiste geçen “el-mütefellicâti li'l-hüsn” ifadesinden, kınananların bunu güzellik için yapan kadınlar olduğunun ve tedavi gibi ihtiyaçlar için caiz olacağını anlaşıldığını belirtir.³⁷

Kadı İyaz “kalıcı” değişikliklerin nehyedildiğini, sürme çekmek gibi kalıcı olmayan değişikliklerin cevazında sorun olmadığını belirtir.³⁸ Bununla birlikte, bu ayırım dişlerin inceltilmesi ve dövme yaptırma gibi değişikliğin kalıcı olduğu örneklerde işe yararken; kaşların alınması gibi kalıcı olmayan değişikliklerin yasaklanması ya da sünnet olmak gibi kalıcı olan değişikliklerin emredilmesi gibi örneklerle çelişmektedir.

Kadı İyaz’ın naklettiğine göre Ebu Cafer et-Taberî, İbn Mesud hadisinin, kadının eşine veya başkasına güzel görünmek için, ziyade ve noksan yapmak suretiyle yaratıldığı halden hiçbir şeyi değiştiremeyeceğine delil olduğu görüşündedir. Dişleri inceltmek veya yontmak, fazla dişi izale etmek ya da uzun dişi kısaltmak, sakalını bıyığını kesmek caiz değildir; çünkü bunların hepsi ona göre tağyîru halkillahtır. Kadı iyaz, Taberî’nin bu görüşünden yola çıkarak fazla bir parmağın ya da organın kesilmesinin ya da koparılmasının caiz olmadığını, çünkü bunun tağyîru halkillah olduğu sonucuna ulaşır; sadece acı verdiği takdirde bu gibi zaid uzuvların alınabileceğini de ekler. Kadı iyaz’ın bunu söylerken “Fazla bir parmakla ya da organla yaratılan kimse” ifadesini kullanması dikkat çekicidir.³⁹ Hanefiler’de ise zaid uzuvlarla ilgili farklı yönde bir görüş vardır. Bu görüşe göre fazla olan bir parmağı kestirmek ya da fazla olan bir dişi aldırma gibi şeylerde aslanan cevazdır; bunlar sadece ölüm riski baskın olduğunda caiz değildir.⁴⁰ Nevevî de Taberî’nin görüşünü nakleder; ama kadının sakalını ve bıyığını almasının Şâfiiler’de müstehap olduğunu söylemeyi de ihmal etmez.⁴¹

İbn Hacer el-Askalânî’nin naklettiğine göre bazı Hanbeliler kaş aldırmanın genelde fahişelere özgü bir işaret olması halinde haram, aksi takdirde tenzihen mekruh olacağı görüşündedirler.⁴² Adevi de (ö.

37 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10-455; Nevevî, *el-Minhâc*, 14: 328-335; Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *Neylü'l-evtâr min esrâri Münteka'l-aḥbâr*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk (Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2006), 12: 290.

38 Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1419/1998), 6: 655.

39 Kâdî İyâz, *İkmâlü'l-Mu'lim*, 6: 655-656; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 5: 393; Ebü Abdullah Mevvak Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım Abderi Mevvak, “et-Tâc ve'l-İklil li-Muhtaşarı Halil”, *Mevâhibü'l-celil li-şerhi Muhtaşarı Halil* (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1432/2003), 7: 545-546; İbn Hacer el-Askalânî biraz önce zikredilen hususları sadece Taberî’ye nispet ederek nakletmektedir. Bk. İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10: 462.

40 *el-Fetâva'l-Âlemgiriyye = el-Fetâva'l-Hindiyeye* (Bulak: Matbaatü'l-Kübra'l-Emiriyye, 1310), 5: 360; *el-Mevsûatü'l-fikhiyye* (Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1988), 11: 274.

41 Nevevî, *el-Minhâc*, 14: 332.

42 İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî*, 10: 462.

1189/1775) “kaş aldırnanlar” ifadesiyle yapılan nehyin kocası vefat etmiş ya da kaybolmuş kadınlar gibi süslenmeleri yasaklanan kadınlara hamledilmesi gerektiği görüşündedir.⁴³ İbn Âbidîn (ö. 1252/1836) yüzdeki kılların alınmasının nehyedilmesini yabancılar için süslenen kadınlara hamlederken kocanın hoşuna gitmeyen kılların yok edilmesinin haram kılınmasının uzak ve kadınların güzelleşmek için süslenmelerinin matlup bir şey olduğunu söyler.⁴⁴

Konu bağlamında çok bariz bir örnek olduğu halde genelde itiraz edilmeyen bir örnek de “kulak deldirme”dir. Kız çocuklarının kulağının küpe takmak için delinmesinin cumhur-u fukahâya göre caiz olduğu söylenirken Hz. Peygamber’in kendi zamanında da yapılan bu şeye ses çıkarmamasıyla istidlal edilmektedir.⁴⁵

Muhammed Tâhir İbn Âşûr (ö. 1973) hayvanların gözünü oymak, süslenmek maksadıyla dövme yaptırmak ya da yüzleri ateşle dağlamak örneklerini vererek “mahlukatı Allah’ın onları yarattığı amacın dışına koyma”yı; gökyüzündeki yıldızların ilahlaştırılmasını, güneş ve ay tutulmalarının insanların hallerini gösteren işaretler olarak kabul edilmelerini, fitrat dini İslam’dan yüz çevirmeyi güzel göstermeyi tağyîru halkıllah olarak niteler. İbn Âşûr, Allah’ın mahlukatında onun izin verdiği tasarruflarda bulunmanın ya da güzellik anlamı taşıyan tasarrufların tağyîru halkıllah olmadığını söyledikten sonra “*Sünnet olmak tağyîru halkıllahtandır, ancak bu sıhhi faydaları içindir. Bazı zararları gidermek için saç kestirmek ve elleri kullanmayı kolaylaştırmak için tırnakların kesilmesi de böyledir. Kulakların delinmesi de küpe takmak ve süslenmek içindir*” diyerek belki de bir çelişkiye düşmüş olmaktadır. İbn Âşûr konuyla ilgili hadislerin tevilinin problemliliğini belirttiğinden sonra kendi yorumunu ortaya koyar ve bu tür hadislerin gayesinin o zamanlar fahişelerin ya da müşriklerin alamet ve özelliklerinin yasaklanması olduğunu, aksi takdirde bunları yapanların lanetlenmesinin söz konusu olamayacağını belirtir. Ona göre işin özü, tağyîru halkıllahın, sadece şeytani bir inancın alameti kılınarak şeytana itaat anlamı taşıdığına günah olmasıdır.⁴⁶ İslam Fıkıh Akademisi’nin üyelerinden Muhyiddin Kadı da kendisine kaş almayla ilgili olarak sorulan bir soruyu İbn Âşûr’un görüşlerine katılarak cevaplandırır ve hadislerde zikredilen hususların şeriatın maksatlarından olmadığını, sıhhatine dair tartışmalara rağmen Hz. Aişe’nin saçta saç ekletmeye cevaz verdiğiğine dair rivayetin de bunu gösterdiğini, “ıffet azlığının emaresi olma” şeklindeki nehyin illeti günümüzde ortadan kalktığı ve de kadınlar

43 Ebû’l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh es-Saîdî Adevî, “Hâşiyetü’l-Adevî alâ Şerhi Kifâyetü’l-Şâlibî’r-rabbânî”, *Kifâyetü’l-Şâlibî’r-rabbânî ‘alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Kayrevânî*, thk. Ahmed Hamdî İmam (Kahire: Matbaatü’l-Medenî, 1407/1987), 4: 360-362.

44 İbn Âbidîn, *Reddû’l-muhtâr*, 9: 536.

45 *el-Mevsûatü’l-fikhiyye*, 11: 272.

46 Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve’l-tenvîr* (Tunis: ed-Dârü’t-Tunisiyye, 1984), 5: 205-206.

için şeytana ittiba anlamı içermeyen süslenme şekillerinden biri olduğu için kaş aldırmanın caiz olduğunu belirtir.⁴⁷

İslam Fıkıh Akademisi üyelerinden İbn İd'in, doğum kontrolü meselesine dair makalesinde, doğum kontrolünün özellikle de hükümetler ya da devletler tarafından uygulanan bir siyaset haline getirilmesinin çoğulluk tarafından caiz görülmediğini dile getirirken zikrettiği umumi deliller arasında, bunun İslam hukukunun genel prensipleri ve külli kaideleriyle çatışması vardır. Nisa 119'da tağyîru halkıllaha yeltenmenin şeytanın emrettiği ve onun amellerinden bir şey olması, ona göre külli bir kaide niteliği taşımaktadır. Evlilikle amaçlanan asli gayenin, beşeriyetin devamını sağlamak oluşu ve ayette değinilen tağyîru halkıllahın da bu bağlamda bir şeyin Allah'ın onu yarattığı amaç dışında kullanılması anlamına gelmesi hasebiyle; doğum kontrolü ve bunun siyaset olarak benimsenmesinin tağyîru halkıllah olarak görülmesi, meseleyi zahiri değişiklikler olarak görenlerin bakış açısını aşan güzel bir yorumdur.⁴⁸

Eşkar, tüp bebek işlemleri sırasında döllemeden önce ve sonra oluşan ihtiyaç fazlası yumurtaların bilimsel deneylerde kullanılabilmesinin cevazının "Allah'ın fitratını değiştirmeme ve bilimin, şer, fesad ve yıkım için kötüye kullanılmaması" ile mukayyet olduğunu belirterek Rum 30, Nisa 119 ve Bakara 204-205. ayetlere atıf yapar.⁴⁹

Mâü'l-Ayneyn, delillerin genel olarak bedenden bir şeyi kesmenin ya da bedene bir şey ilave etmenin tağyîru halkıllah olduğunu gösterdiğini; saç, tırnak ve dişlere yapılan müdahalelerin bile tağyîru halkıllah bağlamında tartışıldığı bir ortamda rahim gibi hassas üreme organlarının nakline cevaz verilemeyeceğini söyler.⁵⁰

Abdüssettar Ebu gudde, genetik verilerin kontrolü meselesinde en önemli kuralın "hilkatin değiştirilmesiyle sonuçlanacak tasarruflardan uzak durmak" olduğunu ve bunların "insanın yaratıldığı 'aslî tabiatı' fazlalık ve eksiklik meydana getiren" tasarruflar olduğunu söylerken insanın tabiatını "aslî olan-asli olmayan" şeklinde ikiye ayırmış olmaktadır. Ona göre Nisâ 119, şer'î nasların bu tür aslî değiştirmeleri şeytanın emrine icabet etmek olarak damgaladığını göstermektedir. İnsana arız olan zarar ve eziyeti telafi etmek için ya da tedavi maksatlı değiştirmeler ise buna dahil değildir.⁵¹

47 Muhyiddin Kadı, "Ecvibetü Fadiletü's-Şeyh Muhyiddin Kadı", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 3/2 (1987): 1238-1242.

48 Muhammed el-Kariy İbn İd, "Mes'eletü tahdidi'n-nesl", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 5/1 (1988): 324-325.

49 Ömer Süleyman Eşkar, "el-İstifâde mine'l-ecinneti'l-mücheda evi'z-zâide ani'l-hâce fi't-tecârübi'l-ilmiyye ve ziraati'l-a'dâ", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 6/3 (1990): 1949-1950.

50 Bk. Hamdâtü Şebîhünâ Mâü'l-ayneyn, "Zirâatü'l-ğudedi't-tenâsülüyye ev zirâatü rahmi imraetini fi rahmi imraetini uhrâ", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 6/3 (1990): 2025-2042.

51 Abdüssettar Ebu Gudde, "Medâ şer'iyyeti't-tehakküm fi mu'tayâti-verâse", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 8/3 (1994): 170-171.

Muhammed Ali Teshîrî, İslam Fıkıh Akademisi'nde klonlama meselesine değinirken, bu konuda duydukları ve okudukları her şeyin klonlamanın zararlı ve ürkütücü neticelerinden korkmaya dayalı olduğunu söyler.⁵² Klonlamaya karşı çıkanların öne sürdüğü en önemli hususlardan birinin tağyîru halkillah ve halkullaha müdahale olduğunu söyleyen Teshîrî,⁵³ Nisa 119 ile ilgili genel bir değerlendirme yaptıktan sonra klonlamanın nehyedilen tağyîru halkillahın mihenk taşlarından birisi olup olmadığı sorusunu sorar. Ona göre ayette geçen tebtîk ve tağyirle bu kelimelerin mutlak sözlük anlamlarının kastedilmiş olması mümkün değildir; ona göre bu, şeytani değil rasyonel meşru meselelerde bile böyledir. Aksi takdirde saçı kesmenin, sünnet olmanın, develerin kulaklarına alamet koymanın ya da güzelleştirmek için bedende yapılan her tağyirin haram olması gerekirdi. Teshîrî, genellemenin Allah'ın halkındaki her tağyiri ve dolayısı ile tabiatteki herhangi bir tağyiri içine alacağını; ancak hiç kimsenin tabiatteki bu tağyirleri yasaklamadığını belirtir. Dolayısıyla ona göre ayette murad edilen umum değil, tabii servetleri heder edecek şeytanî ve cahilî tasavvurlardan kaynaklanan hürafe mahsulü amellerdir. Teshîrî'ye göre bahîre ve sâibeyle ilgili ayetin yanında Rum 30 da siyakıyla beraber dikkate alındığında herhangi bir tabii değişikliğe karşı çıkmamanın bu ayetlere dayandırılması mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla halkallahı değiştirmeye kastedilen şeytanın ayartması ve oyalaması ile tamamlanan belli bir kısımdır. Teshîrî'ye göre herkesin korkup şiddetle karşı çıktığı klonlama bile vakiada Allah'ın tabiata koyduğu tabii kanunlardan yararlanmaktadır. Klonlama, karşı çıkanların söylediği gibi Allah'ın yaratmasına müdahale etmek ya da yaratışında Allah'a meydan okumak değildir.⁵⁴

İbn Beyye, Nisa 119'da geçen "tağyîru halkillah" ifadesinin âm olduğunu ve buradaki halkın sadece tevhid ve onunla ilgili meseleler anlamında fitrat olduğunu söylemenin mümkün olmadığını savunur. Ayet ona göre bütün halkın tağyirinde âm'dır. Kur'an'da hayvanların kulaklarının kesilmesinin şeytani bir fiil olarak yasaklanması ya da dövme yaptırma, kaş aldırma ve dişleri inceltmenin tağyîru halkillah olduğu için yasaklanması klonlamanın kendisine kıyas edilebileceği nasları oluşturmaktadır. İbn Beyye heykel ve resimlerin ya da at ve eşekleri çiftleştirmenin de Peygamber tarafından nehyedildiğini söyleyerek bunların hepsinin fitrata müdahale olduğunu; şeriat bunları yasaklarken insanın bir başka insanın yaratılışına müdahale etmesini garipsediğini söyler. İbn Beyye, verdiği örneklere zahiri ve yüzeysel bir bakış açısı sergilemesi yanında İbn Me-

52 "el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)", *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 10/3 (1997): 347.

53 "el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)", 350-351.

54 "el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)", 353-354.

sud hadisinde meseleyi tağyîru halkillah ile alakalandırmanın da yine İbn Mesud olduğunu gözden kaçırmaktadır.⁵⁵

Abdullah İbn Münî' ilgili ayet ve hadisi zikrederek korkularını dile getirir. Ona göre klonlama gibi çalışmaların akideye ilişkin olumsuz sonuçları olacaktır. Bu tür faaliyetler Allah'ın yaratmasına müdahale ve yaratılış için konulan esasların değiştirilmesi olarak görülmelidir. Bu çalışmalar, ilhâdın kapılarını açarak zayıf imanlı kimselerin hayata tabiatçı ve ateist bir bakış açısıyla tesadüf olarak bakmaları sonucunu doğurabilecektir.⁵⁶

Abdüselam Abbadi klonlama gibi sorunların ne kadar aşama kaydedilirse edilsin Allah'ın yaratması çerçevesinde olacağını ya da Allah'ın yarattığı kanunların istihdam edilmesi olarak görülmesi gerektiğinin açık olduğunu belirtir. Bu kanunların istihdamı ister kötü yönde ister iyi yönde olsun Allah'ın yarattığının dışında bir yaratma olmayacaktır. Abbadi'nin sözlerinden akidevi açıdan bir korkuya kapılmanın yersiz olduğunu düşündüğü anlaşılmaktadır. Ona göre bu tür çalışmalar kötü çerçevesiyle Allah'ın halkını değiştirme çabaları olarak görülebilir; buna karşın iyi çerçevesiyle düşünüldüğünde Allah'ın halkını değiştirmek değil Allah'ın halkından ve koyduğu kanunlardan yararlanmaktır Abbadi'nin sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla insanı tehdit eden bazı hastalık ve problemlerin ortadan kalkması bu yolla mümkün olabilecektir.⁵⁷

SONUÇ

Görüldüğü kadarıyla ayetlerde veya bazı hadislerde geçen “tağyîru halkillah” ifadesinin ne anlama geldiği üzerinde bir fikir birliği sağlanamamıştır. Kanaatimizce daha doğru olan, bu ifadenin “Allah'ın yarattığı” değil, “Allah'ın yaratışı” şeklinde anlaşılmasıdır; zira bunların ilki cüz'î bir anlama sahip olup yaratılanı yani mahlukatı ifade ederken, ikincisi küllî bir anlamla Allah'ın yaratışını ifade eder.

Biraz önce özetlemeye çalıştığımız fikhî örnekler, bu iki farklı anlamlandırma arasındaki ince ve belirsiz farkın, İslam âlimlerinin kafasını belli ölçüde karıştırdığını göstermektedir. Tağyîru halkillahın bu iki anlam arasındaki fark vurgulanmadan bazı fiillerinin yasaklanmasının illeti olarak benimsenmesi bu kafa karışıklığında etkili olmuştur.

İlk önce tağyîru halkillahın bir illet olarak benimsenmesi, daha sonra ise “ama” denilerek, “Allah izin verdiği”, “aslî olmayan” ve “kalıcı olmayan” gibi ifadelerle bu illetin dikkate alınmadığı örneklerin izah edilmeye

55 “el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)”, 367.

56 “el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)”, 391.

57 “el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)”, 405.

çalışılması; üstelik bu “rağmen” örneklerin sayısının hiç de az olmayışı, mevcut talili de şüpheli hale getirmektedir.

Bu fikir ayrılığı ve kafa karışıklığının belki de en önemli sebebi, Allah’ın yaratışının mahiyetinin ve buna bağlı olarak da aynı şekilde “Allah’ın yarattığı” ifadesinin; yani Allah’ın neyi yaratıp neyi yaratmadığının anlaşılabilmesidir. Allah’ın her şeyi ya da her bir zerreyi bizzat ve teker teker yarattığı inancı, mahlukatta yapılacak en ufak değişikliklerin bile şüpheyile karşılanmasına yol açmış; ya da mahlukatta değişiklik yapmamak bir asılmış gibi kabul edilip yapılacak değişikliklerin naklî bir delile sahip olması gerekli görülmüştür.

Bu bağlamda “cinsiyet değiştirmenin”, “dövme yaptırmanın” ya da göreceli ve abartılı bir güzellik anlayışıyla burun ve dudak estetiği yaptırmanın Allah’ın yaratışını değiştirmek anlamına geleceği üzerinde belki de bütün İslam bilginleri fikir birliğine varacaktır.

Bu mukabil, Korn kutaneum (Resim 1), Kurt adam sendromu (Resim 2), Neurofibromatosis (Resim 3), Noma (Resim 4), Macroductyly (Resim 5), Progeria (Resim 6), Epidermodysplasia (Resim 8), Maggo Infestation (Resim 9), Polymelia (Resim 10), Diprosopus (Resim 11), Haemangioma (Resim 12, 13, 14) gibi anormallikleri gerek Allah’ın yarattığı bir şey olarak gerekse Allah’ın yaratışı olarak görmek imkansız gibi görünmektedir.

Kaş aldırmanın hâlâ tağyîru halkıllah bağlamında tartışılabilmesi, buna mukabil ense tıraşının bu bağlamda hiç kimsenin aklını kurcalamaması çok ilginçtir. Yeryüzündeki herhangi bir ağacı yerinden söküp başka bir yere dikmekte hiç kimse bir beis görmezken, enseden alınan saç tellerinin dökülme olan yerlere dikilmesinin yine tağyîru halkıllah ile bir şekilde alakalandırılabilmesi aynı şekilde ilginçtir.

Sonuç itibariyle, insanın veya diğer canlıların varlığı, varlığının devamı ve kemalinde oluşan herhangi bir anormallik, arıza, hastalık ve eksilmenin özellikle de cüz’î anlamda Allah’ın yarattığı bir şey ya da Allah’ın yaratışı olarak görülmesi makul görünmemekte; dolayısıyla bunlara yapılacak estetik cerrahi müdahalelerin tağyîru halkıllah olduğu iddiasıyla dini bir yasağa konu edilmesi yanlış olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu, bazıları tarafından tağyîru halkıllah olarak değerlendirilip yasaklanan fiillerin; böyle olmadıkları için mutlak olarak caiz oldukları şeklinde de anlaşılmalıdır. Tağyîru halkıllahın bir şeyin tahrîminde illet oluşunun reddedilmesi; o şeyin tahrîmi için başka illetlerin bulunmadığı anlamına gelmez.

Kaynakça

- Adevî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Mükremillâh es-Saîdî. “Hâşiyetü'l-Adevî alâ Şerhi Kifâyetü't-tâlibî'r-rabbânî”. *Kifâyetü't-tâlibî'r-rabbânî 'alâ Risâleti İbn Ebî Zeyd el-Şayrevânî*. Ahmed Hamdi İmam. Kahire: Matbaatü'l-Medenî, 1407/1987.
- Begavî, Muhyissünne Ebû Muhammed el-Hüseyn b Mes'ud. *Me'âlimü't-tenzîl*. 8 Cilt. Riyad : Daru Taybe, 1414/1993.
- Çeker, Orhan. “Hünsâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18: 491-492. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Ebu Gudde, Abdüsettar. “Medâ şer'iyeti't-tehakküm fi mu'tayâtî-verâse”. *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 8/3 (1994): 165-178.
- el-Fetâva'l-Âlemgîriyye = el-Fetâva'l-Hindiyye*. 6 Cilt. Bulak: Matbaatü'l-Küb-
ra'l-Emiriyye, 1310.
- “el-İstinsâh (el-Ard, et-ta'kîb, el-münâkaşa)”. *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 10/3 (1997): 313-423.
- el-Mevsûatü'l-fikhiyye*. 45 Cilt. Kuveyt: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1408/1988.
- Eşkar, Ömer Süleyman. “el-İstifâde mine'l-ecinneti'l-mücheda evi'z-zâide ani'l-hâce fi't-tecârübî'l-ilmîyye ve ziraati'l-a'dâ”. *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 6/3 (1990): 1945-1951.
- Hâzin, Alâüddîn Alî b. Muhammed b. İbrâhîm. *Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1425/2004.
- Hın, Mustafa - Buga, Mustafa el- - Şerbeci, Ali eş-. *el-Fikhü'l-menheci ala mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*. 3 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1989.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî ed-Dımaşkî. *Reddü'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 13 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunis: ed-Dâru't-Tunisiyye, 1984.
- İbn Atiyye el-Endelüsî, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1423/2002.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethü'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buĥârî*. Thk. Abdülazîz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdülbâkî. 13 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1989.
- İbn İd, Muhammed el-Kariy. “Mes'eletü tahdîdî'n-nesl”. *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 5/1 (1988): 319-342.

- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdullah Şemseddin Muhammed. *Şifâü'l-alîl fî mesâilî'l-kazâ ve'l-kader ve'l-hikme ve't-ta'lîl*. Thk. el-Hasânî Hasan Abdullah. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, 751.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-'azîm*. Thk. Mustafa es-Seyyid Muhammed v.dğr. 15 Cilt. Kahire: Müessesetu Kurtuba & Mektebetü'l-Evladi's-Şeyh li't-Türas, 1421/2000.
- İbn Rüşd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Ahmed el-Kurtubî. *el-Muḳaddimâtü'l-mümeḥhedât*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 520.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Abdülhalim. *Mecmûatü'r-resâil ve'l-mesâil*. 5 Cilt. b.y.: Lecnetü't-Türasi'l-Arabi, ts.
- Kadı, Muhyiddin. "Ecvibetü Fadiletü's-Şeyh Muhyiddin Kadı". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 3/2 (1987): 1177-1304, 1315-1316.
- Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *İkmâlü'l-Mu'lim bi-fevâ'idü Müslim*. 9 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.
- Karâfî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-*ez-Zahîre*. Thk. Muhammed Bû Hubze. 14 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmî' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. 20 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1358/1939.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. Thk. Ertuğrul Boynukalın v.dğr. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2006.
- Mâû'l-ayneyn, Hamdâtî Şebihünâ. "Zirâatü'l-ğudedi't-tenâsülüyye ev zirâatü rahmi imraetin fî rahmi imraetin uhrâ". *Mecelletü'l-Mecma'i'l-fikhi'l-İslâmî* 6/3 (1990): 2025-2042.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habib el-. *el-Hâvi'l-kebir*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 18 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1414/1994.
- Mevvâk, Ebû Abdullah Mevvak Muhammed b. Yusuf b. Ebi'l-Kâsım Abderi. "et-Tâc ve'l-İklîl li-Muḥtaşarı Ḥalîl". *Mevâhibü'l-celîl li-şerḥi Muḥtaşarı Ḥalîl*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1432/2003.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed b. Muhammed el-Hanefî. *Tebzirâtü'l-edille fî usûli'd-dîn*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 1993.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Mecmû' şerḥu'l-Mühezzeb*. Thk. Muhammed Necîb el-Mutî'î. 23 Cilt. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, ts.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-. *el-Minhâc = Şahîḥu Müslim bi-şerḥi'n-Nevevî*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1996.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtîḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1401/1981.

- Sa'lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muhammed b. İbrâhîm. *el-Keşf ve'l-beyân*. Thk. Muhammed İbn Âşûr. 10 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1422/2002.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali eş-. *Neylü'l-evâtâr min esrâri Münteķa'l-aḥbâr*. Thk. Muhammed Subhi Hasan Hallâk. 16 Cilt. Demmâm: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1427/2006.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî et-. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Cîze: Hicr, 1422/2001.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî el-. *el-Vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*. 2 Cilt. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1415/1995.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Şer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38: 539-542. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-. *el-Keşşâf 'an ḥaķā'iki ğavâmiẓi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvaz. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1418/1998.

Resim 1 : Korn kutaneum



Resim 2: Kurt Adam Sendromu



Resim 3: Neurofibromatosis



Resim 4: Noma



Resim 5: Macroductyly



Resim 6: Polyostotic Fibrous Dysplasia



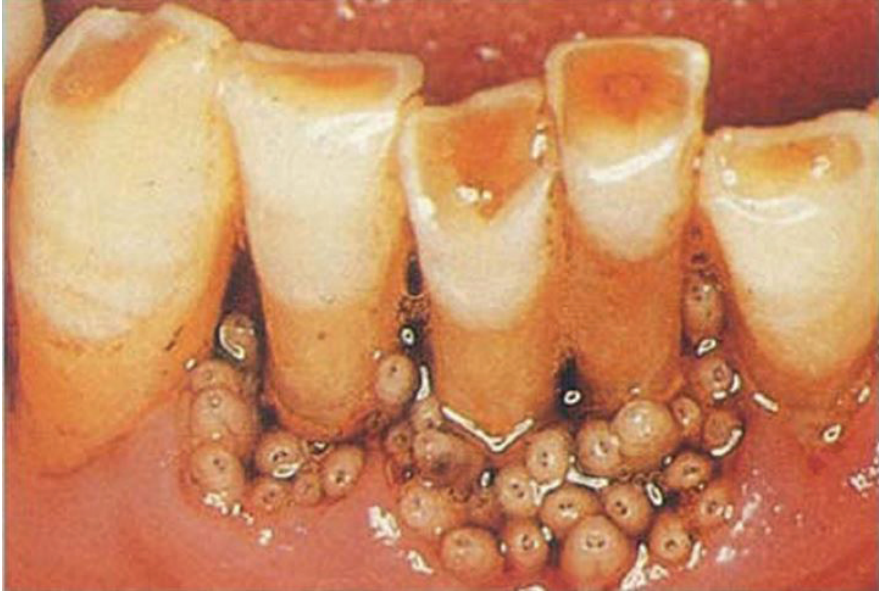
Resim 7: Progeria



Resim 8: Epidermodysplasia Verruciformis



Resim 9: Maggot İnfestation



Resim 10: Polymelia



Resim 11: Diprosopus



Resim 12: Haemangioma



Resim 13: Haemangioma



Resim 14: Haemangioma



BÖLÜM 4

FIKİH ÖĞRETİMİNE KATKI BAĞLAMINDA BİR SEÇMELİ LİSANS DERSİ: FIKİH VE ZAMAN¹

Cemalettin ŞEN²

1 Bu çalışma, tarafımızdan önerilen ve verilen “Fıkıh ve Zaman”, “Fıkıh ve Psikoloji” ve “Kategorik Fıkıh” ile nasip olursa önümüzdeki dönemlerde teklif etmeyi düşündüğümüz “Rüya ve Fıkıh: Te’vilü'l-Ehâdis” adlı seçmeli lisans derslerinin tanıtılmasını amaçlayan yayın serisinin birincisidir.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, c.sen1@hotmail.com, ORCID – ID: 0000-0002-3999-5426.

GİRİŞ

Yükseköğretimde verilen seçmeli derslerin önemli işlevlerinden birisi de öğrencilere yeni ilgi alanları oluşturmaktır. Başka bir ifadeyle seçmeli dersler aracılığıyla farklı bilimsel zeminlerde bilgi ve tecrübe edinme fırsatları da sunulmaktadır.

Dolayısıyla bu sayede öğrenciler, aynı konuya birden fazla açıdan bakabilme alışkanlığı elde edebilmektedirler. Peki bu açıların sayısını iki, üç gibi sayıların çok ötesine taşımak mümkün müdür? Hatta bu bakış açılarının sayısı maksimum düzeye çıkarılabilir mi? Diğer bir ifadeyle “bir konuya her açıdan ve tüm yönleriyle bakabilme yeteneği”, bir seçmeli ders aracılığıyla kazandırılabilir mi? Bilgi ve tecrübe elde etme bağlamında hedeflerin tamamının öğrencilerin tümü tarafından öğrenilmesi anlamında “tam öğrenme”nin (Vural, 2004: 219) gerçekleşmesine zemin oluşturan bir seçmeli ders kurulabilir mi?

İşte bu soruların cevaplarını bulabilmek için 2012 yılında sadece fıkıh (İslâm hukuku) değil diğer bütün bilim dallarıyla da bağlantısı olan ilgi çekici bir konu belirlemeye çalıştık. Kısa bir süre sonra fizik evrende bir boyut olduğu için (Akman, 1975: 12-17) her varlıkla zorunlu irtibatı olan zaman kavramını incelemeye karar verdik.

Bu karar doğrultusunda yaklaşık 40 ay boyunca Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi, Bilkent Üniversitesi Kütüphanesi, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Kütüphanesi vs. 40 seçkin kütüphanedeki eserleri baştan sona gözden geçirdik. Bir yandan da internet üzerinde konuyla ilgili araştırmalar yaptık. Ayrıca *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*'nin bütün maddelerini ve *Bilim ve Teknik Dergisi*'nin bütün sayılarını inceledik. Elde ettiğimiz zaman kavramıyla bağlantılı bütün verileri 80 bilim dalına ait klasörlerde ve yüzlerce dosya hâlinde özenle arşivledik.

Söz konusu arşivi, seçmeli ders için ayrılan süreyi de göz önünde bulundurarak süzüp 44 bilim dalına ve 100 konuya indirgedik. Bu öz malzemeyi tekrar gözden geçirdikten sonra 2015 yılında “Fıkıh ve Zaman” (Fiqh and Time) dersimizin alt yapısını oluşturduk.

Tarafımızdan teklif edilen ve 2015-2016 Eğitim-Öğretim Yılı Bahar Yarıyılı'ndan itibaren Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okutulan Fıkıh ve Zaman, tespit edebildiğimiz kadarıyla zaman kavramına fıkıh başta olmak üzere 44 bilim dalı zaviyesinden bakılan ilk ve tek seçmeli lisans dersi olarak hâlen öğrencilerimize hizmet sunmaktadır.

Fıkıh ve Zaman dersi, bu çalışmanın ana konusudur.

Çalışmamızda Fıkıh ve Zaman dersinin bilim dünyasına bütün yönleriyle tanıtılması ve fıkıh öğretimine zaman ekseninde farklı bir bakış açısının kazandırılması amaçlanmaktadır.

Bu amaçlara ulaşabilmek için öncelikle Fıkıh ve Zaman dersine ilişkin kavramsal çerçeve çizilecektir. Ardından bu dersin içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreci sunulacaktır:

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde Fıkıh ve Zaman dersi başta olmak üzere, ödevcik, hatıra, film vs. dersi ilgilendiren kavramlarla neleri kastettiğimizi açıklamaya çalışacağız:

(01) Fıkıh ve Zaman: “İslâm hukuku öğretim üyesi Dr. Cemalettin Şen tarafından teklif edilen ve ilk defa Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2015-2016 Eğitim-Öğretim Yılı Bahar Yarıyılı’ndan itibaren okutulmaya başlanan seçmeli lisans dersidir.” Bu çalışmada Fıkıh ve Zaman yerine bazen Ders ifadesi kullanılacaktır.

(02) Ders Hocası: “Fıkıh ve Zaman dersini veren öğretim üyesidir.” Baştan beri (2016-2022) bu ders sadece Dr. Cemalettin Şen tarafından okutulmuştur.

(03) Ödevcik: “Öğrencileri çok yormayan, onlara fazla zaman harcatmayan, değişik ilgi alanlarının kapılarını açma hedefi taşıyan küçük ödevlerin her biridir.”

(04) Hatıra: “Ders Hocası’nın, tecrübe aktarmak ve öğüt vermek gibi amaçlarla anlattığı kendisine ait anıların her biridir.”

(05) Film: “Doğrudan veya dolaylı olarak zaman kavramını konu alan, seviyeli ve uygun sinema filmlerinin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve film seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te analiz ettiğimiz veya parçasını izlettiğimiz filmlerin isimleri belirtilmemiştir.

(06) Film Parçası: “Filmlerdeki bazı ibret verici sahnelerin veya önemli görülen repliklerin yer aldığı kısımların her biridir.”

(07) Film Analizi: “Filmlerin künye bilgileri, ayırıcı özellikleri, oyuncu kadrosu, konusu ve önemli repliklerinin belirtilmesinin ardından; zaman, hukuk ve fıkıh ile ilişkilendirilebilecek yönlerinin maddeler hâlinde açıklanıp yorumlanmasıdır.”

(08) Belgesel: “Doğrudan veya dolaylı olarak zaman kavramını konu alan, seviyeli ve uygun belgesellerin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve belgesel seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te izlettiğimiz belgesellerin isimleri belirtilmemiştir.

(09) Müzik Eseri: “Doğrudan veya dolaylı olarak zaman kavramını konu alan, seviyeli ve uygun müzik eserlerinin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve müzik eseri seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te dinlettiğimiz müzik eserlerinin isimleri belirtilmemiştir.

(10) Kitap Tanıtımı: “Doğrudan veya dolaylı olarak zaman kavramını konu alan, seviyeli ve uygun kitapların içerik, yazar vs. açılardan tanıtılmasıdır.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve kitap seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te tanıttığımız kitapların isimleri belirtilmemiştir.

2. DERS’İN İÇERİĞİ

Bu bölümde Fıkıh ve Zaman dersinin içeriği, bir fikir vermek amacıyla ayrıntıya girilmeksizin sadece konu başlıkları itibarıyla ele alınacaktır. Ders, fıkıhın 4 alanının (fürû-ı fıkıh, usûl-i fıkıh, fıkıh tarihi ve kavâid-i külliyye) yanı sıra 40 bilim dalına ait toplam 100 konu ihtiva etmektedir. Bu konular aşağıda öncelikle fıkıha ilişkin olanları, ardından alfabetik sırayla diğer bilim dallarına ait olanları olmak üzere liste hâlinde sunulacaktır:

(001) Fıkıh-Fürû 01: Cem‘ (namazların birleştirilmesi). Namazları birleştirmenin mahiyeti, çeşitleri ve hükmü üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(002) Fıkıh-Fürû 02: Zuhr-i âhir. Cuma namazının ardından kılınan öğle namazının farzının mahiyeti, ortaya çıkışı ve hükmü üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(003) Fıkıh-Fürû 03: Vaktin oluşmadığı yerlerde namaz. Kısa süreli anormal bölgelerde ve yüksek enlemlerde namaz sorumluluğu meselesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(004) Fıkıh-Fürû 04: İddet. İddetin mahiyeti, çeşitleri, hükmü ve tarihçesi üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(005) Fıkıh-Fürû 05: Radâ‘. Radâ‘ ve ilişkili kavramların mahiyeti, emzirme müddeti, süt hısımlığında yaş sınırı ve ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde anlatılır.

(006) Fıkıh-Fürû 06: Havelân-ı havl. Havelân-ı havlin mahiyeti ve bu bağlamda zekâta tabi mallar hakkındaki hükümler ayrıntılı bilgiler sunulur.

(007) Fıkıh-Fürû 07: Müstehap vakitler. Namazların kılınmasının müstehap olduğu vakitler ve ilgili hükümler üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(008) Fıkıh-Usul 01: Vakit açısından vâcip çeşitleri. Mutlak vâcip ve mukayyed vâcibin mahiyeti ve ilgili hükümler örneklerle açıklanır.

(009) Fıkıh-Usul 02: Bulûğ. Bulûğun mahiyeti, ön şartı, ölçüleri ve hükmü üzerinde ayrıntılı olarak durulur.

(010) Fıkıh-Usul 03: Cünûn-zaman ilişkisi. Akıl hastalığının mahiyeti, çeşitleri ve ilgili hükümler ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

(011) Fıkıh-Usul 04: Nesih. Nesih ve ilgili kavramların mahiyeti, neshin çeşitleri ve ilgili hükümler ayrıntılarıyla ele alınır.

(012) Fıkıh-Usul 05: Hulûv meselesi. Müctehidsiz bir çağın imkânı tartışmasındaki görüşler ve ilgili deliller üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulur.

(013) Fıkıh-Usul 06: İcmâ-zaman ilişkisi. İcmân mahiyeti ve zaman ile ilişkili yönleri ayrıntılı olarak ele alınır.

(014) Fıkıh-Usul 07: İstishâb-zaman ilişkisi. İstishâbın mahiyeti ve çeşitleri zaman bağlamında ve ayrıntılı bir şekilde ele alınır.

(015) Fıkıh-Tarih 01: Fıkıh-câhiliye hukuku ilişkisi. İbkâ, islah, ilga ve inşa açılarından İslâm hukuku-câhiliye hukuku ilişkisi örneklerle anlatılır.

(016) Fıkıh-Tarih 02: Tedrîc. Tedrîcin mahiyeti ve çeşitleri zaman bağlamında örneklerle ve ayrıntılı olarak ele alınır.

(017) Fıkıh-Tarih 03: Güncel fıkhi problemlere temel yaklaşımlar. Modernist, yeni selefci, gelenekselci ve akademik yaklaşımlar örneklerle ele alınır.

(018) Fıkıh-Tarih 04: İlk fıkıh kitabı. Zeyd b. Ali'ye (ö. 122/740) nispet edilen *el-Mecmû'* adlı eserin içeriği ve önemi üzerinde durulur.

(019) Fıkıh-Tarih 05: İlk usûl-i fıkıh kitabı. Şâfi'nin (ö. 204/820) *er-Risâle* adlı eserinin içeriği ve önemi üzerinde durulur.

(020) Fıkıh-Tarih 06: İlk İslâm kanunu. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye*'nin içeriği, hazırlanış süreci ve önemi üzerinde durulur.

(021) Fıkıh-Tarih 07: İlk İslâm aile kanunu. *Hukûk-ı Âile Kararnâmesi*'nin içeriği, hazırlanış süreci ve önemi üzerinde durulur.

(022) Fıkıh-Kavâid 01: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 5.

“Bir şeyin bulunduğu hâl üzere kalması asıldır.”

(023) Fıkıh-Kavâid 02: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 7.

“Zarar kadîm olmaz.”

(024) Fıkıh-Kavâid 03: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 8.

“Berâet-i zimmet asıldır.”

(025) Fıkıh-Kavâid 04: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 9.

“Sıfât-ı ârızada asıl olan ademdir.”

(026) Fıkıh-Kavâid 05: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 11.

“Bir emr-i hâdisin akreb-i evkâtına izâfeti asıldır.”

(027) Fıkıh-Kavâid 06: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 36.

“Âdet muhakkemdir.”

(028) Fıkıh-Kavâid 07: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 39.

“Ezmânın tagayyürü ile ahkâmın tagayyürü inkâr olunamaz.”

(029) Fıkıh-Kavâid 08: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 42.

“İtibar gâlib-i şâyiadır; nâdire değildir.”

(030) Fıkıh-Kavâid 09: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 45.

“Örf ile tayin nas ile tayin gibidir.”

(031) Fıkıh-Kavâid 10: *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* md. 99.

“Kim ki bir şeyi vaktinden evvel istical eyler ise mahrumiyetle muâteb olur.”

(032) Bilimsel Araştırma Yöntemleri 01: Anlatı araştırması.

(033) Bitki Bilimi 01: Ağaçlar ve zaman.

(034) Biyoloji 01: Biyolojik saat.

(035) Coğrafya 01: Enlem ve boylam.

(036) Dil Bilimi 01: Zaman kelimesinin kökeni. Zaman kelimesinin Arapçaya, İran’a ait eski bir dinî akım olan Zurvanizm’den geçiş süreci kısaca anlatılır.

(037) Dil Bilimi 02: Arapçada zaman kelimesi. Arapçada “zaman” (الزمن) ve “zamân” (الزمان) kelimelerinin anlam farkları ve çoğulları üzerinde hadîs-i şerîfler ışığında durulur.

(038) Dil Bilimi 03: Zaman zarfları. Önemli bazı zaman zarflarının Türkçe, Arapça ve İngilizce olarak anlamları üzerinde durulur.

(039) Dil Bilimi 04: Zamansal anlamlı soru edatları. İki de “ne zaman?” anlamına gelen “eyyâne” (أَيَّانَ) ve “metâ” (مَتَى) soru edatlarının farkı üzerinde örneklerle durulur.

(040) Dil Bilimi 05: Atıf edatlarından vâv, fâ ve sümme. Yakın anlam taşıyan “vâv” (وَ), “fâ” (فَ) ve “sümme” (ثُمَّ) atıf edatlarının farkı, örneklerle açıklanır.

(041) Dinler Tarihi 01: Sebt. Yahudilikteki cumartesi yasaklarının mahiyeti, çeşitleri ve tarihçesi anlatılır.

(042) Dinler Tarihi 02: Âhir zaman. Geçmişten günümüze dinlerin âhir zaman kavramına bakışı ele alınır.

(043) Edebiyat 01: Zaman ile ilgili özdeyişler.

(044) Edebiyat 02: Roman (*Huzur*).

(045) Edebiyat 03: Şiir (*Sessiz Gemi*).

(046) Edebiyat 04: Roman (*Saatleri Ayarlama Enstitüsü*).

(047) Ekonomi 01: Zaman faydası.

(048) Felsefe 01: An kavramı.

(049) Fizik 01: Planck zamanı.

(050) Fizik 02: Işık hızı.

(051) Hadis 01: Muammerûn. Uzun süre yaşamış olan muhaddisler, ömürleri ve ilgili kaynaklar üzerinde durulur.

(052) Hadis 02: Muâsara. İki râvinin aynı çağda yaşamaları ile ilgili hadis âlimlerinin görüşleri üzerinde durulur.

(053) Hadis 03: Dehre sövmenin yasaklanması. Dehre sövmeyi yasaklayan hadislerin sıhhati ve anlamı üzerindeki tartışmalar ele alınır.

(054) Hayvan Bilimi 01: Hayvanlarda kış uykusu.

(055) Hukuk 01: Süreli ve süresiz kanun. Süreli ve süresiz kanunların mahiyeti, örnekler aracılığıyla anlatılır.

(056) Hukuk 02: Âdil yargılanma hakkı-zaman ilişkisi. *İnsan Hakları Evrensel Beyannâmesi*'nin 6. maddesi bağlamında âdil yargılanmanın zaman ile ilişkisi ele alınır.

(057) Hukuk 03: Kanunların geçmişe uygulanmaması ilkesi. Kanunların geçmişe şâmil olmamasının mahiyeti ve bu kuralın istisnaları üzerinde durulur.

(058) İletişim 01: Kişiler arası ilişkide sözsüz iletişim.

(059) İletişim 02: Etkin iletişimi engelleyen faktörler.

(060) İslâm Tarihi 01: Ficâr. Haram aylarda İslâm öncesi Arap kabileleri arasında cereyân eden savaşlar açıklanır.

(061) İslâm Tarihi 02: Sâbikûn. Muhacirlerden ve ensardan İslâm ile ilk müşerref olan sahâbenin isimleri listelenir.

(062) Kelâm 01: Cehennemin ebedîliği meselesi. Cehennemin sonsuzluğu meselesi ile ilgili görüşler üzerinde durulur.

(063) Kelâm 02: Bid‘at. Bid‘atın mahiyeti, çeşitleri ve hükmü üzerinde örneklerle ve ayrıntılı bir şekilde durulur.

(064) Kimya 01: Radyokarbon tarihleme.

(065) Kişisel Gelişim 01: Zaman tuzakları (zaman hırsızları).

(066) Kitaplık Bilimi 01: Dewey Sınıflama Sistemi’nde zaman.

(067) Mantık 01: Zamanın tarif edilemezliği.

(068) Matematik 01: Sonsuzluk simgesi.

(069) Mimarlık 01: Saat kulesi.

(070) Mitoloji 01: Mitolojide zaman kavramı.

(071) Müzik Bilimi 01: Müzik eseri 1.

(072) Müzik Bilimi 02: Müzik eseri 2.

(073) Müzik Bilimi 03: Müzik eseri 3.

(074) Müzik Bilimi 04: Müzik eseri 4.

(075) Öz Geçmiş 01: Max Planck.

(076) Öz Geçmiş 02: Stephen William Hawking.

(077) Öz Geçmiş 03: Albert Einstein.

(078) Peygamberler Tarihi 01: Hz. Nûh’un (a.s.) ömrü.

(079) Resim 01: Resim-zaman ilişkisi.

(080) Ruh Bilimi 01: Aşk ve zaman.

(081) Ruh Bilimi 02: Zaman açısından korku ve endişe.

(082) Ruh Bilimi 03: Zamanı algılama (zaman algısı).

(083) Sanat 01: Sanatta dördüncü boyut.

(084) Sinema 01: Film 1.

(085) Sinema 02: Film 2.

(086) Sinema 03: Film 3.

(087) Sinema 04: Film 4.

(088) Siyer 01: Senetü’l-hüzn.

(089) Spor 01: Futbol-zaman ilişkisi.

(090) Tarih 01: Cumhuriyet’in Onuncu Yıl Nutku’nda zaman.

(091) Tasavvuf 01: İbnü'l-vakt. Vaktin oğlu kavramının mahiyeti, hadîs-i şerîfler ve mutasavvıfların görüşleri ışığında ele alınır.

(092) Tasavvuf 02: Zikr-i dâimî. Allah'ı sürekli anmanın mahiyeti, âyet-i kerîmeler, hadîs-i şerîfler ve mutasavvıfların görüşleri ışığında ele alınır.

(093) Tefsir 01: Tilâvet-zaman ilişkisi. Zaman ile ilişkisi bağlamında tilâvet ve çeşitleri olan tahkik, tedvîr ve hadr açıklanır.

(094) Tefsir 02: Kur'ân-ı Kerîm'de zaman ve vakit. Zaman ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de geçmediği açıklanır ve vakit ile türevlerine dair âyet-i kerîmeler üzerinde durulur.

(095) Tıp 01: İnsanlarda gebelik süresi.

(096) Toplum Bilimi 01: Örf ve âdet.

(097) Toplum Bilimi 02: Batılılaşma (Garplılaşma).

(098) Töre Bilimi 01: Emel kavramı ve zaman.

(099) Uzay Bilimi 01: Big Bang (Büyük Patlama).

(100) Yönetim Bilimi 01: Zamana göre kararlar.

3. DERS'İN AMAÇLARI

Her seçmeli derste zaten var olan genel hedefler bir yana bırakılacak olursa Fıkıh ve Zaman dersine özgü veya bu derste altı çizilen özel amaçlar şunlardır:

(1) Bir konuya her açıdan ve tüm yönleriyle bakabilme yeteneği kazandırılması: Ders'te 44 bilim dalı açısından ve 100 yönüyle zaman kavramı ele alınmaktadır. Bu uygulamanın bir alışkanlığa dönüşmesi ve öğrencilerimizin bilimsel veya bilim dışı bütün faaliyetlerinde bu davranış tarzını benimsemeleri hedeflenmektedir. Bu sayede öğrencilerimizin uğraş alanlarında alışılmışın dışında sonuçlara ulaşabilmeleri ve çığır açıcı fikirler üretebilmeleri umulmaktadır. Her öğrencinin kendine özgü merak alanları skalası ve belki kendilerinin bile farkında olmadıkları şekilde gelişmeyi bekleyen gizli yetenekleri (Kant, 2013: 37) vardır. "Bütünlük ilkesi"nin bir yansıması olarak (Aydın, 2009: 18) çoklu zekâ bağlamında bu alanların doldurulması, eğitim ve öğretimin daha kaliteli hâle gelmesine yardımcı olacaktır (Avcı-Yüksel, 2014: 1).

(2) Bir alanda uzmanlaşırken diğer alanlardan da haberdar olmanın öneminin kavratılması: Ders'te, fıkıh kendi alanımız olduğu için fıkıh-zaman ilişkisi çok daha kapsamlı ve ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Fakat bununla yetinilmeyip diğer 40 bilim dalının zaman ile ilişkisine yüzeysel de olsa mutlaka değinilmektedir. Böylece her alanda yarım

kalmanın veya bir alanda uzmanlaşırken diğer alanlardan tamamen habersiz olmanın yanlışlığı, uygulamalı olarak vurgulanmaktadır. Kanaatimizce bu hususta doğru olan, seçilen sahada mümkün olduğunca derinleşirken diğer alanlarda da yeterli miktarda bilgi sahibi olmaktır.

(3) Çeşitli bilim dallarının tanıtılması: Ders'te 44 bilim dalına ilişkin zaman ile ilgili bilgiler aktarılırken bir yandan da söz konusu disiplinler tanıtılmaktadır. Böylece öğrencilerimizin yeni ilgi alanları kazanmalarına ve disiplinler arası çalışmalar planlamalarına zemin hazırlanmaktadır.

(4) Zaman Fıkhi ve Zaman Hukuku bilim dallarının tanıtılması: Ders'in birinci haftasında, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa 2019 yılında tarafımızdan bilim dünyasına önerilen söz konusu iki bilim dalı hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Bahsi geçen bilim dalları hakkında yaptığımız tanımlar şu şekildedir: “*Zaman Fıkhi*, zamana ilişkin veriler ışığında fıkhi konuları inceleyen ve geçmiş-şimdi-gelecek bütüncül bakış açısıyla fıkhi sorunlara çözüm arayan fıkha yardımcı bir bilim dalıdır.” (Şen, 2019: 6). “*Zaman Hukuku*, zamana ilişkin veriler ışığında hukuksal konuları inceleyen ve geçmiş-şimdi-gelecek bütüncül bakış açısıyla hukuksal sorunlara çözüm arayan hukuka yardımcı bir bilim dalıdır.” (Şen, 2019: 6).

(5) Fıkıh başta olmak üzere pek çok bilim dalı açısından zaman hakkında ansiklopedik bilginin yanı sıra, tecrübe ve kültür de elde edilmesi: Bilgi çok önemli olmakla beraber, sadece bilgiye odaklanarak tecrübe ve kültürün ihmal edilmesi, eğitim ve öğretim açısından çeşitli dengesizliklere yol açar (Cüceloğlu-Erdoğan, 2013: 76). Ayrıca öğretim modellerinin ve araçlarının çeşitliliği, etkili ve bütüncül öğrenmeyi kolaylaştırır (Senemoğlu, 2009: 385) Bu nedenle Ders'te zaman hakkında sadece bilgi verilmemekte, aynı zamanda hatıra, film, belgesel, müzik vb. yollarla tecrübe ve kültür birikimi de aktarılmaktadır. Bu sayede öğrencilerimizin zengin ve sistemli bir bilgi, tecrübe ve kültür dağarcığına sahip olması mümkün olmaktadır.

4. DERS'İN İŞLENİŞ USULÜ

Ders, bir dönemlik olup sınavlar dâhil edildiğinde 15 hafta olarak planlanmaktadır. Her hafta iki ders saati blok hâlde 90 dakika süreyle işlenir. Bir ara sınav (vize), bir de dönem sonu sınavı (final) yapılır. Sınavlar 60'ar dakikadır.

Ders Hocası'nın dönem boyunca yapmayı planladığı her şey (hatıra sayısı, tanıtılacak kitap sayısı vs.), ilk hafta bir tablo hâlinde öğrencilere gösterilir. Bu hedef tablosu, son hafta kontrol amacıyla öğrencilere tekrar yansıtılır. Böylece disiplinli, planlı ve hedeflerinin bilincinde bir akademisyen profili çizerek öğrencilerimize örnek olmak mümkündür.

Ders Hocası; fakültenin, öğrencilerin ve kendi tercihlerinin durumuna bağlı olarak Ders'in işlenişinde farklılıklara elbette gidebilir. Fakat biz

sadece kendi uygulamalarımızı bir fikir vermek amacıyla maddeler hâlinde aşağıda paylaşacağız:

(1) Ders Hocası, zorunlu durumlar haricinde derslere tam zamanında girmeye ve dersi tam zamanında bitirmeye özen göstermelidir. Çünkü zamanın merkeze alındığı bir derste Ders Hocası'nın zaman disiplini konusunda her zamankinden daha hassas olması beklenir. Kaliteli bir öğretim için ders süresinin verimli kullanılması son derece önemlidir (Arı, 2016: 310). Ayrıca Ders'i erken başlatmak veya geç bitirmek, öğrencilerin teneffüs hakkını; Ders'i geç başlatmak veya erken bitirmek de onların öğrenme hakkını ihlal anlamına gelir.

(2) İlk hafta dersinde aşağıdaki hususlara dikkat edilmesi uygundur:

(a) Öğrencilerle tanışılmalı, küçük de olsa çikolata vb. ikram edilmeli, Ders'i seçtikleri için kendilerine teşekkür edilmelidir. Çünkü öğrenciyle doğrudan samimi bir iletişim kurmanın öğretimin kalitesi açısından faydası inkâr edilemez (Payot, 2019: 88).

(b) Ders'in ve dönemin hayırlara vesile olması temennisi dile getirilmelidir.

(c) Ders'in tanımı, içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreçleri anlatılmalıdır. Bir dönem boyunca neyin, nasıl ve niçin yapılacağı hakkında öğrencilerin zihinleri netleştirilmelidir.

(d) Ayrıca Ders'in araç-gereçleri hakkında da bilgi verilmelidir. Bu bağlamda, Ders Hocası tarafından hazırlanmış olan 103 sayfalık bir dosyanın en kısa zamanda öğrenciler tarafından fotokopisinin çekilerek belirtilen sırayla tasnif edilmesi ve her hafta derslere getirilmesi istenir. Bu dosyada kapak sayfası, vize sorumluluk alanı sayfası, final sorumluluk alanı sayfası ve 100 konu özeti sayfaları vardır. Dolayısıyla ilk haftadan itibaren öğrenciler bir dönem boyunca hangi konuların işleneceğini ve hangi konulardan hangi sınavda sorumlu olacaklarını bileceklerdir.

(3) Ders'in işlenişinde duruma göre düz anlatım, tartışma, problem çözme, örnek olay vb. yöntemler kullanılabilir. Dikkat edilmesi gereken hususlardan birisi de her derse selâm, hâl hatır sorma gibi öğrencilere verilen değeri gösteren davranışlarla başlamaya riayet etmektir. Öğrencilerin soru sormaları, eleştiri ve yorum yapmaları için gerekli ortamın oluşturulmasına da özen gösterilmelidir.

(4) İkinci haftayla beraber artık fotokopileriyle derse gelen öğrenciler, her konu anlatıldıkça dilerlerse dinlemekle yetinirler, dilerlerse her sayfadaki boşluklara notlar alabilirler. Sayfalardaki bilgiler, sınavlardaki sorumluluk alanlarını oluşturmaktadır. Bunların dışında anlatılanlar ise sınavlarda sorulmaz. Bu durum, öğrencilerin sınav ve not kaygısı

taşımadan, konforlu bir şekilde derse ve öğrenmeye odaklanmalarına, sınavlara daha istekli ve rahat bir biçimde çalışmalarına vesile olmaktadır.

(5) İkinci ve dokuzuncu haftalarda 5'er tane olmak üzere yıldızları seyretmek, film izlemek, belgesel izlemek, müzik eseri dinlemek, zaman ile ilgili bir ansiklopedi maddesi okumak gibi toplam 10 adet ödevcik verilir. Ödevciklerin yapılması için dörder hafta süre tanınır.

(6) Ders'te bu derse özgü toplam 40 hatıra tarafımızdan anlatılmaktadır. Her hafta 3 veya 4 hatıra ile tecrübe aktarımının faydalı olduğu görülmüştür. Fakat dileyen Ders Hocası, bu sayıyı düşürebilir veya hatıra yerine uygun gördüğü miktarda hikâye, fıkra vs. de anlatabilir.

(7) Ders'te zaman, uzay ve yıldızlar ile ilişkili özel koleksiyonumuzdaki toplam 50 kitap tarafımızdan tanıtılmaktadır. Yani her hafta 4 veya 5 kitap öğrencilerimizle buluşturulmaktadır. Sınıfa getirilen kitapların içerikleri ve yazarları hakkında bilgi verilmekte hatta ders esnasında sırayla incelemeleri için öğrencilere izin de verilmektedir.

(8) Zaman, uzay ve yıldızlarla ilgili 4 adet belgesel sırayla 2, 7, 9 ve 14. haftalarda sınıfta izletilmektedir.

(9) 15 haftanın ilki genel bilgilere, 8 ve 15. haftaları da sınavlara ayrıldığına göre ders işlemek için 12 hafta vardır. 100 konunun yanı sıra hatıraların, belgesellerin, film parçalarının vs. bu haftalara nasıl serpiştirileceği tercihe göre değişebilir. Fakat biz kendi uygulamamızı şöylece özetleyebiliriz:

(a) Fıkıhın dört alanıyla ilgili konular toplam 31 adettir. Bunların her biri sırayla 2, 3, 4, 5, 6, 7 ve 9; kalan 3 fıkıh-kavâid konusu da 10, 11 ve 12. haftalarda anlatılır.

(b) 4 adet müzik eserini dinlemek önceden ödevcik olarak verilmekle beraber 3, 5, 10 ve 12. haftalarda sırasıyla sınıfta da dinletilir ve eser hakkında bilgi verilir. Müziğin rahatlatıcı etkisinin eğitim ve öğretimde önemli ve olumlu bir rolü vardır (Arıkan, 2003: 22).

(c) 4 adet filmi seyretmek önceden ödevcik olarak verilmekle beraber 4, 6, 11 ve 13. haftalarda sırasıyla ilgili filmler analiz edilir, parçaları izletilir ve önemli replikler üzerinde durulur.

(d) Kalan 61 adet konu, 12 haftaya ölçülü bir şekilde serpiştirilmektedir. Fakat öğrencilerin hangi hafta hangi konuların işleneceğini önceden bilmelerine özen gösterilir.

5. DERS'İN ÖLÇME-DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Ara sınav (vize), 8. haftada; dönem sonu sınavı (final) ise 15. haftada yapılır. Vizenin ortalamaya etkisi %40, finalin ise %60'tır. Sınavlarda süre

60 dakikadır.

Her sınavda 5'er seçenekli, 2'şer puanlık 50 test sorusu sorulur. Vize ve final sorumluluk alanları 50'şer konudan oluştuğu için böylece her konudan birer soru sorulmuş olmaktadır.

Sorularda yerine göre fotoğraf, resim, karikatür gibi görsel malzemelerden de yararlanır. Bu uygulamayla sınav stresinin azaltılması ve öğretmen adayı öğrencilerimize ileriki zamanlarda hazırlayacakları sınavlarda bir fikir verilmesi amaçlanmaktadır.

Sınavlarda yanlış doğruyu götürmez. Soruların zorluk derecesi şu şekildedir: 5 adet çok kolay soru, 10 adet kolay soru, 30 adet orta düzey soru, 5 adet zor soru. Bu şekilde çoğunluğun zayıf veya tam puan alma ihtimali azaltılmaktadır.

Vize sorumluluk alanındaki 50 konudan finalde soru sorulmaz. Başka bir ifadeyle öğrenciler, vizeden sonra sorumluluk alanları açısından yeniden doğmuş gibidirler.

Vizede tam puan alanlar ile hiç devamsızlık yapmayanlara çikolata ikram edilir. Finalde tam puan alan öğrencilerin bu hususta hariç tutulmasının sebebi, sınavlar sonuçlanmadan önce genel itibarıyla tatile çıktıkları için kendilerine ulaşmanın zorluğudur.

SONUÇ

Giriş ve beş bölüm hâlinde ele aldığımız çalışmamız aracılığıyla ulaşılmış olduğumuz sonuçlar ve ilgili öneriler şunlardır:

Fıkıh ve Zaman; içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreci açısından özgün bir seçmeli lisans dersidir. Ders'in şimdiye kadar sadece tarafımızdan okutulmuş olması, başka akademisyenlerce verilemeyeceği anlamına gelmemektedir. Aksine bu çalışmanın en önemli amacı, akademik çevrelerde Ders'in tanınması ve uygun görülen başka fakültelerde de seçmeli ders havuzlarına eklenmesinin sağlanmasıdır. Bu bağlamda kıymetli bilim insanlarımız tarafından yapılacak eleştirilerin ve sunulacak tavsiyelerin Ders'in geliştirilmesine katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Bu derste, 2022 yılı itibarıyla ilk 16 yılı öğretmenlik olmak üzere toplamda 26 yılı bulan meslek tecrübemizin ve zaman ile ilgili elde ettiğimiz mütevazı birikimin öğrencilerimizle paylaşılması hedeflenmiştir. Bu nedenle dersimizde sadece bilgi sunulmasıyla yetinilmeyip hatıra, film vb. araçlarla tecrübe ve kültür aktarımı da yapılmaktadır.

Her dersin aynı zamanda bir öğretmenlik uygulaması olduğu bilinciyle işlenen dersimizde birer öğretmen adayı olan öğrencilerimize zaman disiplini, sınav kaygısının azaltılması ve hatta bertaraf edilmesi, ödevcikler

verilmesi gibi uygulamalarla müstakbel öğrencilerine karşı nasıl bir duruş sergilemeleri gerektiğine dair öneriler sunulmaktadır.

Fıkıh ve Zaman aracılığıyla öğrencilerimizin fıkha olan ilgilerinin artması ve fıkıh öğretiminin daha zevkli ve ilgi çekici hâle getirilmesi mümkündür. Bu durum, geleceğin akademisyenleri, öğretmenleri, vaizleri, imamları vs. olan öğrencilerimiz aracılığıyla ileri vadede topluma da olumlu yansımaktır. Çünkü fıkıh öğretimi, toplumun din algısını, din ile olan bağı ve dine olan güvenini doğrudan etkileyen bir güce sahiptir (Bardakoğlu, 2017: 239).

Öğrencilerin hayatla bağlantısını canlı tutma anlamında “hayata yakınlık ilkesi”nin (Aydın, 2009: 18) bir yansıması olarak onların sadece bilimsel çalışmalarda değil günlük hayatlarında da meselelere bütün açılardan ve tüm yönleriyle bakma bilincini kazanmaları için bu ders mütevazı bir imkân sunmaktadır.

Bu imkân, insani ilişkilere ve iletişime de olumlu katkı sunabilir. Söz gelimi uzmanlık alanının dışındaki konularda da az çok bilgisi olan bir Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni, öğretmenler odasında diğer meslektaşlarıyla sohbet ederken veya bir konuyu yorumlarken daha öz güvenli ve rahat konuşabilir.

Bu çalışmada tarafımızdan önerilen Fıkıh ve Zaman seçmeli lisans dersi ile ilgili bilgi ve tecrübelerimizi tüm içtenliğimizle, ayrıntılarıyla ve açıkça sunmaya çalıştık. Çünkü Hz. Peygamber (s.a.v.) bilginin yayılmasını teşvik etmekle (Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7) kalmamış, gizlenmesini de şiddetle yasaklamıştır (İbn Mâce, “Mukaddime”, 24; Ebû Dâvûd, “İlim”, 9; Tirmizî, “İlim”, 3).

KAYNAKLAR

- AKMAN, T. (1975). “Einstein’in Dördüncü Boyutu”. *Bilim ve Teknik* 8/94 (Eylül 1975): 12-17.
- ARI, R. (2016). *Eğitim Psikolojisi: Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 6. Basım.
- ARIKAN, M. (2003). *Nitelikli İnsan*. İstanbul: Bilge Yayınları, 3. Basım.
- AVCI, S. – YÜKSEL, A. (2014). *Farklaştırılmış Öğretim: Teori ve Uygulama*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları.
- AYDIN, M. Z. (2009). *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Basım.
- BARDAKOĞLU, A. (2017). *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2. Basım.
- CÜCELOĞLU, D. – ERDOĞAN, İ. (2013). *Öğretmen Olmak Bir Can’a Dokunmak*. İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 5. Basım.
- EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ. (1997). *es-Sünen*. nşr. İzzet Ubeyd ve Âdil es-Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İBN MÂCE. (1997). *es-Sünen*. nşr. Nâsirüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü’l-Ma’ârif, 2. Basım.
- KANT, I. (2013). *Eğitim Üzerine*. çev. Ahmet Aydoğan. İstanbul: Say Yayınları, 3. Basım.
- MECELLE-i AHKÂM-ı ADLİYYE. (1322). İstanbul: Hanımlara Mahsus Gazete Matbaası.
- PAYOT, J. (2019). *İrade Terbiyesi*. çev. Hakan Alp. Bursa: Ediz Kitabevi Yayınları, 6. Basım.
- SENEMOĞLU, N. (2009). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Basım.
- ŞEN, C. (2019). “Bilim Dünyasına Katkı Bağlamında Zaman Hukuku ve Zaman Fıkhı”. *Munzur 1. Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi (Tunceli, 24-26 Mayıs 2019)*. ed. Gültekin Gürçay. 196-209. İstanbul: UBAK Yayınevi.
- TİRMİZÎ. (1975). *el-Câmiu’s-sahîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım.
- VURAL, B. (2004). *Eğitim-Öğretimde Planlama-Ölçme ve Stratejiler*. İstanbul: Hayat Yayıncılık.

BÖLÜM 5

FIKİH ÖĞRETİMİNE KATKI BAĞLAMINDA BİR SEÇMELİ LİSANS DERSİ: FIKİH VE PSİKOLOJİ¹

Cemalettin ŞEN²

1 Bu çalışma, tarafımızdan önerilen ve verilen “Fıkıh ve Zaman”, “Fıkıh ve Psikoloji” ve “Kategorik Fıkıh” ile nasip olursa önümüzdeki dönemlerde teklif etmeyi düşündüğümüz “Rüya ve Fıkıh: Te’vîlü’l-Ehâdis” adlı seçmeli lisans derslerinin tanıtılmasını amaçlayan yayın serisinin ikincisidir.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Hukuku Ana Bilim Dalı, c.sen1@hotmail.com, ORCID – ID: 0000-0002-3999-5426.

GİRİŞ

Genel bir bakış açısıyla söylemek gerekirse yükseköğretimde zorunlu dersler aracılığıyla öncelikli olarak ilgili bilimsel alana ilişkin olmazsa olmaz temel bilgiler aktarılır. Seçmeli derslerde ise bu bilgiler, bazı yönleriyle daha ayrıntılı bir şekilde işlenir ve/veya farklı bilimsel alanlarla mukayeseli olarak ele alınır. Dolayısıyla seçmeli dersler, dersi seçen öğrencilere, ilgili bilimsel alandaki bilgi ve tecrübelerinin derinleşmesine ve/veya genişlemesine yönelik fırsat ve imkân sağlar.

Bu bağlamda 12.02.2022 tarihinde internet aracılığıyla yaptığımız bir incelemede İlahiyat Fakülteleri ve eş değer fakültelerin seçmeli ders havuzlarına baktığımızda da aynı tabloyla karşılaştık. Fakat biz bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için dikkatimizi sadece fıkıh (İslâm hukuku) alanındaki seçmeli lisans derslerine yönelttik konuyu sınırlandırdık.

Asıl hedefimiz bu dersleri bir bütün olarak incelemek olmadığı için ikişer örnek vermekle yetiniyoruz: Derinleştirme fonksiyonu ağırlıklı olan fıkıh ile ilgili seçmeli lisans derslerine örnek olarak Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden “Osmanlı Dönemi İslâm Hukuku” ve Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden “İslâm Miras Hukuku” sunulabilir. Genişletme işlevi ön planda olan fıkıh ile ilgili seçmeli lisans derslerine örnek olarak ise Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden “Fıkıh ve İktisat” ile İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden “Fıkıh ve Biyoetik” zikredilebilir.

Söz konusu araştırmamız neticesinde fıkıh ile psikoloji arasında doğrudan ilişki kuran ve bu merkez etrafında pek çok bilgi alanıyla bağlantı oluşturan sadece bir seçmeli dersin var olduğunu tespit ettik. Bu ders, tarafımızdan teklif edilen ve 2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Güz Yarıyılı’ndan itibaren Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde okutulan “Fıkıh ve Psikoloji” (Fiqh and Psychology) adlı derstir.

Söz konusu ders, bu çalışmanın ana konusudur.

Çalışmamızda Fıkıh ve Psikoloji dersinin bilim dünyasına bütün yönleriyle tanıtılması ve fıkıh öğretimine psikoloji ekseninde farklı bir bakış açısının kazandırılması amaçlanmaktadır.

Bu amaçlara ulaşabilmek için öncelikle Fıkıh ve Psikoloji dersine ilişkin kavramsal çerçeve çizilecektir. Ardından bu dersin içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreci ele alınacaktır:

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Bu bölümde Fıkıh ve Psikoloji dersi başta olmak üzere, ödevcik, hatıra, film vs. dersi ilgilendiren kavramlarla neleri kastettiğimizi açıklamaya çalışacağız:

(01) Fıkıh ve Psikoloji: “İslâm hukuku öğretim üyesi Dr. Cemalettin Şen tarafından teklif edilen ve ilk defa Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 2016-2017 Eğitim-Öğretim Yılı Güz Yarıyılı’ndan itibaren okutulmaya başlanan seçmeli lisans dersidir.” Bu çalışmada Fıkıh ve Psikoloji yerine bazen Ders ifadesi kullanılacaktır.

(02) Ders Hocası: “Fıkıh ve Psikoloji dersini veren öğretim üyesidir.” Baştan beri (2016-2022) bu ders sadece Dr. Cemalettin Şen tarafından okutulmuştur.

(03) Ödevcik: “Öğrencileri çok yormayan, onlara fazla zaman harcatmayan, değişik ilgi alanlarının kapılarını açma hedefi taşıyan küçük ödevlerin her biridir.”

(04) Hatıra: “Ders Hocası’nın, tecrübe aktarmak ve öğüt vermek gibi amaçlarla anlattığı kendisine ait anıların her biridir.”

(05) Film: “Doğrudan veya dolaylı olarak fıkıh ve/veya hukuk-psikoloji ve/veya psikiyatri ilişkisini işleyen, seviyeli ve uygun sinema filmlerinin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve film seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te analiz ettiğimiz, tanıttığımız ve parçasını izlettiğimiz filmlerin isimleri belirtilmemiştir.

(06) Film Parçası: “Filmlerdeki bazı ibret verici sahnelerin veya önemli görülen repliklerin yer aldığı kısımların her biridir.”

(07) Film Tanıtımı: “Filmlerin konusu, ayırıcı özellikleri vs. açılardan tanıtılmasıdır.”

(08) Film Analizi: “Filmlerin künye bilgileri, ayırıcı özellikleri, oyuncu kadrosu, konusu ve önemli repliklerinin belirtilmesinin ardından; psikoloji, psikiyatri, hukuk ve fıkıh ile ilişkilendirilebilecek yönlerinin maddeler hâlinde açıklanıp yorumlanmasıdır.”

(09) Belgesel: “Doğrudan veya dolaylı olarak fıkıh ve/veya hukuk-psikoloji ve/veya psikiyatri ilişkisini konu alan, seviyeli ve uygun belgesellerin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve belgesel seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te izlettiğimiz belgesellerin isimleri belirtilmemiştir.

(10) Müzik Eseri: “Doğrudan veya dolaylı olarak psikolojik kavramları konu alan, seviyeli ve uygun müzik eserlerinin her biridir.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak ve müzik eseri seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders’te dinlettiğimiz müzik eserlerinin isimleri belirtilmemiştir.

(11) Kitap Tanıtımı: “Doğrudan veya dolaylı olarak psikolojik kavramları konu alan, seviyeli ve uygun kitapların içerik, yazar vs. açılardan tanıtılmasıdır.” Bu çalışmada, etik ihlaline neden olmamak

ve kitap seçiminde kısıtlamaya yol açmamak gibi gerekçelerle Ders'te tanıttığımız kitapların isimleri belirtilmemiştir.

(12) Ders Notları: “Ders Hocası tarafından hazırlanmış olan ve 20 başlık ve 40 sayfadan oluşan bilgileri içeren dosyadır.”

(13) Özetler: “Ders Hocası'nın adalet psikolojisi, adli psikiyatri, psikoloji, psikiyatri, kriminoloji, hukuk ve fıkıh kaynaklarından istifade ederek hazırladığı fıkıh-hukuk-psikoloji-psikiyatri ilişkisini yansıtan bilgileri ana hatlarıyla içeren dosyadır.”

2. DERS'İN İÇERİĞİ

Bu bölümde Fıkıh ve Psikoloji dersinin içeriği, bir fikir vermek amacıyla ayrıntıya girilmeksizin sadece konu başlıkları itibarıyla kısaca ele alınacaktır. Ders, sınav sorumluluk alanı açısından 10 film analizi, 10 özet konu ve 20 ders notu ihtiva etmektedir. Bu içerik aşağıda belirtilen sırayla liste hâlinde sunulacaktır:

(01) Film Analizi 01: Film 01, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda seri katil ve yedi ölümcül günah gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(02) Film Analizi 02: Film 02, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda ırkçılık ve pedofili gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(03) Film Analizi 03: Film 03, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda idam ve merhamet gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(04) Film Analizi 04: Film 04, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda özgürlük ve arkadaşlık gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(05) Film Analizi 05: Film 05, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda annelik duygusu ve şahitlik gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(06) Film Analizi 06: Film 06, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda yalan ve hayvanların özgürlüklerinin insanlar tarafından kısıtlanması gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(07) Film Analizi 07: Film 07, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda sabır ve zekâ gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(08) Film Analizi 08: Film 08, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu

kapsamda umut ve gerçeklik gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(09) Film Analizi 09: Film 09, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda faustiyen ilişki ve kadın gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(10) Film Analizi 10: Film 10, Ders Hocası tarafından analiz edilir. Bu kapsamda hafıza ve insan üzerinde deney gibi konular filmle bağlantılı olarak parçalar eşliğinde açıklanıp yorumlanır, önemli replikler üzerinde durulur.

(11) Özetler-Konu 01: Giriş: Adalet Psikolojisi, Adli Psikiyatri, Fıkıh Psikolojisi ve Fıkıh Psikiyatrisi bilim dallarının tanımları, amaçları, temel konuları, yöntemleri ve tarihçeleri ayrıntılı bir şekilde anlatılır.

(12) Özetler-Konu 02: Suçlu psikolojisi: Suçun tanımı, unsurları; biyolojik, psikolojik ve sosyolojik açıdan nedenleri, suça ilişkin normatif çerçeve, normal ve anormal kavramları, suçlunun tanımı ve kişiliği anlatılır.

(13) Özetler-Konu 03: Sanık psikolojisi: Şüpheli ve sanık kavramlarının mahiyeti ve farkları, suçlu profili analizi, ifade alma, sorgulama, ifade alma ve sorgulamada yasak usuller ve sorgulama çeşitleri anlatılır.

(14) Özetler-Konu 04: Usul psikolojisi: Olay yeri inceleme, delilin tanımı, hukuki değeri ve çeşitleri anlatılır.

(15) Özetler-Konu 05: Tanık psikolojisi: Tanık kavramı, tanık beyanının hukuki değeri, tanık beyanını etkileyen önemli faktörler, yalan tanıklık, gizli tanıklık, yer gösterme, yüzleştirme ve teşhis anlatılır.

(16) Özetler-Konu 06: Hükümlü psikolojisi: Hükümlü ve tutuklu kavramlarının tanımı ve farkı, infaz kavramı, cezaevinin tanımı, tarihçesi ve çeşitleri, cezaevine giriş, mahkûmiyet aşaması ve cezanın bitişine ilişkin süreçler anlatılır.

(17) Özetler-Konu 07: Mağdur psikolojisi: Mağdur ve suçtan zarar gören kavramları ve farkları, mağdur çeşitleri, ikincil mağduriyet, mağdurun korunmasına yönelik tedbirler ve mağdur hakları anlatılır.

(18) Özetler-Konu 08: Yargıç psikolojisi: Yargıç, hâkim, kadı, jüri vb. kavramların tanımı ve farkları, yargıçta bulunması gereken başlıca özellikler ve yargılamanın temel ilkeleri karşılaştırmalı olarak anlatılır.

(19) Özetler-Konu 09: Adli hatalar: Adli hatanın tanımı, belgeler nedeniyle ortaya çıkan adli hatalar, tanık beyanları nedeniyle ortaya çıkan adli hatalar, adli hataların hukuki boyutu ve ilgili süreç anlatılır.

(20) Özetler-Konu 10: Sonuç: Dönem boyunca işlenen konular kısaca özetlendikten sonra Adalet Psikolojisi, Adli Psikiyatri, Fıkıh Psikolojisi

ve Fıkıh Psikiyatrisi bilim dallarının faydaları ve pratik hayata etkileri anlatılır.

(21) Ders Notları 01: Atasözleri: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 20 atasözü ve kısa açıklaması alfabetik olarak listelenmiştir.

(22) Ders Notları 02: Âyet-i kerîmeler: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan kırk konuda 40 âyet-i kerîme, meâlleri ile beraber konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(23) Ders Notları 03: Bilim insanları: Geçmişten günümüze kriminoloji, adalet psikolojisi, psikoloji veya psikiyatri alanında dünya çapında etkin 28 bilim insanı, birer paragrafla tanıtılarak fotoğraflarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(24) Ders Notları 04: Bilimler ve teknikler: Daktiloskopi, tanatoloji vs. 40 bilim dalı ve teknik, tanımlarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(25) Ders Notları 05: Deyimler: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 20 deyim ve kısa açıklaması alfabetik olarak listelenmiştir.

(26) Ders Notları 06: Eşyalar ve araçlar: Giyotin, yalan makinesi vs. 16 eşya ve araç, kısa açıklamaları ve fotoğraflarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(27) Ders Notları 07: Eylemler ve olaylar: Beraat, otopsi vs. 28 eylem ve olay, kısa açıklamalarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(28) Ders Notları 08: Hadîs-i şerîfler: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan kırk konuda 40 hadîs-i şerîf, çevirileri ve kaynaklarıyla beraber konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(29) Ders Notları 09: Karikatürler: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 28 karikatür, konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(30) Ders Notları 10: Kavramlar: Bilinç, hipnoz vs. 80 kavram, kısa açıklamaları ve İngilizce karşılıklarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(31) Ders Notları 11: Kişiler: Avukat, savcı vs. kişi tanımı içerikli 30 adet kavram, kısa açıklamalarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(32) Ders Notları 12: Kitaplar: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 10 kitap, kapak fotoğrafları ve yazar isimleriyle beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(33) Ders Notları 13: Latince hukuk kuralları: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 40 adet Latince hukuk kuralı, çevirileriyle beraber alfabetik olarak listelenmiştir. (Sınavlarda sadece çevirilerden soru sorulur. Latinceyi, genel kültür için verilmiştir.)

(34) Ders Notları 14: Mekânlar ve kurumlar: Hücre ve Yargıtay gibi mekân veya kurum tanımı içerikli 20 adet kavram, kısa açıklamalarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(35) Ders Notları 15: Özdeyişler: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan 20 adet özdeyiş, konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(36) Ders Notları 16: Rüya tabirleri: Fıkıh/hukuk-psikoloji/psikiyatri ilişkisini yansıtan yirmi konuda Abdülganî b. İsmâil en-Nablusî'nin (ö. 1143/1731) *Ta'tîrû'l-enâm fi ta'bîri'l-menâm* adlı eserinden alınan 20 rüya tabiri, çevirileriyle beraber konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(37) Ders Notları 17: Savunma mekanizmaları: Bastırma, şakaya vurma vs. 18 savunma mekanizması, tanımlanıp örneklendirilerek İngilizce karşılıklarıyla beraber isimleri esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(38) Ders Notları 18: Suç sistematiği: 5237 sayı ve 26.09.2004 kabul tarihli Türk Ceza Kanunu esas alınarak suçlar, kısım ve bölümlere ayrılarak listelenmiştir.

(39) Ders Notları 19: Tablolar ve şekiller: Sigmund Freud'un (1856-1939) yapısal zihin modeli (structural model of the psyche), Abraham Maslow'un (1908-1970) ihtiyaçlar hiyerarşisi (hierarchy of needs) vs. hakkındaki 8 tablo ve şekil, konu başlıkları esas alınarak alfabetik olarak listelenmiştir.

(40) Ders Notları 20: Tarihler: Adalet psikolojisi, kriminoloji, adli tıp vs. açısından önemli 18 tarih ve bu tarihlerdeki ilgili önemli olaylar kronolojik sıraya göre listelenmiştir.

3. DERS'İN AMAÇLARI

Her seçmeli derste zaten var olan genel hedefler bir tarafa bırakılacak olursa Fıkıh ve Psikoloji dersine özgü veya bu derste vurgulanan özel amaçlar şunlardır:

(1) Fıkıh ve hukuka bir bütün olarak psikoloji ve psikiyatri açısından bakabilmeyi sağlamak: Ders'te film analizleri, özetler ve ders notları aracılığıyla fıkıh/hukuk ile ilişkili kavramların veya konuların psikolojik/psikiyatrik yönlerine de değinilmekte adalet psikolojisi ve adalet psikiyatrisi disiplinlerine benzer şekilde fıkıh psikolojisi ve fıkıh psikiyatrisinin bir nevi çekirdeği oluşturulmaktadır. Basit bir örnekle konuyu açalım: Mavi

ile sarının karışımından yeni bir rengin, yeşilin elde edilmesi gibi fıkıh ile psikolojinin ve psikiyatrinin mezc edilmesinden de yeni bilim dalları, fıkıh psikolojisi ile fıkıh psikiyatrisi doğabilir. Esasen Ders'te öğrencilerimize bu örnek üzerinden bilimler arası mukayeseli çalışmalar yapmaya, yeni bilimsel renkler ortaya koymaya bir teşvik amacı da güdülmektedir.

(2) Psikolojinin ve psikiyatrinin fıkıhın ve hukukun anlaşılmasında ve yorumlanmasında ne derece önemli olduğunun kavratılması: Fıkıhın ve hukukun süjesi (özne) insan olduğu için insanı anlamadan fikhi/hukuki kavram ve konuları tam olarak anlamak ve ilgili sorunlara çözüm bulmak gerçekten çok zordur. İnsanın normal ve normal dışı davranışlarının zihinsel arka planı ne ölçüde anlaşılırsa fıkıh ve hukuk karşısındaki hak ve sorumlulukları da o ölçüde doğru belirlenebilecektir.

(3) Çeşitli bilim dallarının tanıtılması: Ders'te adalet psikolojisi ve adli psikiyatri başta olmak üzere 80 bilim dalı veya teknik, ders notları vs. aracıyla tanıtılmaktadır. Bu şekilde yeni ilgi alanlarının oluşturulması, ileri vadede daha kaliteli araştırmalara zemin hazırlanması hedeflenmektedir.

(4) Fıkıh Psikolojisi ve Fıkıh Psikiyatrisi bilim dallarının tanıtılması: Ders'in birinci haftasında, tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk defa tarafımızdan bilim dünyasına önerilen söz konusu iki bilim dalı hakkında ayrıntılı bilgi verilmektedir. Bahsi geçen bilim dalları hakkında yaptığımız tanımlar ve ilgili süreç şu şekildedir: *Fıkıh Psikolojisi*'ni ilk defa 2009 yılında doktora tezimizde "Psikolojik veriler ışığında fıkıhın yeniden ve bütün olarak araştırılması" (Şen, 2009: 12) şeklinde tanımladık. Ertesi yıl yayınladığımız söz konusu tezin geliştirilmiş hâli olan kitabımızda bu tanımları koruduk (Şen, 2010: 9, 38). Nihayet 2019 yılında bu tanımları "Psikolojiye ilişkin veriler ışığında fikhi konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla fikhi sorunlara çözüm arayan fıkıh yardımcı bir bilim dalıdır." (Şen, 2019: 236) olarak güncelledik. Aynı yıl ve aynı eserde *Fıkıh Psikiyatrisi*, tarafımızdan "Psikiyatrisiye ilişkin veriler ışığında fikhi konuları inceleyen ve bütüncül bir bakış açısıyla fikhi sorunlara çözüm arayan fıkıh yardımcı bir bilim dalıdır." (Şen, 2019: 236) şeklinde tarif edilmiştir.

(5) Fıkıh ve hukuk açısından psikoloji ve psikiyatri hakkında ansiklopedik bilginin yanı sıra, tecrübe ve kültür de elde edilmesi: Bilginin derslerdeki önemi inkâr edilemez. Fakat yalnızca bilgiye odaklanıp tecrübe ve kültürü ihmal etmek, eğitim ve öğretim açısından çeşitli sorunlar doğurur (Cüceloğlu-Erdoğan, 2013: 76). Ayrıca öğretimde farklı model ve araçların kullanılması, bütüncül ve etkin öğrenmeyi kolaylaştırır (Senemoğlu, 2009: 385) Bu nedenle Ders'te salt bilgi aktarımıyla yetinilmemekte, aynı zamanda hatıra, film, belgesel, müzik vb. vesilelerle tecrübe ve kültür birikimi de paylaşılmaktadır. Böylece öğrencilerimizin zengin ve

sistemli bir bilgi, tecrübe ve kültür dağarcığına sahip olması mümkün hâle gelmektedir.

4. DERS'İN İŞLENİŞ USULÜ

Ders, bir dönemlik olup sınavlar da eklendiğinde 15 hafta olarak planlanmaktadır. Her hafta iki ders saati birleştirilerek 90 dakika süreyle kesintisiz işlenir. Bir vize (ara sınav), bir de final (dönem sonu sınavı) yapılır. Sınavların süresi 60'ar dakikadır.

Ders Hocası'nın dönem boyunca yapmayı planladığı her şey (hatıra sayısı, tanıtılacak kitap sayısı vs.), ilk hafta bir tablo hâlinde öğrencilere yansıtılır. Bu hedef tablosu, son hafta kontrol amacıyla öğrencilere tekrar gösterilir. Böylece planlı, disiplinli ve hedeflerinin bilincinde bir akademisyen profili çizerek öğrencilerimize örnek olmak mümkündür.

Ders Hocası'nın; görevli olduğu fakültenin, öğrencilerinin ve kendi tercihlerinin durumuna bağlı olarak Ders'in işlenişinde farklılıklara gitmesi mümkündür. Fakat biz sadece kendi uygulamalarımızı bir fikir vermek amacıyla maddeler hâlinde aşağıda paylaşacağız:

(1) Ders Hocası, zorunlu durumlar dışında dersleri tam zamanında başlatmaya ve dersi tam zamanında bitirmeye özen göstermelidir. Çünkü son tahlilde “vakit dini” olarak nitelendirilen (Sağıroğlu, 1997: 17) İslâm'ın bazı açılardan da olsa anlatıldığı bir derste Ders Hocası'nın zaman disiplini konusunda hassas olması beklenir. Kaliteli bir öğretimin gereklerinden birisi de ders süresinin verimli bir biçimde kullanılmasıdır (Arı, 2016: 310). Ayrıca Ders'i erken başlatmak ve/veya geç bitirmek, öğrencilerin teneffüs hakkına; Ders'i geç başlatmak ve/veya erken bitirmek ise onların öğrenme hakkına riayetsizlik anlamına gelir.

(2) İlk hafta dersinde aşağıdaki konulara özen gösterilmesi uygun olur:

(a) Öğrencilerle tanışılmalı, küçük de olsa çikolata vb. ikram edilmeli, Ders'i seçtikleri için kendilerine teşekkür edilmelidir. Çünkü öğrencilerle doğrudan ve samimi iletişim kurmak, öğretimin kalitesini artırır (Payot, 2019: 88).

(b) Ders'in ve dönemin hayırlara vesile olması dileği dile getirilmelidir.

(c) Ders'in tanımı, içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreçleri açıklanmalıdır. Bir dönem boyunca neyin, nasıl ve niçin yapılacağı hakkında öğrencilerin zihinleri berraklaştırılmalıdır.

(d) Ayrıca Ders'in araç-gereçleri hakkında da bilgilendirme yapılmalıdır. Bu bağlamda, Ders Hocası tarafından hazırlanmış olan dosyanın en kısa zamanda öğrenciler tarafından fotokopisinin çekilerek belirtilen sırayla tasnif edilmesi ve her hafta derslere getirilmesi istenir. Bu dosyada kapak sayfası, vize sorumluluk alanı sayfası, final sorumluluk

alanı sayfası ders notları ve özetler vardır. Dolayısıyla ilk haftayla beraber öğrencilerimiz, bir dönem boyunca hangi konuların işleneceğini ve hangi konulardan hangi sınavda sorumlu olacaklarını görebileceklerdir.

(3) Ders'in işlenişinde şartlara göre düz anlatım, tartışma, problem çözme, örnek olay vb. metotlar kullanılabilir. Her derse selâm, hâl hatır sorma gibi öğrencilere verilen değeri gösteren davranışlarla başlamaya riayet etmek önemlidir. Öğrencilerimizin soru sormalarına, eleştiri ve yorum yapmalarına uygun bir ortamın oluşturulmasına da özen gösterilmelidir.

(4) İkinci haftayla beraber artık fotokopileriyle derse gelen öğrencilerimiz, her konu işlendikçe isterlerse dinlemekle yetinirler, isterlerse her sayfadaki boşluklara notlar alabilirler. Sınavlardaki sorumluluk alanları, sayfalandaki bilgilerden oluşmaktadır. Bunların dışında anlatılanlar ise sınavlarda sorulmamaktadır. Bu durum, öğrencilerin sınav ve not kaygısı taşımadan, konforlu bir şekilde derse ve öğrenmeye odaklanmalarını, sınavlara daha istekli ve rahat bir biçimde hazırlanmalarını sağlamaktadır.

(5) İkinci ve dokuzuncu haftalarda 5'er tane olmak üzere toplamda 10 adet filmi izlemek ödevcik olarak verilir. Ödevcik olarak izlenen filmler, aynı sırayla derslerde analiz edilir.

(6) Ders'te bu derse özgü toplam 40 hatıra, tarafımızdan anlatılmaktadır. Tecrübelerimiz göstermiştir ki her hafta 3 veya 4 hatıra ile deneyim aktarımı fayda sağlamaktadır. Fakat dileyen Ders Hocası, daha az sayıda hatıra anlatabilir veya hatıra yerine uygun gördüğü miktarda hikâye, fıkra vs. de anlatabilir.

(7) Ders'te adalet psikolojisi, psikoloji ve psikiyatri ile ilgili özel koleksiyonumuzdaki toplam 10 kitap tarafımızdan tanıtılmaktadır. 1, 2, 8, 9 ve 15. hafta dışındaki tüm derslerin her birinde 1 kitap öğrencilerimizle buluşturulmaktadır. Sınıfa getirilen kitapların içerikleri ve yazarları hakkında bilgi verilmektedir. Hatta ders esnasında sırayla incelemeleri için öğrencilere izin de verilmektedir.

(8) 2 adet belgesel sırayla 2 ve 9. haftada sınıfta izletilmektedir.

(9) 15 haftanın ilki genel bilgilere, 8 ve 15. haftaları da sınavlara ayrıldığına göre ders işlemek için 12 hafta vardır. 10 film analizinin, ders notlarının ve özetlerin yanı sıra hatıraların, belgesellerin, film parçalarının vs. bu haftalara nasıl serpiştirileceği tercihe göre değişebilir. Fakat biz kendi uygulamamızı şöylece özetleyebiliriz:

(a) İkinci hafta intihar konusu ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Önce intiharın sözlük anlamı, farklı dillerdeki karşılığı, tanımları, çeşitleri, nedenleri, intihar açısından riskli gruplar üzerinde durulur; sosyolojik, psikolojik, hukuki ve fıkhi açıdan değerlendirilir. Akabinde intihar ile

İlgili uygun bir belgesel ile film parçaları izletilir. Bu haftanın intihar konusuna ayrılmasının sebepleri şunlardır: Birincisi, öğrencilerimizin çeşitli nedenlerle intihara meyilleri varsa bu duygularının bertaraf edilmesi sağlanmış olur. İkincisi, akrabaları, arkadaşları veya müstakbel öğrencileri vs. eğer intihar meyli taşıyorsa şimdiden onlara karşı nasıl bir tutum ve davranış sergilemesi gerektiği açıklanmış olur.

(b) Dokuzuncu hafta utanma konusu ayrıntılı bir şekilde anlatılır. Önce utanmanın sözlük anlamı, farklı dillerdeki karşılığı, tanımları, çeşitleri, nedenleri, etkileri üzerinde durulur; sosyolojik, psikolojik, hukuki ve fihki açıdan değerlendirilir. Peşinden utanma ile ilgili uygun bir belgesel ile film parçaları izletilir. Bu haftanın utanma konusuna ayrılmasının sebebi şudur: Utanma duygusu (hayâ), sadece ahlâkta değil sosyoloji, hukuk ve fıkıh sahalarında da kilit role sahiptir. Çünkü utanmanın, kurallara aykırı davranmayı engelleyen işlevi vardır (Çağrı, 1997: 554). Dolayısıyla utanma duygusu gelişmiş bir insanın sadece kanunlara değil; din, ahlâk ve görgü kurallarına da uymakta titiz davranacağı açıktır. Bu durum eğitim-öğretim sürecini doğrudan ve olumlu bir şekilde etkiler.

(c) 10 film analizi 1, 2, 8, 9 ve 15. haftanın dışındaki derslerde yapılır. Ardından ilgili parçalar izletilir, önemli replikler üzerinde durulur.

(d) 12 film tanıtımı, 1, 8 ve 15. haftanın dışındaki derslerde yapılır.

(e) 10 kitap tanıtımı, 1, 2, 8, 9 ve 15. haftanın dışındaki derslerde yapılır.

(f) Özetlerin 10 konusundan her biri 1, 2, 8, 9 ve 15. haftanın dışındaki derslerde anlatılır.

(g) Ders notlarının 20 konusundan her birinin ilk yarıları 3, 4, 5, 6 ve 7. haftanın derslerinde; ikinci yarıları ise 10, 11, 12, 13 ve 14. haftanın derslerinde anlatılır.

(h) 2 adet müzik eseri 2 ve 9. hafta sınıfta dinletilir. Müziğin rahatlatıcı etkisinden eğitim ve öğretimde faydalanmak mümkündür (Arıkan, 2003: 22).

5. DERS'İN ÖLÇME-DEĞERLENDİRME SÜRECİ

Vize (ara sınav), 8. haftada; final (dönem sonu sınavı) ise 15. haftada yapılır. Vizenin ortalamaya etkisi %40, finalin ise %60'tır. Sınavlarda süre 60 dakikadır.

Her sınavda 5'er seçenekli, 2'şer puanlık 50 test sorusu sorulur.

Sorularda yerine göre fotoğraf, resim, karikatür gibi görsel malzemelerden de yararlanır. Bu uygulamayla sınav stresinin azaltılması ve öğretmen adayları öğrencilerimize ileriki zamanlarda hazırlayacakları

sınavlarda bir fikir verilmesi amaçlanmaktadır.

Sınavlarda yanlış doğruyu götürmez. Soruların zorluk derecesi şu şekildedir: 5 adet çok kolay soru, 10 adet kolay soru, 30 adet orta düzey soru, 5 adet zor soru. Bu şekilde çoğunluğun zayıf veya tam puan alma ihtimali azaltılmaktadır.

Analiz edilen filmlerden sınavlarda 10'ar soru sorulur. Bu sorular filmin konusundan ve repliklerinden birer adet şeklindedir. Yani vizede ilk 5, finalde son 5 film analizi sorumluluk alanıdır.

Özetlerin ilk 5 konusu vizede, son 5 konusu ise finalde sorumluluk alanıdır. Özetlerden her sınavda 20'şer soru sorulur.

Ders notlarının her bir konusunun ilk yarısı vizede, ikinci yarısı ise finalde sorumluluk alanıdır. Her sınavda 20 konunun her birinden birer tane olmak üzere toplamda 20'şer soru sorulur.

Bunların dışındaki konulardan mesela 2. hafta anlatılan intihar ve 9. hafta anlatılan utanma konularından sınavlarda soru sorulmaz.

Vize sorumluluk alanındaki konulardan finalde soru sorulmaz. Başka bir söylemle öğrenciler, vizeden sonra sorumluluk alanları açısından yeniden doğmuş gibidirler.

Vizede tam puan alanlar ile hiç devamsızlık yapmayanlara çikolata ikram edilir. Finalde tam puan alan öğrencilerin bu hususta hariç tutulmasının sebebi, sınavlar sonuçlanmadan önce genel itibarıyla tatile çıktıkları için kendilerine ulaşmanın zorluğudur.

SONUÇ

Giriş ve beş bölüm hâlinde kaleme aldığımız çalışmamız aracılığıyla ulaştığımız sonuçlar ve ilgili öneriler aşağıdadır:

Fıkıh ve Psikoloji; içeriği, amaçları, işleniş usulü ve ölçme-değerlendirme süreci açısından özgün bir seçmeli lisans dersidir. Ders'in şu ana kadar sadece tarafımızdan okutulmuş olması, başka akademisyenlerce sunulmayacağı anlamına gelmemektedir. Aksine bu çalışmanın ilk amacı, bilim dünyasında Ders'in tanınması ve uygun görülen başka fakültelerde de seçmeli ders havuzlarına eklenmesinin sağlanmasıdır. Bu bağlamda kıymetli bilim insanlarımız tarafından yapılacak tenkitlerin ve sunulacak önerilerin Ders'in geliştirilmesine katkı sağlayacağı muhakkaktır.

Bu derste, 2022 yılı esas alındığında ilk 16 yılı öğretmenlik olmak üzere toplamda 26 yılı bulan meslek tecrübemizin ve psikoloji ile ilgili elde ettiğimiz mütevazı birikimin öğrencilerimizle paylaşılması hedeflenmiştir. Bu sebeple dersimizde sadece bilgi sunulmasıyla yetinilmeyip hatıra, film vb. araçlarla tecrübe ve kültür aktarımı da yapılmaktadır.

Her dersin aynı zamanda bir öğretmenlik uygulaması olduğu bilinciyle işlenen dersimizde birer öğretmen adayı olan öğrencilerimize zaman disiplini, sınav kaygısının azaltılması ve hatta ortadan kaldırılması, ödevcikler verilmesi gibi uygulamalarla müstakbel öğrencilerine karşı nasıl bir tavır takınmaları gerektiğine dair öneriler sunulmaktadır.

Fıkıh ve Psikoloji vesilesiyle öğrencilerimizin fıkha olan ilgilerinin artması ve fıkıh öğretiminin daha zevkli ve ilgi çekici konuma getirilmesi mümkündür. Bu durumun, geleceğin akademisyenleri, öğretmenleri, vaizleri, imamları vs. olan öğrencilerimiz aracılığıyla ileri vadede topluma da olumlu yansıtacağı kolaylıkla tahmin edilebilir. Zira fıkıh öğretimi, toplumun din algısına, din ile olan bağına ve dine olan güvenine doğrudan tesir eden bir güce sahiptir (Bardakoğlu, 2017: 239).

Öğrencilerin hayatla bağlantısını koparmama anlamında “hayata yakınlık ilkesi”nin (Aydm, 2009: 18) bir sonucu olarak onların sadece bilimsel çalışmalarda değil günlük hayatlarında da meselelere yalnızca görünen taraflarıyla değil, içe dönük psikolojik yönleriyle de bakma bilincini kazanmaları için bu ders mütevazı bir imkân sunmaktadır.

Bu imkân, insani ilişkilere ve iletişime de olumlu katkı sunabilir. Söz gelimi psikolojik konularda da yeterli birikime sahip bir Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi öğretmeni, öğrencileriyle, meslektaşlarıyla ve velilerle olan münasebetlerinde çok daha anlayışlı ve sıcak davranabilir.

Bu çalışmada tarafımızdan önerilen Fıkıh ve Psikoloji seçmeli lisans dersi ile ilgili bilgi ve tecrübelerimizi tüm samimiyetimizle, ayrıntılarıyla ve açıkça sunmaya çalıştık. Çünkü bize düşen, Hz. Peygamber’in (s.a.v.) bilginin yayılmasını teşvik etmekle (Ebû Dâvûd, “İlim”, 10; Tirmizî, “İlim”, 7) kalmayıp, gizlenmesini de şiddetle yasaklayan (İbn Mâce, “Mukaddime”, 24; Ebû Dâvûd, “İlim”, 9; Tirmizî, “İlim”, 3) mübarek sözlerine harfiyen uymaktır.

KAYNAKLAR

- ARI, R. (2016). *Eğitim Psikolojisi: Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 6. Basım.
- ARIKAN, M. (2003). *Nitelikli İnsan*. İstanbul: Bilge Yayınları, 3. Basım.
- AYDIN, M. Z. (2009). *Din Öğretiminde Yöntemler*. Ankara: Nobel Yayın Dağıtım, 4. Basım.
- BARDAKOĞLU, A. (2017) *İslâm Işığında Müslümanlığımızla Yüzleşme*. İstanbul: Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2. Basım.
- CÜCELOĞLU, D. – ERDOĞAN, İ. (2013). *Öğretmen Olmak Bir Can'a Dokunmak*. İstanbul: Final Kültür Sanat Yayınları, 5. Basım.
- ÇAĞRICI, M. (1997). "Hayâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/554-555. Ankara: TDV Yayınları.
- EBÛ DÂVÛD es-SİCİSTÂNÎ. (1997). *es-Sünen*. nşr. İzzet Ubeyd ve Âdil es-Seyyid. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Hazm.
- İBN MÂCE. (1997). *es-Sünen*. nşr. Nâsırüddin el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, 2. Basım.
- PAYOT, J. (2019). *İrade Terbiyesi*. çev. Hakan Alp. Bursa: Ediz Kitabevi Yayınları, 6. Basım.
- SAĞIROĞLU, E. (1997). *Zaman Bilinci*. İstanbul: Denge Yayınları.
- SENEMOĞLU, N. (2009). *Gelişim Öğrenme ve Öğretim*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 14. Basım.
- ŞEN, C. (2009). *İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi.
- ŞEN, C. (2010). *Bilinç ve Etkisi: İslâm Hukukunda Bilincin Hak ve Sorumluluklara Etkisi*. Bursa: Emin Yayınları.
- ŞEN, C. (2019). "Bilim Dünyasına Katkı Bağlamında Fıkıh Psikolojisi ve Fıkıh Psikiyatrisi". *Uluslararası Akademik Araştırmalar Kongresi (Bolu, 16-17-18 Eylül 2019)*. ed. Kemal Arı ve Derya Genç Acar. 235-240. Elâzığ: ASOS Yayınevi.
- TİRMİZİ. (1975). *el-Câmiu's-sahîh*. nşr. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım.

BÖLÜM 6

MÂRİFETULLAH KAVRAMININ SÛFÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCEDE HİCRÎ V. YÜZYILA KADAR GELİŞİMİ*

Fehmi SOĞUKOĞLU¹

1 Fehmi Soğukoğlu, Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, fehmisogukoglu@hotmail.com orcid.org/0000-0001-8994-630X

* Bu çalışma Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Ramazan Biçer'in danışmanlığında sunulan Sûfi ve Şiilerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/ XI. Yüzyıla Kadar) isimli doktora tezinden üretilmiştir. Bölüm, daha önce makale olarak yayımlanan iki makalenin bir araya getirilip, yorumlar yapılarak genişletilmiş halidir. Bkz. Fehmi Soğukoğlu (2019), "Şii Düşüncede Mârifetullah (Hicrî V. Yüzyıla Kadar)" Atlas International Refereed Journal On Social Sciences, 5 (24), 895-899; Fehmi Soğukoğlu (2019), "Şii Düşüncede Mârifetullah (Hicrî V. Yüzyıla Kadar)" Atlas International Refereed Journal On Social Sciences, 5 (24), 895-899; Fehmi Soğukoğlu (2019), Tasavvuf'ta mârifetullah düşüncesinin hicrî V. yüzyıla kadar gelişimi. Journal of Social and Humanities Sciences Research, 6(48), 4665-4669.

GİRİŞ¹

İnsanın düşünen bir varlık oluşu onu anlam arayışına sevk etmiş, kadîm öğretilerden günümüze kadar evreni ve onun yaratıcısını tanımak (mârifetullah) üzerine önemli bir tefekkür birikimi ve literatür oluşmuştur. “Yaratan yarattığını tanımaz mı?” (el-Mülk 67/14) düsturu gereği Kur’ân-ı Kerîm’de doğa üzerinde düşünmeye ve yaratıcının varlık ve birliğini anlamaya yönelik bir çok âyet yer almaktadır. Hz. İbrahim’in akli çıkarımlarından (el-En’âm 6/76) yola çıkarak peygamberlerin, öncelikle istidlâlde buldukları, daha sonrasında Allah Teâlâ’nın onları seçmesiyle, O’nun hakkındaki bilgilerinin kemâle doğru ilerlediği söylenebilir. Sözelimi putlara tapılmasına karşı çıkan Hz. Peygamber (s.a.v) zaman zaman mağarada inzivaya çekilip Allah Teâlâ’nın yüceliğini tefekkür etmiştir. Akabinde Allah Teâlâ’nın özel ikramına nail olarak meleklerden elçilerle görüşmüş ve mi’racla birlikte mârifette daha üst bir noktaya ulaşmıştır.

Mârifetullah, Allah Teâlâ’ya iman konusunda merkezi bir yer tuttuğundan kelâmcılar tarafından çeşitli yönlerden ele alınmıştır. İslâm’ın zorunlu kabul ettiği, bir kimsenin Allah Teâlâ hakkında asgarî bilmesi gereken hususlar bunlardan birisi olarak zikredilebilir. Kelâm tarihinde iman-bilgi ilişkisi tartışmaları,² Allah Teâlâ’nın insanlara farz kıldığı ilk emrin mârifetullah olması hakkındaki yorumlar bunlardan bazılarıdır (Şasa, 2019, s. 155). Mârifetullah hakkındaki temel söylemler arasında Mâtürîdî, Eş’arî ve Mutezilî düşünce arasında pek bir fark bulunmadığı söylenebilir (Bâkılânî, 2000, s. 13; Abdülcebbar, 1996, s. 39). Kelâm’da mârifetullaha ulaşmadaki yegâne yöntemin, nazar ve istidlâl metodu olduğu kaydedilebilir. Bu durumu ilk kelâmî eserlerden itibaren gözlemlemekteyiz.

İmam Mâtürîdî, Allah Teâlâ’nın her yönden bilinmeyeceğini, yaratılmışların buna güç yetiremeyeceğini belirtir (Mâtürîdî, 2005, VIII: s. 794). Ona göre kişi için yeterli mârifetullaha, nazar ve istidlâl yoluyla ulaşılabilir. O, bu hususta gaibin şahide kıyas edilmesini önermektedir (Mâtürîdî, 2005, IX: s. 462). Mârifetullaha ulaşmayla fitrat arasında ilişki kuran³ Mâtürîdî, “Allah insanı kendi fitratı üzere yarattı.” (er-Rûm 30/30)⁴ âyetini bu bağlamda yorumlar. “Her doğan çocuk fitrat üzere doğar, anne-

1 Bu çalışma Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü’nde Prof. Dr. Ramazan Biçer’in danışmanlığında sunulan *Sûfî ve Şiîlerde Bilgi Anlayışı (Doğuşundan V/XI. Yüzyıla Kadar)* isimli doktora tezinden üretilmiştir.

2 “Kelâmî açıdan tarihi kökenlerini araştırdığımızda iman-bilgi ilişkisini ilk dönemlerde en çok vurgulayan kişinin Cehm b. Safvân olduğu görülmektedir” (Bkz. Sönmez, 2005, s. 234).

3 Fitrat üzere yaratılış konusunda çeşitli görüşler ileri sürülür. Bunlar genel olarak 1- İslâm üzere yaratılış, 2- Elest’teki marifet ve iman üzere yaratılış, 3- İman ve küfür üzere yaratılış 4- Doğuştan dine yetenekli olarak yaratılış olarak tasnif edilir. Bkz. Akçay, 2002, s. 63-87.

4 “Öyleyse sen yüzünü Allah’ı birleyen (bir hanif) olarak dine, Allah’ın o fitratına çevir; ki insanları bunun üzerine yaratmıştır. Allah’ın yaratışı için hiç bir değiştirme yoktur. İşte dimdik ayakta duran din (budur). Ancak insanların çoğu bilmezler.”

babası onları yahudileştirir, hıristiyanlaştırır.” (Buhârî, el-Cenâiz, 92; Müslim, Kader, 22) hadisindeki fitratı mârifetullahı erişme kabiliyeti olarak görür (Mâtürîdî, 2005, VIII: s. 271).

İmâm Mâtürîdî'nin sûfî söyleme yakın sayılabilecek yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır. O, mârifetullah konusunda “Kendini bilen rabbini bilir.” sözünün birçokları tarafından kabul edildiğini ancak onu tanımanın şekli üzerinde farklı görüşler ileri sürüldüğünü belirtir. Mâtürîdî bu konuda iki farklı yaklaşım kabul etmiştir. Birincisi; insanın yaratılışına bakarak Allah Teâlâ'nın Kadîr, cehle maruz kalmayan bir Âlim, yönetiminde alternatif ve rakibi bulunmayan bir Cebbâr olduğunu bilmesidir (Mâtürîdî, ty, s. 130). İkincisi; kişinin ruhuna dair bilgi sahibi olmasıdır. Ancak o birinci yaklaşımda bulunmanın kişi için yeterli olacağına altını çizer (Mâtürîdî, ty, s. 132).

Tasavvufî düşüncede bu dünyada ulaşılması gereken yegâne amaç olarak görülen mârifetullah, “Ben cinleri ve insanları ancak bana kulluk etmeleri için yarattım.” (ez-Zâriyât 51/56) âyetindeki kulluk etmek ifadesi, bilmek olarak yorumlanarak ortaya konulmaktadır. Bu yorumu ilk İbn Abbas'ın yaptığı kabul edilmektedir (Aclûnî, 1988, II: s. 132). Âyetin bu yönde tefsir edilmesi ilk dönemlerden itibaren kendisini göstermektedir. Sülemî ve Kuşeyrî tefsirlerinde bu yorumdan bahsetmezken, Kuşeyrî *Risâle*'de Ruveyym b. Ahmed (303/915-16)'ın Allah'ın farz kıldığı ilk şeyin mârifet olduğuna bu âyeti delil getirdiğini zikreder (Kuşeyrî, 2001, s. 41). Bu âyetle istidlâl sonraki dönemlerde daha da yaygınlık kazanmış ve sadece sûfîlerle sınırlı kalmamıştır. Birçok kelâmcının da kula ilk farz kılınan nedir? sorusunu, aynı âyeti delil getirerek, Allah Teâlâ'yı bilmek olarak yanıtladığı görülmektedir (Bâcûrî, 1972, s. 43; Bâbertî, 2011).

Tasavvufî düşüncede mârifetullah konusu yukarıda zikredilen âyet merkezinde geliştiği ve varlığın illeti olarak görüldüğü söylenebilir. Bu düşüncenin onların insan ve âlem tasavvurlarına yön verdiği anlaşılmaktadır. “Sûfîlerin dünyadan yüz çevirerek zâhidliğe meyletmeleri, zikir ve evradlar çekmeleri bu gayeyi elde etmeye yöneliktir.” diyebiliriz. Aynı düşünce “Tasavvufî düşüncenin temeli, mârifetullahtır.” şeklinde de özetlenebilir. Bu yargı, tasavvuf tarihi boyunca hemen her sûfîde çeşitli şekillerde tezahür etmiştir.

Sûfîlerin mârifet orjinli hayat felsefesinden ötürü, bilgiye ulaşma yollarına özel ilgi duydukları görülmektedir. Onların mârifetullah hususunda ilerleme metotları “Nefsini bilen rabbini bilir” (Aclûnî, 1988, II: s. 262) hadis rivayeti çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. İbn Arabî'nin bu rivayetin Hz. Peygamber'e isnâdının doğru olmadığını ancak keşifle sahihliğinin sabit olduğunu zikretmesi (Aclûnî, 1988, II: s. 262), rivayetin ilk dönem sûfî düşüncesinde yeri olmadığını akıllara getirirse

de öyle değildir. Nitekim İsfahânî *Hilye*'de Sehl b. Abdullah'a "Nefsini bilen rabbini bilir ne demektir?" şeklindeki bir soruya cevap verdiği bilgisini aktarır (İsfahânî, 1988, X: s. 208). Bu söz Yahya b. Muâz'a da isnat edilmektedir (Aclûnî, 1988, s. 262). Tespit ettiğimiz kadarıyla Hz. Peygamber'den bu söze yakın bir hadis rivâyet edilmektedir. Mâverdî *Edebü'd-dünyâ ve'd-dîn* isimli eserinde Hz. Âişe'den "İnsan rabbini ne zaman bilir? diye sorulduğunda Hz. Peygamber: "Nefsini bildiği zaman." rivayetini yer vermektedir (Mâverdî, 1985, s. 87). Bu rivayetlerde önemsedığımız husus hadisin isnad açısından sıhhat derecesinden çok ilk dönemlerde sûfiler açısından kabulüdür. Yukarıdaki aktarımlardan bu yorumların erken dönemlerde varlığı sonucu ortaya çıkmaktadır.

Tarihsel olarak zühhd dönemi, tasavvuf dönemi ve tarikatlar dönemi olmak üzere genelde üçe ayrılarak incelenen Tasavvufun zühhd ve tasavvuf dönemlerini içeren Hicrî V. yüzyıla kadar dönem aynı zamanda önemli klasik eserlerin kaleme alındığı bir zaman dilimidir. Muhâsibî'nin *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*, *Kitabü'l-ilm*, *Âdâbü'-Nüfûs*, *Muatabatü'n-nefs* isimli eserleri başta olmak üzere Tirmizî'nin *Hatmü'l-evliyâ*, Serrâc'ın *el-Lüm'*, Ebû Tâlib el-Mekkî'nin *Kütü'l-kulûb*, Kelâbâzî'nin *et-Tearruf*, Sülemi ve Kuşeyrî'nin kitapları sûfilerin mârifetullah hakkındaki düşünceleri hakkında önemli bilgiler sunmaktadır.

Şîî düşüncede ise mârifetullah kavramının, mezhebe özgü bir biçimde kelâmî ve irfânî olmak üzere iki ayrı yönde geliştiği anlaşılmaktadır. Hicrî V. yüzyıla kadar olan dönemde Şîa'da ahbârî ve usûlî olmak üzere iki gelenek oluşmuştur. Ahbârî gelenek Akâid ve Fıkıh başta olmak üzere bütün dinî bilgileri imamlardan gelen rivayetlere dayandırmaktadır. Usûlî gelenek ise imamlardan gelen rivayetleri dikkate almakla beraber aklî istidlâllere önem vermektedir. Her iki gelenekte de hicrî V. yüzyıla kadar olan dönemde mârifetullah konusunun işlendiği görülmektedir. Usulî gelenek mârifetullah konusunu kelâmî bir zeminde incelerken, ahbârî geleneğin kelâmî bağlamın ötesinde sûfilerin anlayışına yakın, irfânî bir mârifetullah ortaya koyduğu tespit edilmektedir. Sûfiler tarafından da büyük bir velî olarak kabul edilen Cafer-i Sâdık başta olmak üzere imamlara, mârifetullahla ilgili birçok rivâyet isnâd edilmektedir. Tasavvufî düşünceden farklı olarak bu rivâyetlerde mârifetullahla mârifetü'l-imam kavramlarının iç içe geçtiği de görülmektedir.

Arapça'da teşeyyu' kelimesiyle ifade edilen şîilik ve şîileşme; taraf tutmak, tâbî olmak anlamına gelen Arapça (ş-y-a') kökünden türemiştir (İbn Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, VIII, s. 188). Kelime ilk dönemlerde sadece sözlük anlamıyla kullanılırken, zamanla sadece Hz. Ali taraftarlarını kapsayan bir mezhebin adı haline gelmiştir.

Şîiliğin terim anlamının farklı şekillerde yapıldığı görülmektedir.

Nevbahtî (ö. 310/922): “İlk şîî fırka, ki onlar Hz. Ali’nin destekçileridir ve Ali’nin şîası diye isimlendirilmişlerdir. Bunlar Hz. Peygamber zamanında ve sonrasında da vardır. Hz. Ali’ye olan bağlılıkları ve onun imamlığını kabulleriyle bilinirler.” der (Nevbahtî, 1992, s. 28). Şîa’nın usûlî geleneğinin öncülerinden Şeyh Müfid (ö. 413/1022): “Emîrü’l-mü’minîn (Ali b. Ebî Tâlib)’in Hz. Peygamber’den hemen sonra imâmetine inanmak ve hilâfette kendisinden önce gelmiş kimselerin imâmetini reddetmek ve onların itikatta ona tâbî olduğuna ve onun onlardan hiçbirisine itikat noktasında tâbî olmadığına inanmaktır.” (Şeyh Müfid, 2000, s. 35) şeklinde tarif eder. Şîa’nın önemli isimlerinden Şehîd-i Sâni (ö. 966/1559) ise: “Şîî; Hz. Ali taraftarı olup, onu imâmette kendisi dışındakilerden öncelikli gören kişidir. Bu kişi Hz. Ali dışındaki diğer on bir imamı kabul etmese bile şîidir.” (Şehid-i Sâni, ty, III, s. 128) sözleriyle tanımlamaktadır.

Şîa’nın oluşum ve gelişiminde daha çok siyasî olayların rol oynadığı görülmektedir. Bulut, mezheplerin teşekkülünün bir anda olmayıp, belli bir süreç içerisinde gerçekleştiğini, dolayısıyla şîiğin tevvâbûn hareketine kadar geliştiği ve bu hareket esnasında teşeyyu‘ ismiyle temâyüz eden kimselerin tezâhür ettiğini belirtir (Bulut, 2011, s. 123). Bu tahlilde de belirtildiği gibi, şîî düşünce tevvâbûn hareketinden önce inanç boyutunda münferid bir şekilde var idiyse de ilk defa bu hareket esnasında siyasal, toplu bir varlık olarak kendini göstermiştir. Bu dönemde ortaya çıkan şîî adı sadece tarafgir anlamı taşımamakta ve ric’at ve bedâ gibi müslümanların genelinde olmayan çeşitli inançları içermektedir.

Tevvâbûn hareketinden hicrî V. yüzyıla kadar olan dönemde şîî düşüncenin önemli kaynakları kaleme alınmış, usulî ve ahbarî gelenek temel fikri yapısını oluşturmuştur. İmamiyye’nin dört temel hadis kaynağından *Men La Yahduruhu el-Fakih*, *Tehzibu’l-Ahkam*, *El-İstibsâr* ve yine Nûmânî’nin *Gaybe* isimli kitabı bu dönemin önemli eserlerindedir. Şeyh Müfid’le başladığı kabul edilen usulî geleneğe kaynaklık eden; *el-Evail*, *Resailü Şeyh Müfid*, *el-İrşad*, Şerif Radi’ye ait *Resailü Şerif Radi*, Şerif Mürteza’nın *el-Mukni fi’l-imâme*, *eş-Şafi fi’l-imâme*, *el-Mulahhas fi usuli’d-din*, *el-Emali*, Ebu Cafer et-Tusi’nin (ö. 460/1067) *el-İktisad*, *el-Gaybe* gibi eserleri de hicrî V. asra kadar olan dönemde yazılmıştır. İlgili eserlerde usulî ve ahbârî geleneğin mârifetullah konusundaki görüşleri hakkında detaylı bilgiler bulunduğu görülmektedir.

1. SÛFÎLERİN MÂRİFETULLAH HAKKINDAKİ SÖYLEMLERİ

Tasavvufî düşüncede mârifetullah hakkındaki söylemlerin ilk tasavvufî eserlerden itibaren var olduğu görülmektedir. Muhâsibî (ö. 243/857) insanlığa verilen en büyük nimeti Allah Teâlâ’nın evliyasına kendisini bildirmesi olarak görür (Muhâsibî, ty, s. 29). Bu söylemin mârifet

konusuna yaklaşımı hakkında ipuçları verdiğini söyleyebiliriz. Nitekim en büyük nimet olarak vafedilen mârifet Allah Teâlâ'nın evliyasına ait O'na ibadet-taatle elde edilen bir kurbiyyetin neticesidir. Ona göre insanlar Allah Teâlâ'yı bildikleri ölçüde diğer insanlardan üstün olurlar. O, bu konuda Hz. Peygamber'in "İnsanlar mârifetle birbirlerine üstün kılıılır." rivayetine yer vermektedir (Muhâsibî, 1991, s. 174). Kelâmî bir tartışma konusu olan efdaliyet konusuna da farklı bir bakış açısı getiren Muhasibî'nin bu düşüncesi İmâm Mâtürîdî'de karşılık bulduğu söylenebilir (Mâtürîdî, 2015, 4/308). Kur'ân-ı Kerîm'de üstünlüğün takvâ ile olduğu belirtildiğinden (el-Hücûrât 49/13) Muhasibî'nin söyleminden takvâ-mârifet bağlantısı ortaya konulabilir. Kişinin mârifeti arttıkça takvâsı artacak, azaldıkça azalacaktır. Aynı cümle tersten de kurularak kişinin takvâsı arttıkça mârifeti artacak şekilde de kurulabilir.

Muhasibî, Hz. Ömer vefat ettiğinde oğlu Abdullah'ın "ilmin onda dokuzu gitti." dediğini nakletmektedir. Ona göre bu rivayette yer alan "giden ilimden" maksat mârifetullahtır (Muhâsibî, 1991, s. 174). Nitekim Hz. Ömer yaşadığı zamanda Allah Teâlâ'dan hakkıyla korkan takvâ sahibi kimselerin başında gelmektedir.

Muhâsibî *Kitâbü'l-ilm* isimli kitabında ilmi üç kısma ayırır. İlmin en alt seviyesi helal ve haramları bildiren zâhir ilimdir. İkincisi âhîret ahkâmını anlatan bâtın ilmidir. En üstün olanı ise Allah Teâlâ'yı bilmektir (Muhâsibî, 1975, s. 81). Ona göre mârifetullah hususunda bilgi eksikliği olan kimsenin ibadetleri de o ölçüde noksandır (Muhâsibî, 1991, s. 81). Bu düşünce, onun dünyaya bakışının bilgi/mârifet eksenli olduğunu ortaya koymaktadır. Ayrıca bilgi üzerinden bir insan tasnifine gittiği değerlendirilebilir. Açıkça zikretmemişse de avamın bilgi düzeyiyle havâsin marifeti arasında bir farklılık mûlahaza etmektedir. Marifetullah konusundaki bilgi noksanlığının kişiyi ibadette de eksikliğe götüreceği düşüncesi mârifet-takvâ ilişkisi üzerinden okunabilir. Mârifetullahla dolu bir gönül dünyasına sahip olan havâsin ibadet şuurunun avamla bir olmayacağı pratikte karşılığı olan bir düşünce olduğu kabul edilebilir.

Muhasibî (ö. 243/857)'ye göre tasavvufun metafizik yönüne daha fazla vurgu yapan Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932), imanın kuvvetiyle mârifetullah derecesi arasında irtibat kurmaktadır. Ona göre, Allah Teâlâ bir kimsenin imanını kuvvetlendirirse o kimsede, Allah bilgisi de artar (Tirmizî, 1993, s. 16). Bu söylemlerden, onun önermiş olduğu velâyet anlayışının mârifet üzerine bina edildiği anlaşılmaktadır. O, bu hususta açıkça velînin ilminin aklî istidlâllere dayanmayıp rabbânî-vehbî olduğunu söylemektedir (Tirmizî, 1977, s. 16). Netice itibarıyla, ona göre Allah Teâlâ'yı ancak velîler anlayabilir (Tirmizî, Ty, s. 16). Tirmizî açık bir şekilde insanları avam-havâs olarak ayıran bir düşünce yapısına sahiptir. Ortaya koymuş olduğu velâyet anlayışında mârifetullahın bir yeri olduğu dile getirilebilir.

O, velâyetin vehbî olduğunu söyleyerek mârifetullahın kelâmî istidlâllerin ötesinde bir mâhiyet arzettiğini zımnen ifade etmektedir.

Serrâc (ö. 378/988), muhaddis, fukaha ve sûfiler olmak üzere ilmî konuları üçlü tasnifle ele almaktadır. O, üç türlü âlim olduğunu belirtir. Birincisi ehl-i hadis olup, onların hadislerin senetlerini, sıhhatini araştırdığını söyler (Serrâc, 1960, s. 24) İkincisi fukahadır. Onlar hadisleri tanıyıp, Ehl-i hadis'e ilave olarak bir de ondan istinbâtlar yaparlar (Serrâc, 1960, s. 26). Üçüncüsü ise sûfiler olup, onlar hadisleri bilip, ondaki ahkâmı çıkarıp, bunların üzerine boş işleri terk ederek matlûblarıyla arasındaki bütün engelleri kaldırır. Sûfilerin mâtlûbunun Allah Teâlâ'nın rızası ve mârifetullah olduğu göz önünde bulundurulduğunda onun mârifet düşüncesi daha net ortaya çıkmaktadır. O, ayrıca tasavvuf yolunun gereksinimi olarak görülebilecek uzun bir liste ortaya koymaktadır (Serrâc, 1960, s. 26). Serrâc'ın görüşlerinden, zâhirî ilimleri tahsil edip, tasavvuf yolunun gereksinimini yapmayan kimselerin havasın ulaşacağı mârifetullahı erişemeyeceğini kabul ettiği söylenebilir.

Serrâc tasavvuf ilminin bâtın ilmi olduğunu belirtmektedir. Ona göre “ehl-i rüsum” olan avam uleması bu hakikati elde edememektedir (Serrâc, 1960, s. 33). Onun ilmî zâhir ve bâtın olarak ikiye ayırdığı anlaşılmaktadır. O, zâhir ilmi avam ulemasına, bâtın ilmini ise havas ulemasına ait bir ilim olarak kabul eder (Serrâc, 1960, s. 43). Zâhir-bâtın ayırımına önem veren Serrâc, Kur'ân-ı Kerîm'in zâhiri ve bâtını olduğu gibi, hadislerin ve hatta İslâm dininin zâhiri ve bâtınının bulunduğunu savunmaktadır (Serrâc, 1960, s. 21). Bu noktadan hareket edildiğinde mârifetullahın zahirî bilgilerle ulaşılabilecek bir yönü olduğu gibi batnî ilimlerle de anlaşılacak bir yönü bulunmaktadır.

Serrâc, mârifetin havasa özgü hususlarına da çeşitli vurgular yapmaktadır. Bu bağlamda Hz. Ali'ye “Rabbini görüyor musun?” diye sorulduğunda, “Görmediğim rabbe mi ibadet ediyorum sanıyorsunuz!” dediğini aktarır. O, bu konuda “Kalp gördüğünü yalanlamadı” (en-Necm 53/11) âyetini delil olarak zikreder. Onun bu söylemlerinden, mârifetullahın üst basamaklarında kişi, Allah Teâlâ'yı kalple görür sonucu ortaya çıkmaktadır (Serrâc, 1960, s. 426). Eserinde her konuya avam, havâs ve havâsü'l-havâs üçlü tasnifiyle yaklaşan Serrâc'ın bu tasnifinde mârifetullah düşüncesinin de bir yeri olduğu anlaşılmaktadır. Avamın mârifeti taklidi bir nitelik arz ederken, havasın mârifeti tahkikî ve daha üstündür.

Kelâbâzî (ö. 380/990) *et-Tearruf li mezhebi ehli't-Tasavvuf* isimli eserinde kelâmî bir üslup kullanmışsa da mârifetullahı akıl ve istidlâl yoluyla ulaşılamayacağını savunmaktadır. Onun kastettiği mârifetullah, Allah Teâlâ'nın varlık ve birlik bilgisinin ötesinde bir idrâk/şuur olduğunu

tespit edebiliriz. Bu bir bakıma Serrâc'ın havâs hakkındaki söylediği marifetle ilişkilidir. O, sûfilerin Allah Teâlâ'yı bilmenin tek yolunun yine Allah Teâlâ olduğunda icmâ ettiklerini söyler. Bu düşünce "hidâyet Allah'tandır" şeklindeki kelâmcıların düşüncesine benzer olduğu dile getirilebilir. Kelâbâzî, İbn Atâ'dan akli istidlâllerle ancak ubudiyetin ispat edilebileceği, bu metodla rububiyete işaret edilemeyeceği rivayetini aktarır (Kelâbâzî, 1993, 68-69). Bu söyleme göre ulema Allah Teâlâ'nın varlık delillerini akli olarak ispat ederken, velîler bu istidlâlin tahkikine ererek Allah Teâlâ'ya kalbî bir yönelme içerisinde bulunurlar.

Kelâbâzî, akli istidlâl ve kalbe doğan mârifetullahla ilgili avam-havas ayrımı yaparak, avamın mârifetullaha eşya yoluyla ulaşabileceğini, havasın ise doğrudan Allah Teâlâ'nın bildirimiyile ulaşacağını belirtmektedir (Kelâbâzî, 1993, 70). Ona göre havasın mârifete ulaşmasında esbaba yer yoktur. (Kelâbâzî, 1993, 71). Ebû Tâlib el-Mekkî'nin de mârifet konusuna yaklaşımının Kelâbâzî'yle benzer olduğu görülmektedir (Mekkî, 2005, I: s. 392, 397).

Sülemî ve Kuşeyrî mârifetullahla ilgili ilk dönemde yaşayan sûfilerin düşüncelerinin yukarıdaki görüşlerle aynı olduğuna dair birçok rivayet aktarmaktadır. Sülemî bu konuda Hz. Peygamber'den çeşitli rivayetlere de yer vermektedir. Buna göre; Hz. Peygamber'e rabbini nasıl bildiği sorulunca o, rabbini bir şeyle değil, her şeyi rabbiyle bildiğini söyler. Benzer bir rivayette Ebu'd-Derdâ'nın Hz. Peygamber'den mârifetullahı sorduğunu, Hz. Peygamber de ona aynı soruyu Hz. Cebrâil'e sorduğunu, Hz. Cebrâil'in de Allah Teâlâ'ya sorduğunu, Allah Teâlâ'nın "O, benim sırlarımdan bir sırdır. O sırrı, layık olmayanda vermem." buyurduğunu söyler (Sülemî, 1999, s. 30). Yusuf b. Hüseyin, Cüneyd el-Bağdâdî, Şibli, Nûrî ve Zünnûn'dan da mârifetullah konusunda benzer bilgiler nakledilmektedir (Sülemî, 1999, s. 30-32; Kuşeyrî, 2001, s. 475).

Sûfilerin mârifetullah için ortaya koyduğu bilgi metodunun iki yönü olduğu görülmektedir. Birincisi kelâmcılar tarafından kabul edilen nazar ve istidlâlde bulunarak Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkında bilgi edinmek, ikincisi manevî ve derunî bir yaşantıyla tahkîkî bir mârifetullah elde etmek şeklindedir. Bu noktadan hareketle, sûfilerde sıradan insanların bilgi kaynağı nazar ve istidlâl olarak görülürken, velîlerin bilgi kaynağı nazar ve istidlâle ilaveten, esbab dışı, kerâmetle olduğu anlaşılmaktadır (Biçer, 2001, s. 215). Mârifetullah kavramının içerdiği anlam avam-havas ayrımına göre değişiklik gösterdiği kaydedilebilir.

2. KULEYNÎ VE ŞEYH SADÛK'UN RİVÂYETLERİNDE MÂRİFETULLAH

Şîî eserlerde mârifetullah konusuna birincisi; Allah Teâlâ'nın esması, sıfatları gibi konuları içeren kelâmî açıdan, ikincisi ise; havasa has olan ism-i a'zam, elest bezmi bilgisi gibi bir mârifet çerçevesinden olmak üzere,

iki açıdan yaklaşmaktadır. İkinci yaklaşımın sûfilerin yöntemine benzer olduğu kaydedilebilir.

Kuleynî, konuyla ilgili birçok rivayete yer vermektedir. Rivayetlerin bir kısmının kelâmî anlamda mârifetullahla alakalı olduğu görülmektedir. İlgili rivayetlerde mârifet anlayışı üç şekilde ortaya konulmaya çalışılır:

I- Tenzihî bir Tanrı algısı,

II- Mârifetü'r-resûl adı altında Hz. Muhammed'in peygamberliğini tasdik,

III- Mârifetü'l-imam adı altında gaip imama inanmak.

Onlara göre bunlardan bir tanesinin inkâr edilmesi tümünün inkârı anlamına gelmektedir (Kuleynî, 1990b, s. 269). Bu söylemden mârifetü'l-imamı olmayan bir kimsenin mârifetullahı eksiktir/yoktur sonucu ortaya çıkmaktadır.

Kuleynî, İmam Zeynelâbidîn'in mârifetullahı "Allah Teâlâ'nın vahdaniyetini, yüceliğini, rahmetini, izzetini, ilmini, kudretini, üstünlüğünü, fayda ve zararın ancak ondan olduğunu, gözlerin onu ihata edemeyeceğini, Hz. Muhammed'in onun kulu ve resûlü olduğunu, onun getirdiği her şeyin hak olduğunu bilip, bunlara inanmaktır." şeklinde açıkladığını nakleder (Kuleynî, 1990a, V, s. 54).

Kuleynî'nin aktarmış olduğu rivayetlerin bir kısmının sadece havasa ait mârifet bilgilerini içerdiği görülmektedir. Bunların birisinde; Hz. Süleyman'ın veziri Âsaf'ın Belkıs'ın tahtını bir anda getirebilmesini, onun ism-i a'zamı bilmesiyle ilişkilendirir. Rivayette ism-i a'zamın gerçekte yetmiş üç kısım olduğu, Âsaf'ın bunlardan sadece bir tanesini bildiği, imamların ise yetmiş ikisini bildiği aktarılır (Kuleynî, 1990b, s. 286). Bu söylem, imamlardaki mârifetullah bilgisine diğer insanların ulaşamayacağına işaret etmektedir. Benzer bir rivayet İmam Ca'fer'den de nakledilmektedir. Buna göre insanlar mârifetullahı bilselerdi dünyadan tamamen yüz çevirip bu bilgiye yönelirdi (Kuleynî, 1990a, VIII, s. 203). İmam Ca'fer'in rivâyetinin sûfilerin havasın mârifeti hakkındaki düşüncelerine benzer bir mâhiyet arz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim her iki yaklaşım tarzında da mârifetullahla ilgili sıradan insanların çeşitli aklî çıkarımlarının kastedilmediği ortadadır.

Kuleynî imamın bilgesel kişiliğini vurgulayan birçok rivâyet aktarmaktadır. Ancak aktarılan bilgilerde çelişkili rivayetler bulunmaktadır. Bazı rivayetlere göre imamın bilgisi kendisine doğduğu anda verilir. Buna göre imam doğduktan sonra, kendisine evvel ve âhir ilmi verilir. Ruh, onu kadir gecesi ziyaret etmeye başlar ki rivayette ruhun melek olmayıp, Hz. Cebrâil'den büyük bir yaratığın adı olduğu belirtilmektedir (Kuleynî,

1990b, s. 450). Bir diğer rivayette ise imamın bilgisi imam olduğu an kendisinde vehbî olarak oluşur. Bu bağlamda kendisinden önceki imam vefat ettiği an imam her şeyi bilmeye başlar (Kuleynî, 1990b, s. 451; Kuleynî, 1990b, s. 330). Mârifetullahla ilgili bilgiler de bu bağlamda değerlendirilebilir.

Sadûk ilmin en üst noktasının mârifetullah olduğunu belirten çeşitli rivayetler aktarmaktadır. Bunlardan birisi şu şekildedir:

“Bir bedevî Hz. Peygamber’e yâ Resûlallah bana garâibü’l-ilmî öğret der. Hz. Peygamber sen ilmin en üst noktasıyla ilgili ne yaptın ki bunu soruyorsun der. Bedevî; ilmin en üst noktası nedir yâ resûlallah diye sorar. Hz. Peygamber Allah’ı hakkıyla bilmektir der. Bedevî; Allah’ı hakkıyla bilmek nedir diye sorunca Hz. Peygamber: Onu eşsiz, benzersiz, örneksiz, tek ve bir, zâhir ve bâtın, ilk ve son, dengi olmayan olarak bilmendir der.” (Sadûk, et-Tevhîd, 284-285)

Sadûk’un aktardığı bu rivayette her insana vacip olan kelâmî bağlamdaki mârifetullah vurgulanmaktadır.

Sadûk, mârifetü’l-imamla mârifetullah arasındaki ilişkiyi teyit eden rivayetlere de yer verir (Sadûk, 1986, s. 315, 606; 1979, s. 48; 1378, II, s. 145; 2006, s. 340; 1418, s. 4). Bu konuda, Ca’fer-i Sâdık’a mârifetullahın ne olduğu sorulduğunda “İmamı tanımaktır.” dediğini zikreder (Sadûk, 2006, s. 11). Bu yaklaşımın, şîî düşünceye özel bir mârifetullah metodu olduğu söylenebilir. Burada kastedilen hususun imamın Allah hakkındaki bilgisinin herkesten çok olması ve özellikle ihtilâflı konularda imama aykırı düşülmemesi gerektiği söylenebilir.

Sadûk bunların dışında havasa özel mârifetullahtan da bahsetmektedir. Mârifetullahın bu yönü aklî istidlâllerle bilinemez. Ona göre bu yöndeki bir Allah bilgisine mahlûk işaret edemez. Buna ancak Allah’la ulaşılabilir (Sadûk, Ty, s. 143). Bu söylemin sûfilerin mârifet konusundaki görüşüne benzer olduğu hatta bir ayniyet bulunduğu kaydedilebilir.

3. USULÎ GELENEKTE MÂRİFETULLAH

Usulî gelenek şîî düşünce içerisinde kısmen Mu’tezile’nin de etkisiyle oluşan aklî istidlâlleri ön plana çıkaran bir ekoldür. Bu ekolün önemli ve ilk temsilcilerinden olan Şeyh Müfid selefleri gibi mârifetullah konusunu İmâmîyye mezhebi açısından değerlendirmektedir. Onun yaklaşımının Kuleynî ve Sadûk’in aktarımlarına nazaran daha kelâmî ölçülerde olduğu söylenebilir. Bu doğrultuda o, mârifetullahla küfrün birleşebilme durumunu inceler, yani Allah Teâlâ’yı bilen birisi kâfir olabilir mi? bir diğer ifadeyle kâfir olan bir kimse Allah Teâlâ’yı bilebilir mi? sorularının yanıtını arar. Ona göre cehaletle küfür, mârifetle iman arasında ilişki vardır. Ancak bu ilişki mârifetsiz imanın olmayacağı yönüyledir (Müfid, 2000, s. 331).

Bu bağlamda mârifet sahibi birisi küfür içerisinde olması mümkünse de mârifeti olmayan bir kimsenin iman dairesinde bulunması olanaksızdır.

Şîa içerisinde ilk dönemlerde mârifetullah konusunda önemli bilgiler sunanlardan birisinin Şerif Mürtezâ olduğu söylenebilir. O, *Resâil*'inde mârifetullahı ulaşma metodu adı altında bir başlık açarak konuyu incelemektedir. Bu konuda temelde iki görüş olduğunu, bunlardan birincisinin bu bilgiye akılla ulaşmak, ikincisinin de semâî olarak ulaşmak olduğunu belirtir. Ona göre mârifetullahı semâî olarak erişilemez. Nitekim semâî olarak gelen hususlar ancak temel Allah bilgisi kişide oluştuktan sonra mümkündür. O, “mârifetullahı, ancak imamla erişilebilir” düşüncesini de reddeder. Çünkü mârifetu'l-imama, ancak mârifetullahtan sonra, semâî delillerle ulaşılabilir (Şerif Mürteza, 1405, I, s 127-128). O, bunun aynı zamanda peygamberî bir metod olduğunu savunur. Hz. Peygamber'in önce Allah'ın tevhidinde, sonra kendisine ittibaya çağırdığına dikkati çeker (Şerif Mürteza, er-Resâil, II, s 330). Mârifet-iman ilişkisi konusuna da değinen Mürteza bu konuda Müfid'in yolunu takip etmiştir (Şerif Mürteza, 1405, II, s 329). Şerif Mürtezâ'nın sunmuş olduğu bilgilerden, onun seleflerine nazaran konuyu daha toparlayıcı olarak ele aldığını söylemek mümkündür. Şerif Mürteza'nın bu söylemleri sıradan insanlar açısından geçerlidir. Nitekim şîî düşünce genel olarak imamları özel bir konumda tutmaktadır.

Şerif Mürtezâ bazı şîîlerin imamlığın çalışmayla elde edildiğinden bahsederek onlara çeşitli reddiyelerde bulunmaktadır (Şerif Mürtezâ, 2003, I, s. 326). O, imamın bilgisinin bütün dinî ahkâmı kapsadığını söyler. Bunun da nasla bilineceğini belirtir. Nitekim eğer akılla bilinecek olsaydı ondan daha âlim birisinin onu test etmesi gerekecektir (Şerif Mürtezâ, 2003, II, s. 7). Ayrıca imamın dinî bir konuda bilgi noksanlığının olamayacağını, kişinin bilmediği bir konuda imamlık yapamayacağını öne sürmektedir (Şerif Mürtezâ, 2003, II, s. 17). Bu açıdan imamın mârifetullah açısından zamanında yaşadığı bütün insanlardan daha fazla bilgi sahibi olması gerekmektedir. Aslında mârifetu'l-imamı ön plana çıkaranlar da tam da bu sebeple bunu yapmaktadırlar. Çünkü onlar özellikle Allah Teâlâ'nın sıfatları hakkındaki ihtilafların çözüm yerinin imam olması gerektiğini düşünmektedirler. Buradan hareketle Mürtezâ'nın düşüncesine göre Allah'ın varlık ve birliğini içeren mârifetullah kişinin nazar ve istidlâlîne bağlıdır, ancak kişi bunun ötesindeki bilgilere ulaşmak ve mârifetullah konusunda derinleşmek için imama veya ondan gelen bilgilere ihtiyaç duyacaktır.

Şeyh Tûsî mârifetin zorunlu bilgi olmadığını açıkladıktan sonra (Tûsî, Ty, IV, s. 185, 439) mârifetullahı ulaşmanın yolunun nazar ve istidlâl olduğunu belirtir (Tûsî, Ty, V, s. 431). O, bu konuda Şerif Mürtezâ'nın bırakmış olduğu boşluğu da doldurarak, mârifetullahı iki kısma ayırır. Bunlardan birincisi, kendisiyle sevap hak edilmeyen mârifettir ki o,

bunun kâfirlerde olmasını câiz görür. Yahudi, Hıristiyan ve bazı İslâmî mezheplerinin mârifet anlayışı bu minval üzeredir. İkincisi ise, kendisiyle sevap hak edilen mârifettir ki ona göre, bu mârifete eren bir kimse kâfir olamaz (Tûsî, Ty, I, s. 190). Kendisiyle sevap kazanılmayan bilgi bir bakıma amele dökülmeyen zihnî bir kanaatten ibarettir. Marifeti olanın kâfir olmayışı ise mârifetullahın insanın iç dünyasına sirayet etmesiyle alakalıdır diyebiliriz.

SONUÇ

Sûfilerin avam ve havas için farklı iki mârifetullah algısı kurdukları gözlemlenmektedir. Buna göre mârifetullahın ilk basamağını Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilme ve inanma oluşturmaktadır. Bu, inanan bir kimsede asgarî düzeyde var olması gereken zorunlu bir mârifettir. Mârifetullah konusunda ikinci basamak; ilâhî bilgiye daha derinlikli ulaşma çabasıdır. Bu mârifet aklî istidlâllerin üzerinde, Allah Teâlâ'yı derinî bir şekilde bilme gayreti olarak düşünülebilir. Onlara göre buna ancak Allah Teâlâ'nın kendisini bildirmesiyle ulaşılır. Sûfiler buna belli bir çabanın neticesinde nefsinin tezkiye eden bir kimsenin kalbinde oluşan Allah bilgisi olarak görmektedir. Sûfilerin kabul ettiği anlamda mârifetullahla iman arasında özel bir bağlantı kurulabilmektedir. Onlara göre imanın en olgun hali diyebileceğimiz, imanın hakka'l-yakîn bir ölçüye ulaşması, bu bilginin merkezine ulaşmakla mümkündür. Bu bağlamda "imanın kemâle ulaşması hakikat bilgisine ulaşmakla olur." şeklindeki bir yargının ortaya konulması sûfî düşünce açısından mümkün görülmektedir.

Şîî düşüncede mârifetullah konusunda, ahbârî-usulî gelenekler arasında farklı yaklaşımlar olduğu görülmektedir. Kuleynî ve Sadûk'un aktardığı rivâyetlerde zikredilen mârifetle, Mürtezâ ve Tûsî'nin önermiş olduğu mârifet birbirinden farklıdır. Mürtezâ'nın düşüncesinde mârifet, Allah Teâlâ hakkında bilinmesi zorunlu hususları kapsarken, rivayet kültüründeki mârifet, bunun ötesinde bir anlamı da içermekte, Allah Teâlâ'nın kendi zâtı hakkındaki çeşitli bilgileri bir kuluna öğretmesi anlamını da kapsamaktadır. Bu açıdan bakıldığında ahbârî geleneğin tasavvufî düşünceyle benzer bir yaklaşımının olduğu görülmektedir. Ancak şîî düşüncede marifetullah konusunun mârifetü'l-imam'dan bağımsız olmadığı, mârifetü'l-imamın konunun merkezinde yer aldığı kaydedilmelidir.

Şîî düşünceyi bir bütün olarak değerlendirirsek, mârifetullah algısının iki yönlü olduğu söylenebilir. Buna göre mârifetullahın ilk basamağını Allah'ın varlığı, birliği ve sıfatlarını bilme ve inanma oluşturur. Bu görüş kelâmcıların genelinin mârifetullah kavramına yükledikleri anlamla aynıdır. Bu, mü'min kişide asgarî düzeyde var olması gereken zorunlu bir mârifeti içermektedir. Mârifetullahın diğer basamağı, Allah Teâlâ'yı derinlikli bir şekilde bilmektir ki bu imamlara has bir durumdur. Aynı husus tasavvufî

düşüncede velîlere özgü bir marifettir diyebiliriz. Bu, nazar ve istidlâlde elde edilemez. Buna ancak Allah Teâlâ'nın kendisini bildirmesiyle ulaşılır. Sûfilerde bu mârifete erişmek Allah Teâlâ'nın lütfu bağlamında bütün insanlara açık iken, şîîlerde bu bilgi bir önceki imamın ölümünün ardından, yeni imamda oluşan zorunlu bir Allah bilgisidir. Bu bilginin mahiyeti her iki geleneğe göre de varılan makamla ilişkili olduğundan bu mârifetin içeriğiyle ilgili detaylı bir veriye sahip değiliz. Ancak bu bilginin ismi azamî da içerdiği dile getirilmektedir. Şîî düşüncede imamın tanınmasıyla mârifetullahın oluşması arasında bir bağ kurulsa da ilk dönem şîî müellifler bu ilişkiyi net bir şekilde ortaya koymamışlardır.

KAYNAKÇA

- Abdülcebbar, K. (1996). *Şerhu'l-usûli'l-hamse*. Kahire: Mektebetü vehbe.
- Aclûnî, İ. (1988). *Keşfü'l-hafâ*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Akçay, M. (2002). *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Bâbertî, E. (2011). *Şerhu Akîdetu Ehli'sünneti ve'l-cemâa*. İstanbul: Bereket Yayınları.
- Bâcûrî, İ. (1972). *Şerhu cevharati't-tevhîd*, yy.
- Bâkılânî, E. (2000). *el-İnsâf*. Kahire: el-Mektebetü'l-ezheriyye li't-turâs.
- Biçer, R. (2001). Ebu Bekir İbnü'l-Arabî'nin Gazzalî'nin Tasavvufî Görüşlerine Eleştirel Yaklaşımı. *EKEV Akademi Dergisi*, (2), 207-220.
- Buhârî, M. (2012). *Câmiü's-müsnedi's-sahih*. Beyrut: Dârü't-te'sil, Beyrut.
- Bulut, H. (2011). *İslâm Mezhepleri Tarihi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.
- İbn Manzûr (Ty). Muhammed, *Lisanü'l-Arab*, I-XV, Dârü Sâdir, Beyrut.
- İsfahânî, E. (1988). *Hilyetü'l-Evliya*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Kelâbâzî, E. (1993). *Et-Tearruf li mezhebi ehli't-tasavvuf*. Beyrut: Darü'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Kuleynî, (1990a) *Fürüü'l-Kâfi*, I-V, Dârü't-teâruf, Beyrut.
- Kuleynî, (1990b) *Usûlü'l-Kâfi*, Dârü't-teâruf, Beyrut.
- Kuşeyrî, A. (2001). *Er-Risaletü'l-Kuşeyriyye*. Beyrut: Mektebetü'l-asriyye.
- Mâtürîdî M. (2005). *Te'vilâtü'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Mâtürîdî M. (Ty). *Kitabü'ü-tevhîd*. İskenderiyye: Dârü'l-camiâti'l-Mısrıyye.
- Mâverdi, E. (1985). *Edebü'd-dünya ve'd-dîn*. Beyrut: Dârü'ikra.
- Mekkî, E. (2005). *Kütü'l-kulûb*. Beyrut: Dârü'l-kutubi'l-ilmiyye.
- Muhâsibî, H. (1971). *el-Aklu ve fehmü'l-Kur'an*. Beyrut: Dârü'l-fikr.
- Muhâsibî, H. (1975). *Kitabü'l-ilm*. Cezair: el-Mektebetü'l-vataniyye.
- Muhâsibî, H. (1991). *Âdâbü'n-Nüfus*. Kahire: Dârü's-selâm.
- Muhâsibî, H. (Ty). *Muatabatü'n-nefs*. Kahire: Dârü'l-i'tisâm.
- Nevbahtî (1992). *Fırakü's-Şîa*, Dârü'r-Reşâd, Kahire 1992.
- Sadûk, Ebû Ca'fer (1418). *el-Hidâye*, Muessesetü'l-İmami'l-Hâdî, Kum.
- Sadûk, Ebû Ca'fer, *Kemâlü'd-dîn ve tamâmu'n-ni'met*, Tah. Hüseyin el-A'lemî Muessesetü'l-a'lemî, Beyrut 1991.
- Sadûk, E. (Ty). *Kitabü't-tevhîd*, Dârü'l-mârife, Beyrut

- Sadûk, E. (1979). *Meânü'l-ahbâr*, Tah. Ali Ekber el-Gifârî, Dârü'l-ma'rife, Beyrut.
- Sadûk, E. (1986). *Men lâ Yahduruhu el-fakîh*, I-IV, Tah. Hüseyin el-A'lemî, Muessesetü'l-a'lemî, Beyrut.
- Sadûk, E. (2008). *Musannefâtü Şeyh Sadûk*, Dârü'l-Müctebâ, Kum.
- Sadûk, E. (2006). *İlelü'ş-şerâi'*, Dârü'l-Mürtezâ, Beyrut.
- Sadûk, E. (1378) ,*Uyûnu ahbâri'r-Ridâ*, I-II, İntişârâtü'ş-Şerîf er-Râdî, Kum.
- Serrâc, E. (1960). *Lüma'*. Mısır: Darü'l-kütübi'l-hadise.
- Sönmez, V. (2005). İslam Düşüncesinde Bilgi-İman İlişkisi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*. 5 (1), 229-247.
- Sülemî, E. (1999). *el-Mukaddime fi't-Tasavvuf*. Beyrut: Dârü'l-cîl.
- Şasa, M. (2018). *Kelam ve Tasavvuf Açısından Marifetullah*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık.
- Şehid-i Sâni (Ty). *Er-Ravdatü'l-Behiyye Fi Şerhi'l-Lumuati'l-Dimeşkiyye*, Beyrut.
- Şerif Mürteza (1405). *Resâil Şerif Mürteza*, Dârü'l-Kur'âni'l-kerîm, Kum.
- Şerif Mürteza (2003). *eş-Şâfi fi'l-imâme*, Müessesetü's-Sâdik, Tahran.
- Şeyh Müfid (2000). *Evâilü'l-makâlât*, Mu'temerü'l-âlemî li-elfiyyeti'ş-Şeyh Müfid, Kum.
- Tirmizî, E. (1977). *Ma'rifetü'l-esrâr*. Kahire: Dârü'n-nehdati'l-arabiyye.
- Tirmizî, E. (1993). *Edebü'n-nefs*. Kahire: ed-Dârü'l-Mısriyye el-Lübnâniyye, 1993.
- Tirmizî, E. (Ty). *Hatmü'l-evliya*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katalûkiyye,.
- Tûsî, E. (Ty). *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'ân*, I-X, Tah. Ahmed Habib Kaysar el-Âmilî, yy.

BÖLÜM 7

MÂTÜRÎDÎ'NİN TEFSİRİNİN ANLAŞILMASINA KATKISI AÇISINDAN TE'VÎLÂTÜ'L-KUR'ÂN'IN TAHKÎKİNDE ŞERHU'T-TE'VÎLÂT'IN ROLÜ

Ferihan ÖZMEN^{1}*

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, e-mail: ferihanozmen@hotmail.com, orcid.org/0000-0003-2497-585X

GİRİŞ

İmâm Mâtürîdî'nin (ö. 333/944) *Te'vilâtü Ehli's-sünne* ismiyle de bilinen *Te'vilâtü'l-Kur'an* adlı tefsiri, Mâtürîdî'nin kendi telifi olmayıp öğrencilerinin ders notlarının derlenmesiyle teşekkül eden bir eserdir (Semerkandî, ty.: 1b). Dolayısıyla eserin metninde anlaşılması güç ifadeler, tekrarlar, takdim-tehirler bulunması gibi problemler ortaya çıkmaktadır. *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın yazma nüshalarının tahkik edilip tefsir metninin ortaya çıkarılmasında; anlaşılamayan ifadelerin açıklanması, metinde eksik kalan kısımların tamamlanması ve yazılı nüshalarındaki hataların tashih edilmesi için başta eserin şerhi olmak üzere harici bazı kaynaklara ihtiyaç duyulmuştur.

Te'vilâtü'l-Kur'an'ın tahkik çalışmasında mümkün olduğunca fazla sayıda nüshaya erişim sağlanması önem arz etmektedir. Çeşitli kütüphanelerde kırkın üzerinde yazma nüshası bulunan eserin müellif nüshasından söz etmek mümkün değildir (Sarıkaya, 2019: 202). Yazma nüshaların sayısının fazlalığı, tahkik faaliyetlerinde tüm nüshaların toplanması ve mukayese edilerek aralarındaki farklılıkların ortaya çıkarılması açısından ekip çalışmasını gerekli kılmaktadır. Eserin çok sayıda yazma nüshasının bulunması, aynı zamanda tahkik çalışmasında tek bir metnin ortaya çıkmasında güçlük ortaya çıkarmaktadır. Ana dili Arapça olmayan Mâtürîdî'nin *Te'vilâtü'l-Kur'an*'da kullandığı dil ve üslûbun ağır ve ağıdalı oluşu da eserin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır. İşte bu noktada Hanefî fakihî Ebû Bekr 'Alâeddîn Muhammed b. Ahmed b. Ebî Ahmed es-Semerkandî'nin (ö. 539/1144) *Te'vilâtü'l-Kur'an*'ın daha iyi anlaşılması için hazırladığı *Şerhu te'vilâti'l-Kur'an* adlı eseri büyük önem arz etmektedir. *Şerhu't-te'vilât* diye de anılan bu eser, Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.508/1115) *Te'vilât* derslerindeki takrirlerinin yazıya geçirilmesiyle oluşmaktadır. Semerkandî hocası Nesefî'nin *Te'vilât*'ı okuturken yaptığı açıklamaları toplayıp düzenlemiş; kendi tertip ve ifadesiyle kitap haline getirmiştir. 'Alâeddîn es-Semerkandî, yazdığı şerhin aslında hocası Ebü'l-Muîn'in derslerinde tuttuğu notlardan oluştuğunu ve bunları bir kitapta toplayıp kendisine nisbet ettiğini bizzat kendisi belirtmektedir (bk. Semerkandî, ty.: 1b; Yavuz, 2006: XXXII, 569).

Şerhu te'vilâti'l-Kur'an'ın müellifi 'Alâeddîn es-Semerkandî'nin hayatı hakkında kaynaklarda fazla bilgi bulunmamaktadır. *Mîzânü'l-'usûl* isimli eserinde, ilmî faaliyetlerini büyük ölçüde Semerkant'ta sürdüren meşhur Hanefî âlimi Ebü'l-Usr el-Pezdevî'den (ö. 482/1089) "hocam" diye söz etmesinden (Semerkandî, 1997: 401) ve Semerkandî nisbesinden dolayı Semerkantlı olduğu ileri sürülmüştür. Kaynaklarda onun Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî ile (ö. 493/1100) Ebü'l-Muîn en-Nesefî'nin (ö.

508/1114) öğrencisi olduğu kaydedilmektedir (bk. Kureşî, 1993: III, 18, 146-147, IV, 24; Babanzâde, 1995: II, 92). Yetiştirdiği öğrenciler arasında kızı Fâtıma bint ‘Alâeddîn Muhammed b. es-Semerkindiye ile daha sonra damadı olan Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kâsânî’nin (ö. 587/1191) yanında Muhammed b. Nasr b. Abdülaziz el-Bendenicî de (ö. 545/1150’den sonra) sayılabilir (Günay, 2009: XXXVI, 470). ‘Alâeddîn es-Semerkindî *Şerhu’t-te’vilât* dışında fıkha dair telif ettiği *Mizânü’l-usûl fi netâ’ici’l-’ukûl* ve *Tuhfetü’l-fukahâ* isimli eserleriyle meşhur olmuştur.

İmâm Mâtürîdî’nin *Te’vilâtü’l-Kur’ân* adlı söz konusu tefsirinin tamamı ilk kez Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî’nin tahkikiyle ve *Te’vilâtü’l-Kur’âni’l-’azîm* ismiyle 2004’te Beyrut’ta neşredilmiştir. Bu çalışmada, yeterli sayıda gerekli nüshaya bakılmadığı ve metnin anlaşılmasına yardımcı olacak açıklamalar için eserin söz konusu şerhinden istifade edilmediği görülmektedir. Hiyemî’nin yaptığı bu tahkik, tek bir kişi tarafından gerçekleştirilmiş olması hasebiyle büyük bir emek ürünü olarak görülüp takdir edilmekle birlikte ilmî neşrin gereklerine uygun yapılmadığı, ayrıca bazı eksiklikler ve hatalar barındırdığı gerekçeleriyle eleştirilmektedir (bk. Sülün, 2008: 64). Eserin Mecdî Bâsellûm tarafından yapılan tahkikli bir neşri, *Te’vilâtü Ehli’s-sünne: Tefsîru’l-Mâtürîdî* adıyla 2005’de yine Beyrut’ta yapılmıştır. Bâsellûm’un yaptığı çalışmada da nüsha farklılıkları belirtilmemiştir. *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, merhum Bekir Topaloğlu başkanlığındaki bir heyetin uzun yıllara yayılan tahkik çalışmasından sonra İstanbul’da Mizan Yayınevi tarafından 17 cilt olarak yayınlanmıştır. Söz konusu tahkik çalışmasında eserin dört yazma nüshasına ek olarak ‘Alâeddîn es-Semerkindî’nin şerhi de esas alınmıştır. *Te’vilât*’ın anlaşılamayan ifadelerinde anlamı belirginleştirmek için çok sık olarak *Şerhu te’vilâti’l-Kur’ân*’a müracaat edilmiştir. İlk iki neşir, Topaloğlu baskısı ile karşılaştırıldığında aralarında bazı farklılıklar olduğu görülmektedir (örneğin bk. Sarıkaya, 2019: 204-212).

Te’vilât’ın tek bir müellifin elinden çıkmayıp Mâtürîdî’nin öğrencilerinin ders notlarının derlenmesiyle oluşması sonucunda eserin metninde azımsanmayacak ölçüde takdim-tehirler meydana gelmiştir. Bu yer değiştirmeler, âyetler ve dolayısıyla onların tefsirleri arasında olduğu gibi aynı âyetin uzunca tefsirinin kısımları arasında da olmuştur. Eserin, takrir yöntemiyle meydana gelmesinden kaynaklanan bu karışıklıklar tahkikli metinde düzeltilmiştir (Mâtürîdî, 2003: XVI). Bekir Topaloğlu ve ekibinin gerçekleştirdiği tahkikli neşirde, gerek eserin sağlam metninin tespit edilip anlaşılması, gerekse konular hakkında yeterince bilgi edinilmesi için ‘Alâeddîn es-Semerkindî’nin şerhinden geniş ölçüde istifade edilmiştir. *Te’vilât* metninde yer alan anlaşılması zor kelimelerin ve girift cümlelerin açıklanması için sık sık *Şerhu te’vilâti’l-Kur’ân*’a müracaat edilmiş ve dipnotlarda şerhten metinler aktarılmıştır.

Bu çalışmada, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Bekir Topaloğlu başkanlığında gerçekleştirilen tahkikli metni incelenecek; 'Alâeddîn es-Semerkandî'nin *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân* isimli eserinin Mâtürîdî'nin tefsirinin anlaşılmasına katkıları tespit edilmeye çalışılacaktır. Semerkandî'nin izahlarının daha açık bir şekilde anlaşılması açısından ilgili yerlerde *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân* metnindeki ibareler dipnolarda gösterilecektir.

Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân'ın İstanbul ve Taşkent kütüphanelerinde çeşitli yazma nüshaları mevcuttur. Bizim bu çalışmada takip ettiğimiz nüsha Süleymaniye Kütüphanesinde Hamidiye bölümüne kayıtlıdır. 176 numaralı bu nüsha 879 varaktan ibarettir.

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın tahkikli metninde *Şerhu't-te'vilât*'ın katkılarının en yoğun olduğu noktalar şu şekilde sıralanabilir:

1. Metnin Düzenlenmesine Katkıları

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın yazma nüshalarındaki bazı eksikler ve hatalar, tahkikli metinde *Şerhu't-te'vilât*'a müracaat edilerek tashih edilmiş ve bazen takdim tehirler yapılmıştır. Eserin Topaloğlu başkanlığında gerçekleştirilen İstanbul baskısında, neredeyse her sayfada bunun örneklerine rastlamak mümkündür.

1.1. Hataların Tashih Edilmesi

Te'vilâtü'l-Kur'ân metnindeki hatalar, tahkikli metinde *Şerhu't-te'vilât*'tan istifade edilerek düzeltilmiştir. Örneğin Bakara sûresinin 274. âyetinin tefsirinde geçen مشوب kelimesi, *Şerhu't-te'vilât*'tan (Semerkandî, t.y.: 94a) istifade edilerek tashih edilmiş; *Tevilât*'ın bütün nüshalarında bu kelimenin مشوبة şeklinde geçtiği dipnotta¹ açıklanmıştır (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 195). Aynı yerde geçen المنزل kelimesi de tahkikli metinde yine *Şerh*'ten (bk. Semerkandî, t.y.: 94a) istifade ile المنزلة şeklinde tashih edilmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 195).² Benzer şekilde Bakara sûresinin 275. âyetinin tefsirinde geçen وتخطتھم kelimesinin, yazma nüshalarda وتخييطھم ve وتخييطھم şeklinde geçtiği, *Şerhu't-te'vilât*'tan istifade edilerek kelimenin bu şekilde tashih edildiği dipnotta³ belirtilmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 196).

¹ İbare şu şekildedir: “لأن نعيم الدنيا مشوب بالحزن والخوف”

² İbare şu şekildedir: “فلا ندري فيمن نزلت وليس لنا إلا معرفة المنزلة شأنه حاجة سوى أنه [تعالى] وصفهم بالجوود والسعاء و[وصف] نفقتهم على الناس ليلاً ونهاراً سرّاً وعلانية لا رياء فيها ولا ممن ولا أذى”

³ İbare şu şekildedir: “وقال غيرهم ذلك لاستحلالهم الربا وتخطتھم الله جل وعلى في الحكم في”
“تحريمهم الربا بقولهم قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الْكُرْبُيَا”

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın tahkikli metninde yer alan “ويحتمل فيه ابتداء” ibaresinde köşeli parantez içinde kalan kısım şerhten ilave edilmiştir. “أي احل” kelimesinin ise bütün nüshalarda “أن حل” şeklinde olduğu, tashihin *Şerh*'ten yararlanılarak yapıldığı dipnotta izah edilmiştir (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: II, 197). Yine Tâhâ sûresinin 50. âyetinin “Bizim Rabbimiz, her şey yok olup gittikten sonra eski halleri üzere diriltmeye kadir olduğu bilinsin diye onlara eski şeklini verendir.” şeklinde anlaşılabilirliği anlatılırken, “yok olup gittikten sonra” ifadesinin *Şerh*'ten alındığı (bk. Semerkandî, ty: 486a) dipnotta ifade edilmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: IX, 203).

Tevilât'ın tahkikli metninde muhakkik Bakara sûresinin 260. âyetinin tefsirinde geçen “سأل” ibaresine düştüğü dipnotta kelimenin bütün yazma nüshalarda “يسأل” şeklinde olduğunu, *Şerhu't-te'vilât*'tan yararlanarak⁴ kelimeyi bu şekilde tashih ettiğini kaydetmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 173; 173; bk. Semerkandî, ty.: 91b). Benzer şekilde aynı âyetin tefsirinde, “روى في حرف ابن مسعود - رضي الله تعالى عنه -: ” فصرهن إليك ” بالكسر، بمعنى قطعهن قيل: هو التقطيع” ibaresindeki التقطيع kelimesine düştüğü dipnotta, tefsirin bütün nüshalarında bu kelimenin التقطيع şeklinde olduğunu, *Şerhu't-te'vilât*'tan⁵ yararlanarak (bk. Semerkandî, ty.: 91b) kelimeyi التقطيع şeklinde tashih ettiğini belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 174). Bakara sûresinin 263. âyetinde geçen “أحب” kelimesini izah ederken, tefsirin bütün yazma nüshalarında “أحب” şeklinde geçen kelimeyi, *Şerhu't-te'vilât*'tan yararlanarak (bk. Semerkandî, ty.: 92a) “أحف” şeklinde tashih ettiğini belirtmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 177).

Te'vilât'ta Âl-i İmrân sûresinin 94. âyetinin tefsirine dair bir açıklama yer almamaktadır. *Şerh*'te çok kısa da olsa âyetin yorumu mevcuttur. Muhakkik *Şerh*'ten aldığı şu alıntıyı parantez içinde *Te'vilât*'ın metnine ilave etmiş (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: II, 360) ve dipnotta bu kısmın *Şerh*'ten alındığına (bk. Semerkandî, ty.: 120b) işaret etmiştir:

[فمن أفتى على الله الكذب من بعد ذلك فأولئك هم الظالمون أي من اختلق على الله الكذب من بعد البيان في كتابهم فأولئك هم الظالمون]

و كذلك يجوز في الكفارات استعمال *Te'vilât*'ın tahkikli neşrinde yer alan “وإن كان لا يعلم أن [حقيقة] العجز يمتد إلى آخر ما يقوم به الأصل، بل على ظهور ألا يمتد بمضي البذل - ثبت أن لا عبرة لفقد قدرة الفعل ووجودها في التكليف

⁴ İbare şu şekildedir: وقيل يحتمل سؤاله عما سأل لما نازته نفسه وحدثته في كيفية الإحياء وقد تنازع النفس وتحدثت بما لا حاجة لها إليه من حيث نفسه ليقع له فضل علم و معرفة

⁵ *Şerh*'teki ibare şu şekildedir: ... و كذلك في حرف ابن مسعود وقرئ برفع فصرهن إليك من ... صار يصور أي قطع

ibaresindeki *حقيقة* kelimesinin *Şerh*'ten ilave edildiğine dipnotta işaret edilmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 371; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 411).

1.2. Takdim ve Tehirler Yapılması

Te'vilâtü'l-Kur'ân'da Bakara sûresinin 263. âyetinin tefsirine dair birkaç satırlık ibare 264. âyetin tefsirinin son kısmına kalmıştır. İstanbul baskısında muhakkik, ibareyi öne almış yani olması gereken yere aktarmış (263. âyetin tefsiri kısmına almış) ve bunu işaretlemiştir. Dipnotta durumu izah etmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 177). *Te'vilât*'ın Hıyemî tahkikli baskısında ise aynı ibare yazma nüshalara uygun olarak 264. âyetin tefsirinin son kısmında yer almaktadır (bk.Mâtürîdî, 2004: I, 233).

Mâtürîdî Nisâ sûresinin 36. âyetinde geçen “...*yolcuya (iyi davranın)*” ibaresini “Allah miskinler hakkında açıkladığım iki sebepten dolayı yolcuya ihanda bulunmayı emretmiştir” şeklinde tefsir etmektedir. Ancak Mâtürîdî'nin bu sözü tefsir metninde gelmesi gereken yerde değil, yoksullara ve yakın komşuya iyilik etme konusunun arasında yani önce (takdim) gelmiştir (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: III, 219). *Te'vilât* muhakkiki, Semerkandî'nin şerhindeki tertibe uygun bir şekilde (bk. Semerkandî, ty.: 167a) söz konusu ibarenin bu tefsirini olması gereken yere (tehir) nakletmiştir. Benzer şekilde âyette geçen “yetimlere (iyilik edin)” ibaresinin “Yetimler hakkında şöyle denilmiştir: Allah vasilelere yetimlerin mallarını korumalarını yetimler için rahmet olmak üzere ve yumuşaklıkla onların işlerini yürütmelerini emretmiştir” şeklindeki tefsiri *Te'vilât* metninde olması gereken yerde değil, yoksullara ve yakın komşuya iyilik etme konusunun arasında gelmiştir. *Te'vilât* muhakkiki yetimlere iyi davranmakla ilgili söz konusu tefsir cümlesini âyetteki ve Semerkandî'nin şerhindeki tertibe uygun bir şekilde öne almıştır (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: III, 219).

2. Metnin Anlaşılmasına Katkıları

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın tahkikli metninde, Mâtürîdî'nin bazı tevilleri Semerkandî'nin *Şerhu te'vilâtü'l-Kur'ân*'ından istifade edilerek daha anlaşılır bir duruma getirilmiştir.

2.1. Mübhem İfadelerin İzahı

Mâtürîdî bazı âlimlerin Bakara sûresinin 22. ve 168. âyetlerini delil göstererek, hakkında yasak beyanı olmadıkça tabiatdaki her şeyin insan için helal ve mübah olduğu kanaatinde olduklarını, diğer âlimlerin ise bu tür âyetlerin herşeyin mübahlığı görüşüne işaret etmediği görüşünde olduklarını ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 58). Mâtürîdî'nin ifadelerinde birbirine zıt iki farklı görüş ortaya koyan

âlimlerin kimler olduğu açık değildir. Semerkandî, birinci görüşün Mu'tezile'ye, ikincisinin de ehl-i hadis kelâmcıları ve fakihlerine ait olduğunu ifade ederek konuyu izah etmektedir (Semerkandî, ty.: 14b-15a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 88).

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 237. âyetinin tefsirinde bazı fakihlerin nikahta mehrin akit sırasında belirlenmesi ile akitten sonra belirlenmesinin farklı sonuçlar doğurmayacağını ileri sürdüklerini nakletmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 114-115; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 135). Semerkandî, Mâtürîdî'nin isimlerini zikretmediği söz konusu âlimlerin, İmâm Mâlik ve İmâm Şâfiî olduğunu ifade eder. İmâm Ebû Yûsuf'un da önceleri aynı görüşte iken sonra bundan vazgeçtiğini nakleder (Semerkandî, ty.: 81a). Benzer şekilde Semerkandî, Mâtürîdî'nin Nisâ sûresinin 16. âyetini tefsirinde "Bazıları, Yahudilerle Hristiyanlar arasındaki recm cezasının müslümanlar arasındaki sopa cezası gibi olduğunu söylemişlerdir" şeklinde aktardığı sözün (Mâtürîdî, 2005-2010: III, 79) İmâm Şâfiî'ye ait olduğunu belirtmektedir (Semerkandî, ty.: 151a; Mâtürîdî, 2015-2019: III, 78).

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 238. âyetinde "devam edin" anlamındaki "حَافِظُوا" kelimesinin müştereklik manası ifade etmesi sebebiyle âyetin hedefinin cemaatle namaz kılmaya özendirmek olduğunu söyler (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 119). Semerkandî'nin naklettiğine göre⁶ bazı âlimler âyette geçen "muhafaza" kelimesinin (حَافِظُوا) mufâale babından oluşu ve müştereklik manası ifade etmesinden dolayı âyetin hitabının bütün müminlere yöneldiğine dikkat çekmişlerdir. Buna göre âyette namazın cemaat halinde kılınmasına teşvik bulunduğunu ileri sürer. Dolayısıyla âyetin namazı cemâatle kılmanın vâcib olduğuna delil teşkil ettiğini iddia eder (Semerkandî, ty.: 83b)... Diğer bir ihtimale göre âyette beş vakit namaza devam etme ifadesini pekiştirme söz konusudur. Çünkü buradaki "es-salâvât" kelimesinin başındaki "elif-lam" takısı imkan nispetinde bilinen bir muhtevaya yöneliktir ki o da bir günde kılınan beş vakit namazdır (Mâtürîdî, 2015-2019: II, 145).

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 284. âyetinde geçen "وَأَنْ تُبَدُّوا مَا فِي" ibaresinde takdim ve tehir bulunma

⁶ İbare şöyledir:

تكلّم في قوله وحافظوا على الصلوات قيل هذا خطاب للناس على الاشتراك في حفظ الصلوات ومراعاتها إذ المحافظة من المفاعلة و أنها تقتضي وجود الفعل من الجانبين على الشركة كالمقاتلة والمواكلة فيكون في الآية ترغيب في أداء الصلوة على الاشتراك وذلك بالجماعة فدل على فضيلة الجماعة وعلى وجوب العمل بها ويحتمل أن يكون المراد تأكيد وجوب الصلوات الخمس بذكر المحافظة عليها فإنه أدخل الألف واللام على الصلوات فينصرف إلى المعهود ما أمكن والصلوات الخمس هي المعهودات في اليوم والليلة والآية يقتضي القيام بها واستيفاء فروضها وحفظ حدودها وفعلها في موافقتها وترك التقصير فيها إذ المحافظة هو الترغيب في أدائها على المسارعة على ما خرج الأمر بالمسارعة إلى الخيرات والمسابقة بها بقوله وسارعوا إلى مغفرة من ربكم

ihtimalinden söz eder ve bu durumda anlamın “içinizdeki duygu ve düşünceleri gizleyip ardından açıklarsanız, Allah sizi bundan dolayı hesaba çeker” şeklinde olacağından bahseder (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 223). Semerkandî bu ifadeyi “Kişinin içinden geçen duygu ve düşüncesine fiil veya söz eklendiği takdirde hesaba çekileceği”⁷ şeklinde açıklığa kavuşturmuştur (Semerkandî, ty.: IOOa; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 252).

Mâtürîdî, Nisâ sûresinin 3. âyetinin tefsirinde, erkek kölenin ikiden fazla eşle evlenemeyeceği görüşünde ittifak eden altı sahabenin ismini zikretmiş, altıncı sıradaki ismi sadece “Ensârî” şeklinde kaydetmiştir (Mâtürîdî, 2005-2010: III, 17). *Şerh*'te bu isim “Zeyd b. Sabit el-Ensârî” şeklinde yer almaktadır (Semerkandî, ty.: 143b).

Mâtürîdî, zina eden kadın ve erkeğe yüz sopa vurulmasından bahseden (Nûr 24/2) âyetin hususilik arzettiğini, hitabın zina eden hür, bekar veya dul kişi için olduğunu; evli iken zina eden kişiye ise recm cezası uygulanacağına dair ulemanın icması bulunduğunu ifade ettikten sonra, bazı âlimlerin ise evliler için recm ile birlikte sopa, bekârlar için de sopa yanında bir yıl sürgün cezasını da gerekli gördüklerini aktarmaktadır (Mâtürîdî, 2005-2010: X, 80). Mâtürîdî bu noktada herhangi bir alimin ismini zikretmezken, *Şerh*'te İmâm Şâfiî'nin görüşünün bu doğrultuda olduğu açıklanmaktadır (bk. Semerkandî, ty.: 520).

Mâtürîdî, Sâd sûresinin 6. âyetinde yer alan “إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ يُرَادُ” ifadesi ile neyin kastedildiğinin bilinmediğini, bununla Hz. Peygamber'in onları putlara tapmayı terketmeye çağıracağını, ancak bundan vazgeçiremeyeceğini ya da onları putlardan başkasına tapmaya davet edeceğini yahut onlardan bazı şeyler isteyeceğini anlamının mümkün olduğunu, fakat tam olarak neyin kastedildiğini bilemeyeceğimizi ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 211). Bu noktada Semerkandî şerhine müracaat edilerek onun, bir olan Allah'a ibadet etmeye ve putlara tapmaktan vazgeçmeye çağırmasının altında mal, hükümranlık ve liderlik elde etme gibi niyetlerinin olduğunun söylendiği⁸ açıklanmaktadır (Semerkandî, ty: 644a; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 236).

Mâtürîdî *Te'vîlât*'ta, faizin oluşmasının illetinin ölçü ve tartı olduğunu; çünkü Yüce Allah'ın yetimlerle bir arada bulunan kimselere,

⁷ İbare şu şekildedir: حديث النفس إذا اتصل به الفعل أو القول يؤاخذ به

⁸ İbare şu şekildedir:

وقوله وإن هذا لشيء يراد لسننا ندري حقيقة ما أرادوا بقولهم وإن هذا لشيء يراد فجانز أن يكونوا أرادوا بذلك أن محمدا وإن دعاكم إلى ترك عبادة الأصنام لا يترككم كذلك سدى ولكن يدعوكم إلى عبادة غيرها فيكون له غرض وإرادة سوى ما يدعوكم من ترك عبادة الأصنام ويحتمل أنه أراد تحت ما دعاكم من عبادة الواحد وترك عبادة الأصنام أشياء أخز من الأموال وغيرها أو يكون غرضه هو التسلط والإمارة عليكم دون الدعاء إلى عبادة الواحد ونحو ذلك

onlarla beraber yeme içmeye müsaade ettiğini; yetim bir çocuğun büyük insan kadar yiyip içmesinin söz konusu olmadığını ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2015-2019: I, 40). Semerkandî, Mâtürîdî'nin "bazı kimseler" sözünde kastedilen kişinin İmâm Şâfiî olduğuna işaret etmektedir (Semerkandî, ty.: 65b).

Mâtürîdî, Fâtır sûresinin 32. âyetinin anlamı konusunda ihtilaf edildiğini, bazılarının âyetteki "*Onlardan kimi kendine kötülük eder*" ibaresinde kastedilenin, "Allah'ın, Hz. Muhammed'e tâbi olup hidâyete ermeleri için seçtiğini haber verdiği kimselerdir" şeklinde yorumladıklarını; bazılarının göre onlardan maksadın büyük günah işleyenler, bazılarının göre ise küçük günah işleyenler; diğer bazılarının göre de büyük ve küçük günah işleyen herkes olduğunu aktarmaktadır. Bazılarının, bu ibareden maksadın "Hz. Peygamber'e tâbi olsun veya olmasın bütün insanlar olduğu" şeklindeki görüşlerine yer vermektedir. (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 40). Semerkandî ise âyetteki "kullarımızdan seçtiklerimiz" ibaresiyle bütün müminlerin kastedildiğini, sonra Allah'ın onları üç kısma ayırdığını söyleyenlerin görüşlerini aktarır. Mâtürîdî'nin ihtilafli görüşleri aktarırken, açıkça belirtmediği ve "bazıları" diye ifade ettiği görüş sahiplerini Semerkandî *Şerh*'te beyan eder.⁹ Ona göre "büyük günah işleyenlerdir" görüşü Mu'tezile'ye, "onlar küçük günah işleyenlerdir" görüşü ise Hâriciler'e aittir. Semerkandî, Mâtürîdîlerin büyük ve küçük günah işlemenin kişiyi imandan çıkarmayacağı, ancak bu şekilde müminin kendine kötülük etmiş olacağı; büyük günahlardan sakınmakla küçük günahların kendiliğinden bağışlanmış olamayacağı görüşünde olduklarına da işaret etmektedir (Semerkandî, ty.: 624b; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 52).

Te'vilâtü'l-Kur'an'da, Yâsîn sûresinin "أَنْذِرْ قَوْمًا مَّا أَنْذَرْتَ آبَاؤُهُمْ فَهُمْ غَافِلُونَ" (Yâsîn 36/6) âyetinde yer alan "ما" edatının "الذي" anlamında kullanıldığını; bu durumda âyetin "ataları da uyarılan bir toplumu uyarman için" manasında olduğunu, Semerkandî'nin şerhinden iktibas ile anlatılmaktadır. Yine aynı kaynağa atıfla "ما" edatının, "Yani daha önce ataları uyarılmamış olan bir kavmi uyarman için" anlamında olumsuzluk mânasına gelmesinin de mümkün olduğu ifade edilmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 61; Semerkandî, ty.: 627ab; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 76).

⁹ İbare şu şekildedir:

ثم اختلف في ذلك فمنهم ظالم لنفسه قال بعضهم هم أصحاب الكبائر وهو قول المعتزلة لأن عندهم الصغائر مغفورة بالاجتناب عن الكبائر لا محالة وعندهم وإن خرجوا بالكبيرة عن الإيمان ولكنهم لم يخرجوا عن الإسلام وهم من أهل القبلة والصلاة عليهم ومنهم من قال هم أصحاب الصغائر وهو قول بعض الخوارج لأنهم يقولون بارتكاب الكبائر يصير كافرا ولكن بارتكاب الصغيرة لا يكفر ولا يخرج عن الإيمان ولكن عندنا يخرج على أصحاب الكبائر والصغائر جميعا لأن المؤمن بارتكابها لا يخرج ولكن يكون ظلما ولا تصير الصغيرة مغفورة بالاجتناب عن الكبائر

2.2. Mananın Daha Açık Hale Getirilmesi

Te'vilâtü'l-Kur'an'da bazı konular mücmel olarak anlatılmıştır. Örneğin Mâtürîdî, Bakara sûresinin 61. âyetinin tefsirinde “resul” ile “nebi” arasındaki farkı anlattıktan sonra daha önceki ilahi kitapların değişmeksizin korunmasının nebiler sayesinde mümkün olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 145). Semerkandî, Mâtürîdî'nin bu yorumunun, bunların mucize kabul edildiği anlamına geldiğini söylemektedir.¹⁰ Ayrıca Hz. Üzeyir'in bunlardan biri olduğunu, beşer gücünü aşacak kadar çok hizmet ettiğinden dolayı Yahudiler tarafından "Allah'ın oğlu" diye nitelendirildiğini ifade etmektedir (Semerkandî, ty.: 29b; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 172).

Mâtürîdî Bakara sûresinin 97. âyetinin tefsirinde Yahudilerin Cebrail'e düşmanlık göstermelerinin temel sebebinin Yüce Allah'a içten içe düşmanlık beslemeleri olduğunu; bu düşmanlığı açıkça dile getirmeye cüret gösteremedikleri için bu tavrın onların Allah düşmanlığının üstü kapalı bir ifadesi olduğunu belirtir. Sonra da bu hususun aşırı Şiiler'in Hz. Peygamber'e dil uzatmalarının iç yüzüne de ışık tuttuğunu ifade eder (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 184). Semerkandî Yahudilerin bu anlayışlarında Râfizilerin Gurabiyye zümresine benzediklerini; Cebrâil'in vahyi Hz. Ali'ye getirmesi emredildiği halde yanılarak Muhammed'e getirmiş olması sebebiyle onların da Cebrail'e kin tutup ona ve Hz. Peygamber'e dil uzattıklarını aktararak¹¹ Mâtürîdî'nin sözlerine açıklık getirir (Semerkandî, ty.: 35a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 212).

Mâtürîdî “Allah çocuk edindi” dediler. Hâşâ! O bundan münezzehdir...” (Bakara 2/116) âyetinde Hıristiyanların söz konusu iddialarına reddiye olduğunu belirtir (Mâtürîdî, 2015-2019: I, 217). Semerkandî, bu görüşü benimseyenlerin Nastüriler olduğunu, onların Hz. İsa'nın Yüce Allah tarafından evlât edinildiğini iddia ettiklerini söyleyerek¹² Mâtürîdî'nin bu ifadesini açmaktadır (bk. Semerkandî, ty.: 40b).

¹⁰ İbare şu şekildedir:

أي ولهذا كان حفظ الكتب السماوية بلا تبديل بواسطة هؤلاء الأنبياء معجزة في حق بعضهم وهو عزيز عليه السلام حتى سماه اليهود ابن الله لخروج ذلك عن طوق البشر لكثرتها

¹¹ İbare şu şekildedir:

وهم يعني اليهود في هذا كالغرابية من الروافض طعنوا في جبريل عليه السلام أنه أمر بإنزال الوحي إلى على رضي الله عنه فغلط جبريل عليه السلام لأن عليا كان يشبه محمداً شبه الغراب بالغراب فانزله إلى محمد فأبغضوه وطعنوا فيه وفي رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك في الحقيقة لا اعتقادهم عداوة الله وإنكار ربوبيته

¹² İbare şu şekildedir: الذين قالوا ذلك هم النسطورية من النصارى حيث قالوا إن الله اتخذ عيسى ولداً لا إله غيره ولده حقيقة

Mâtürîdî “*Yolculuk halinde olup yazıcı bulamadığımız takdirde borçludan alınacak rehin yeterli olur.*” (Bakara 2/283) âyetinin tefsirinde rehinin fiilen alınması gerektiğini aksi taktirde rehin vermenin caiz olmadığını; zira rehinin iki maksada yönelik alınacağını söyler. Bu maksatları açıklarken de “alacaklının rehin almasının bir amacı da her hangi bir halin vuku bulması durumunda alacağını bu eşyadan sayıstırıp almasıdır, bunu da yapabilmesi için rehin eşyasının elinde bulunması gerekir” demektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 221). Semerkandî, Mâtürîdî’nin bu cümlesine açıklık getirerek şöyle der:¹³ “Yani alacaklı hakkını başka yolla tahsil edemediği takdirde, meselâ rehin veren borçlu ölür de verdiği eşyadan başka bir mirası bulunmaz ve başka borçları da mevcutsa rehin alan kimse alacağını rehin eşyasından öncelikle alma hakkına sahiptir” (Semerkandî, ty.: 99b; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 249).

Mâtürîdî “*Şeytanın peşinden gitmeyin, çünkü o apaçık düşmanınızdır*” (Bakara 2/168) âyetini tefsir ederken “...*İnkâr edenlerin velileri ise sahte tanrılardır; onları aydınlıktan çıkarıp karanlıklara sokarlar...*” (Bakara 2/257) âyetine atıfta bulunarak şeytanın kafirlere daha münasip olduklarından söz etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 307). Semerkandî “*İnkâr edenlere gelince, onların velileri tâğuttur*” mealindeki âyetten maksadın, velâyet (dostluk) değil, vilâyet (veli tayin etmek ve yetki vermek) olduğunu söylemektedir. Yetimin işlerini idare etme konusunda daha yetkili olan kişiye “yetimin velisi” dendiği gibi Semerkandî’ye göre inkarcıların işlerini görme hususunda daha yetkili oldukları için tâğut ve şeytanlara “inkar edenlerin velisi” denmiştir; çünkü inkar edenler yaptıkları işleri onların emri ve çağrısı üzerine yapmaktadır (Semerkandî, ty.: 52a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 335).¹⁴

Mâtürîdî gücü yetenlere hac farzietini getiren âyette (Âl-i İmrân 3/97) gücü yetmekten maksadın ne olduğu konusundaki açıklamaları içerisinde, kişinin ibadetlerin kendisine farz olmasını sağlamak için zorlanamayacağını; kula düşen görevin, sadece kendisine farz kılınları yapmaya gayret göstermek olduğunu ifade eder (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 369). Semerkandî ise kişinin farzietin gereklerini elde etmeye zorlanamayacağını; zira ibadetlerin insana farz olması için, kendisinin mal ve servet kazanmasının şart olmadığını söyler (Semerkandî, ty.:

¹³ İbare şu şekildedir:

أي عند العجز عن الاستيفاء من غيره كما إذا مات الراهن ولم يبق إلا الزهن وعليه ديون آخر فإن المرتهن أحق من غيره باستيفاء الدين منه

¹⁴ İbare şu şekildedir:

لم يرد من قوله أولياؤهم الطاغوت من الموالاتة والولاية بفتح الواو التي هي عبارة عن المحبة والصدقة فيكون ضدا للعداوة فيقع التناقض وإنما المراد والله أعلم الأولياء من الولاية بكسر الواو وهي عبارة عن التولية والتفويض بقا ولي البيتيم لكونه أولى بالتصرف عليه فسمي الطاغوت والشياطين أولياء الكفرة إذ هم أولى لهم في التصرف عليهم إذ عملهم بأمر الشيطان ودعوته ولا تناقض إذ العدو قد يلي عدوا له ليووقعه في الهلاك وإن كان يريه في الظاهر أنه يتولى أموره

120a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 409).¹⁵ Mâtürîdî âyetin haccın farz oluşuna delil olduğunu söylerken (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 369), *Şerh*'te¹⁶ âyetteki “ala” harf-i cerrinin farz kılmak anlamında kullanıldığından dolayı haccın farzîyetinin anlaşıldığı ifade edilmektedir (Semerkandî, ty.: 122a).

Mâtürîdî "*İman edip sonra inkar edenleri, sonra yine iman edip tekrar inkar edenleri, sonra da inkarlarını arttıranları Allah ne bağışlayacak ne de onları doğru yola iletecektir.*" (Nisâ 4/137) âyetinin tefsirinde mürtedin hükmünü açıklarken, bir grubun iddia ettiği gibi “onları doğru yola iletmeyecektir” beyanın kastedilmiş olmasının muhtemel olmadığını söyler (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 137). Semerkandî, Mâtürîdî'nin burada bahsettiği grubun Mu'tezile olduğunu açıkça beyan eder (Semerkandî, ty.: 197b; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 81).

Mâtürîdî, Mâide sûresinin 28. âyetini tefsir ederken bir kısım âlimlerin “Karşısındaki adam, Allah adına verilen öğütleri dinlemeyip ve mutlaka öldürmeye kararlı olduğu takdirde kişinin onunla vuruşmaya hakkı vardır; o kendisini öldürmek için ilk adımı atan kişiyi öldürmekte mazurdur.” şeklindeki görüşlerini nakleder (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 202). Semerkandî de kişinin kendini müdafaa için öldürmekten başka bir yolu kalmamışsa, onu öldürmek pahasına da olsa kendini müdafaa etmesi gerektiğinden söz eder.¹⁷ Ancak karşısındakini öldürmeye değil kendisini savunmaya niyetlenmesi gerektiğini vurgular. Kişi kendini savunmaktan kaçınır ve adamın kendisini öldürmesine mukabele etmezse sorumlu ve günahkar olacağını da ilave eder (Semerkandî, ty.: 214b; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 209).

Mâtürîdî, Mâide sûresindeki “..Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur...” (Mâide 5/32) âyetini tefsir ederken ulemeden şu görüşü naklatmaktadır: “Affetmek suretiyle birinin hayatını bağışlayana, sanki bütün insanları kurtaranın aldığı sevap kadar sevap verilir. Aslında bu konuda yardımcı olmak insanların görevidir. Onun hayatını bağışladığı zaman, sanki bütün insanların hayatını bağışlamış olur” (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 207). Semerkandî bu sözleri

¹⁵ İbare şöyledir:

ولأن المرء لا يكلف تحصيل أسباب الوجوب فإنه لا يجب على المرء تحصيل المال باكتساب أسبابها من التجارة ونحوها ليجب عليه الحقوق الواجبة بسبب المال من الحج والزكاة وصدقة الفطر ونحوها. وبالإجماع الحج واجب على من نأى عن الكعبة، دل أنه إنما يجب الاستطاعة من حيث الأسباب

¹⁶ İbare şu şekildedir: اي في كون الحج واجبا بدلالة كلمة على لا نها مستعملة في الوجوب

¹⁷ İbare şu şekildedir:

ولكن قال عامة الفقهاء من قصد قتل إنسان فإنه يجب على المقصود قتله أن يدفعه عن نفسه بغير القتل إن أمكنه وإن لم يمكنه إلا بالقتل يجب عليه أن يدفعه وإن كان يفضي إلى القتل ويقصد بقتله الدفع دون القتل حتى لو لم يقدر على دفعه وامتنع عن ذلك حتى يقتله القاصد فإنه يواخذ به ويأثم وأصل ذلك قول الله تعالى بالأمر بقتال أهل البغي

şu şekilde şerh etmektedir:¹⁸ "Öldürülenin velisinden kısastan vazgeçmesini istemeleri ve gerekli olan diyeti ödemek konusunda öldüren kimseye yardımcı olmaları insanların görevidir. Böylece o, katilin canını bağışladığı zaman sanki herkesin sorumluluğunu ıskat etmiş olur" (Semerkandî, ty.: 215b; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 215). Âyetin "...Kim de bir can kurtarırsa bütün insanların hayatını kurtarmış gibi olur..." kısmını tefsir ederken ise Mâtürîdî şöyle demektedir: "Başka bir yorum da şöyledir: Onu bu işten vazgeçirmek için bütün insanların kendisine yardımcı olmaları gerekir, şâyet o, kişiyi öldürür veya aleyhinde fesat çıkarırsa sanki bütün insanların aleyhine olan bu şeyi yapmış olur." (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 208) Semerkandî bu ifadeleri şöyle şerh eder:¹⁹ "Haksız yere birini öldürmeye yeltendiği veya yeryüzünde fesat çıkarmaya giriştiğinde bütün insanların onu vazgeçirmeye çalışmaları, giriştiği öldürme işine engel olmaları ve öldürmek istediği kişiye yardımcı olmaları gerekir. Adam onu öldürür, yeryüzünde fesat çıkarır ve insanlar bütün gayretlerine rağmen kendisine engel olamaz, vazgeçiremezlerse, sanki bütün insanları öldürmüş ve onlara rağmen bu işi yapmış olur. Öldürme sebebini ortadan kaldırarak birinin hayatını kurtaran ve fesat çıkarmaya çalışmasına engel olanlar da sanki bütün insanların hayatını kurtarmış ve onun fesadından bütün insanları korumuş gibi olurlar" (Semerkandî, ty.: 215b; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 215).

Mâtürîdî "...O, dilediğinin yoldan çıkmasına imkân verir, dilediğini de doğru yola iletir..." (Nahl 16/93) âyetinin Hasan Basrî'ye göre "hükmetmek" anlamında olduğunu aktardıktan sonra bu beyanı "Yani insanların sapma fiilini yaratır, yahut hidâyet karşısında sapıklığı tercih edeceğini bildiği kimseleri saptırıp onlara yardım etmez." şeklinde izah eder (Mâtürîdî, 2005-2010: VIII, 186). Semerkandî Hasan Basrî'den aktarılan yorumu "Yani Allah dilediği kimseler hakkında sapıklık, dilediği kişiler hakkında da hidâyet hükmünü verir" şeklinde şerh eder (Semerkandî, ty.: 444a; Mâtürîdî, 2015-2019: VIII, 208).²⁰

Mâtürîdî'ye göre "أَلَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ سِرًّا وَعَلَانِيَةً فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ" (Bakara 2/274) âyetinde söz konusu

¹⁸ İbare şu şekildedir:

إذ على الناس معونته بما يطلبون من ولي المقتول أن يترك القصاص ليؤدوا الدية عنه وتقبلوا عنه. فإذا عفا عن القاتل فكأما أسقط العهدة عن الكل

¹⁹ İbare şu şekildedir:

وجه آخر ... وهو أن من قصد قتل نفس بغير حق أو فساد في الأرض يجب على الناس كلهم أن يدفعوا ذلك عن الذي قصده ويمنعوه عن قتل ذلك ويعينوا كذلك المقصود بالقتل فإذا قتلها أو سعى عليها بالفساد وعجزوا عن دفعه ومنعه فكانه قتل الناس جميعا وسعى بذلك عليهم. ومن أحيائها بأن دفع عنها سبب القتل ومنعه عن السعي في حقها بالفساد فكانه أحياء الناس جميعا ودفع فساد سعيه عن الناس كافة

²⁰ İbare şu şekildedir: أي يحكم بالضلال لمن يشاء ويحكم بالمهدى لمن يشاء

edilen harcama cihat için yetiştirilen atlara yöneliktir. Gece ve gündüz, gizli ve aşıkarcı harcama yaparlar, bunun yanında gösteriş ve yarış idmanı gibi amaçlar hedeflemezler (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 195). Semerkandî bu ifadeyi “pistte yarış için atları süsleyip güzelleştirmek üzere harcama yapanın aksine, onda riyakarlık yapmazlar” şeklinde²¹ şerh eder (Semerkandî, ty.: 94a).

Mâtürîdî, Nisâ sûresinin 6. âyetinde geçen “... وَمَنْ كَانَ غَنِيًّا فَلْيَسْتَعْفِفْ...” ibaresinin tefsirinde İbn Abbâs’ın “Vasi eğer muhtaç durumda ise yetimler ile birlikte yemek yer, fakat sarık giyemez.” dediğine dair rivâyet aktarır (Mâtürîdî, 2005-2010: III, 31). Şerh’te İbn Abbâs’ın bu sözle, vasinin yetim için hazırlanan yemekten yetimle birlikte yiyebileceğini, fakat yetimin malından elbise giyemeyeceğini söylemek istediği belirtilir.²² Semerkandî vasinin, kendi malını israf ederek yiyip onu tüketmesi durumunda yetimin malına muhtaç olacağını, bu sebeple kendi malından örfe uygun şekilde/kararınca yemesinin emredildiğini, böylece yetimin malına elini sürmemesinin öğütlendiğini ifade etmektedir (Semerkandî, ty.: 145b; Mâtürîdî, 2015-2019: III, 36).

Mâtürîdî “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ” (Âl-i İmrân 3/102) âyetindeki “حَقَّ تَقَاتِهِ : gereği gibi” ifadesiyle “insanların güçleri kadar” anlamının kastedildiğini söyleyerek bu ifadeyi Hz. Hafsa’nın “Allah’a gereği gibi ibadet edin! Bu, tevhid inancıdır” şeklinde rivâyet edilen sözyle açıklamaktadır (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 376). Semerkandî, Mâtürîdî’nin bu tefsirini açıklarken²³ Kur’ân-ı Kerim’de ibadet kavramının geçtiği her yerde tevhîd anlamının kastedildiğini söylemektedir (Semerkandî, ty.: 122b; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 416).

Te’vilât metninde Âl-i İmrân sûresinin 95. âyetinin tefsiri yer almamakta, bu âyetin anlamının daha önce açıklandığı ifade edilmektedir (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: II, 360). Muhakkik buraya eklediği dipnotta, âyetin siyak ve sibâkına uygun olarak Şerh’teki şu izaha yer vermektedir:²⁴ “...Hanif olan İbrâhim’in dinine uyun, yani ey Muhammed

²¹ İbare şu şekildedir: لا رياء فيها جلاف من ينفق عليها للتزيين والتجميل فيها و للسباق في المضمار

²² İbare şu şekildedir: أراد به يكل مع يتيم من طعام صنع له من ماله ولكن لا يلبس ثيابه فإنه متى أكل مال نفسه بطريق الإسراف فيفني ماله فيحتاج إلى مال اليتيم. فأمر بالأكل بالمعروف من مال نفسه حتى لا يفضي إلى مال اليتيم

²³ İbare şu şekildedir: وروي في حرف حفصة اتقوا الله حق تقاته اعبدوا الله حق عبادته وهذا اعتقاد التوحيد ما يذكر من العبادات في القرآن يراد بها التوحيد

²⁴ İbare şu şekildedir: وقوله قل صدق الله فاتبعوا ملة إبراهيم حنيفا الآية قد ذكرناه فيما تقدم. «يحتمل صدق الله أن الطعام كله كان جلا لبني إسرائيل قبل تحريم إسرائيل على نفسه، فصار ما حرم حراما على قومه إلى وقت نزول التوراة ثم صار حلالا ما صار حراما بتحريمه. ويحتمل صدق الله فيما أخبر أن تحريم ذلك عليهم بظلمهم

(s.a.) ümmeti, babanız İbrahim'in dinine uyun, devenin etini ve sütünü yeyin, iç yağını ve kaburgayı yeyin. Cenâb-ı Hak, Hz. İbrahim'e (s.a.) helâl kılınan şeyi Muhammed ümmetine de helâl kıldı, ona haram kılınanı da haram kıldı. İşte âyetteki uymak, tâbi olmak filinin anlamı budur" (Mâtürîdî, 2015-2019: II, 400; Semerkandî, ty.: 120a). Yani muhakkik Mâtürîdî'nin açıklama yapmadığı bir noktada Semerkandî'nin şerhinden istifade ederek açıklama yapmıştır.

Mekkeli müşriklerin dışarıdan Mekke'ye gelip de Hz. Peygamber'in huzuruna gitmek isteyenlere, "Senin ondan duyacakların eskilerin masalları!" diyerek (Taberî, 2001: XIV, 199; Zemahşerî, 1998: III, 432) onları vazgeçirmeye çalışma çabalarının aktarıldığı Nahl sûresinin 24. âyetini Mâtürîdî "Kur'an gerçekten sihir yahut öncekilerin masalları olsaydı, bu durum Peygamber'in lehine bir delil olurdu" şeklinde izah etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: VIII, 96). Semerkandî, Mâtürîdî'nin izahına biraz daha açıklık getirerek,²⁵ Hz. Peygamber'in önceki peygamberlerin kitaplarını talim ederek veya sihir öğrenerek herhangi bir şekilde bilgi sahibi olmadığını, O'nun bir insandan ilim tahsil etmeden bilgi sahibi olmasının kendisinin risaletinin delillerinden biri olduğunu ifade etmektedir (Semerkandî, ty.: 432a; Mâtürîdî, 2015-2019: VIII, 113).

Mâtürîdî, "...İman edip dünya ve âhirete yararlı işler yapanlara ise bağışlanma ve büyük bir mükâfat vardır." (Fâtır 35/7) âyetinin "Yahut iman halinde iken işledikleri günahları bağışlanacaktır" anlamında olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 17). Semerkandî ise âyeti "İmanları sayesinde geçmişte işledikleri günahları bağışlanacaktır" şeklinde izah etmektedir (Semerkandî, ty.: 621b; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 26).

Semerkandî'nin, bazen Mâtürîdî'nin tefsirindeki kasdını aşacak türden izahlar da yaptığı söylenebilir. Örneğin Bakara sûresinin 58. âyetini tefsirinde Mâtürîdî kısaca aynı olduğu halde Yüce Allah'ın onu anlatırken her defasında farklı kelimeler kullandığını, çünkü lafızların farklı oluşuyla anlamın ve ilâhi kastın değişmeyeceğini belirtmektedir. Ona göre hükümler ve şeriatler kelime ve lafızlara göre değil, bunlara dercedilip konulan manalara göre düzenlenmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 137). Semerkandî, Mâtürîdî'nin bu sözlerinden hareketle anlamın

بعد التوراة ردا على اليهود في دعواهم حرمة ذلك عليهم ابتداء لا بسبب ظلمهم والله أعلم وقوله تعالى وفاتبعوا ملة إبراهيم حنيفاه أي فاتبعوا يا أمة محمد صلى الله عليه وسلم ملة أبيكم يعني دين إبراهيم، فكلوا لحوم الإبل وألبانها واكلوا الشحوم والتروب فأحل الله تعالى لأمة محمد عليه ما كان حلالا على إبراهيم عليه السلام وحرّم عليهم ما كان حراما عليه وهو تفسير الاتباع

²⁵ İbare şu şekildedir:

ولو كان هو في الحقيقة أحاديث الأولين أو سحرا لكان دليلا على رسالته على ما عرف أنه لم يعرف بتعلم الكتب المقدمّة ولا بتعلم السحر فكان علمها بدون التعلم من البشر من آيات الرسالة

ortaya çıkacağı her lafızla namazın kılınabileceğini, Hz. Peygamber'in hadislerinin mana olarak nakledilebileceğini ve muhtevanın göz önünde bulundurulması suretiyle nasların zâhirinden ayrılmanın meşru olabileceğini ileri sürmektedir.²⁶ Mâtürîdî söz konusu âyetin tefsirinde bu tür bir yorum yapmamıştır (Semerkandî, ty.: 28b; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 164).

Mâtürîdî, Âl-i İmrân sûresinin 83. âyetinin tefsirinde başlangıçta herkesin kendi iç dünyasında Allah'ın dinini aradığını, fakat çeşitli mucizeler ve deliller sayesinde kendisinin Allah'ın dini üzere olmadığını; çünkü Allah'ın dininin İslam'dan başkası olamayacağını anladığını ifade eder. Ancak insanın yine de İslam'a girmediğinden; inat ve kibirle diğer beşerî dinlerin peşinden gittiğinden söz eder (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 350). Semerkandî "Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar!" ibaresini biraz daha geniş bir şekilde izah eder²⁷ ve neticede Ankebût sûresinin 69. âyetine de işaret ederek İslam'a girmeyenin gerçekten Allah'ın dinini aramadığını, sadece şeklen aradığını söyler (Semerkandî, ty.: 118b-119a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 388). Semerkandî'nin ikinci yorumu Mâtürîdî'nin yorumunun şerhidir. Buna göre herkesin hak dini aradığını; ancak o din ortaya çıkmış ve kendisinin hak din dışında başka bir din üzere bulunduğu gerçeğinin görünmüş olmasına rağmen, inatla ve gururla kendi yoluna devam ettiğini ifade etmiştir (Semerkandî, tr: 118b-119a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 388).

Mâtürîdî'nin üç farklı şekilde açıkladığı Yâsîn sûresinin 36. âyeti konusunda Semerkandî dördüncü bir yorum ilave ederek şöyle demektedir: "Dördüncüsü, gerçek mânada selâm vermek mânasına gelebilir. Cennet ehli Allah'ın selâmını, tıpkı dünyada iken Hz. Mûsâ'nın

²⁶ İbare şu şekildedir:

فيكون هذا حجة لنا على الخصوم في مسائل ثلاث منها جواز الصلاة بكل لفظ أي من القراءات المشهورة يؤدي معنى القرآن والثانية نقل الحديث بالمعاني والثالثة جواز القياس وتعدية الأحكام من ظواهر النصوص إلى غير المنصوص باعتبار المعاني

²⁷ İbare şu şekildedir:

فإن قالوا ما معنى قوله وأفرغ دين الله يبيغون وكل كافر له عقل وبصر يبيغي ديننا هو دين الله ويدعي أن الذي هو عليه دين الله تعالى قبل من وجهين أحدها أن كل عاقل يبيغي دين الله تعالى لكن لما كان بنوع تقصير في الطلب والاستدلال والاشتغال بلذات الدنيا وحطامها شنع عن الوصول إلى الدين الحق فجعل في المعنى كأنه باغ غير دين الله تعالى إذ لو كان باغيا دين الله تعالى لطلب لوجهه الذي وضع فيصل إليه على ما قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا فدل أنه لم يكن باغيا له من حيث المعنى وإن كان باغيا من حيث الصورة والثاني أن كلا منهم يبيغي في نفسه دين الله تعالى لكن قد بان للبعض في الانتهاء ما هو دين الحق لظهور الآيات والحجج وأنه على غير دين الله تعالى فلم يرجع عن ذلك إلى الإسلام وبقي على ما عليه على طريق العناد والمكابرة وهو باغ غير دين الله تعالى فكانت الآية في المعاندين

Allah'ın kelâmını işittiği gibi işitirler”²⁸ (Semerkandî, ty.: 631a; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 160).

2.3.Kelimelerin Anlamının Açıklanması

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 2. âyetinde geçen *hüda* kelimesi hakkındaki farklı görüşleri aktarırken İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-14) “Delil, istidlâlin mevcudiyeti halinde vücut bulur” şeklindeki görüşünü nakleder. Semerkandî İbnü'r-Ravendî'nin bu sözünü anlatılmak istenenin “Kur'an'ın, müttakiler için, onu delil ve rehber olarak kullandıkları takdirde delil teşkil etmesi” olduğunu ifade eder. Mâtürîdî'nin ifadesiyle “diğer âlimlere göre ise delil, kullanılsa da kendi bağlamında bir delildir...” (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 31). Semerkandî, Mâtürîdî'nin bu açıklamasında kasdettiği diğer âlimlerin İmâm Mâtürîdî ve onun tabiiilerinin olduğunu söylemektedir (Semerkandî, ty.: 7b-8a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 57).

Mâtürîdî, Âl-i İmrân sûresinin 97. âyetinde geçen “gücü yetmek” ifadesi ile organların sağlıklı olmasının kastedildiğini, aksi taktirde teklifin caiz olmayacağını ifade eder. Ona göre ibadetler, kişiye verilen nimetlere şükür konumundadır. İnsanın sebepten, yani nimetten engellenmesi durumunda şükürle emrolunmasının da mümkün olmayacağından söz eder (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 371). *Şerh*'te bu ifadede geçen “nimet” kelimesi ile “beden sağlığı ve mal” kastedildiği beyan edilir (Semerkandî, ty.: 121a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 411).

Mâtürîdî, Mâide sûresinin 116. âyetinde nakledilen Hz. İsa'nın “... إِنْ كُنْتُ فَلَنْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ...” sözünde geçen *nefs* kelimesinin “içte gizlenen şey” ve “zatın ve kişinin kendisi” anlamında olmak üzere iki farklı anlamda kullanıldığını ifade eder. Bu durumda âyetin “sen bende olanı bilirsin, fakat ben sende olanı” şeklinde iki farklı anlama geleceğini açıklar (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 377). Semerkandî ise buradaki *nefs* kelimesinin “alem” ve “zatın iradesi” şeklinde iki anlamda kullanıldığını, buna göre âyetin “Sen bende olanı bilirsin, fakat ben sende olanı bilemem” anlamına geleceğini²⁹ ifade eder (Semerkandî, ty.: 240b; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 381).

²⁸ İbare şu şekildedir: والرابع يحتمل القول بالسلام حقيقته يسمعون سلام الله تعالى على ما مع موسى عليه السلام كلامه في الدنيا

²⁹ İbare şu şekildedir:

النفس يستعمل على وجهين أحدها الضمير والثاني على إرادة الذات فالنفس على معنى الضمير يجوز إطلاقها في حق الخلق ولا يجوز إطلاقها في حق الله تعالى فلم يكن معنى قوله ولا أعلم ما في نفسك في ضميرك. والنفس على معنى الذات يجوز إطلاقها في حق الله تعالى فمعناها ههنا هو أن يقال تعلم ما عندي ولا أعلم ما عندك

2.4.Nâsîh-Mensûhun Açıklanması

Mâtürîdî *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*'da zaman zaman nâsîh ve mensûha dair açıklamalar yapmıştır. Örneğin Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde, neshi, “hükümün geçerliğinin belli bir zamanda sona ermesi” şeklinde tarif ederek, bunun Yahudilerin iddia ettiği gibi bedâ (sonradan farkına varma) olmadığını ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 199). Semerkandî, Mâtürîdî'nin bu sözünün şerhi bağlamında, Yahudilerin neshi inkâr etmesinin neshin anlamını bilmemelerinden kaynakladığını söyleyerek, neshi “hükümün gerekçesi olan fayda ve maslahatın sona ermesi sebebiyle hükümün geçerlilik süresinin sona ermesi” olarak tarif etmektedir. Bu durumun Yahudilerin anladığı gibi sonradan farkına varma olmadığını anlatırken, neshin önce bir bina inşa eden sonra da binayı hatalı yaptığını anlaması sebebiyle o binayı yıkan kişinin durumuna benzemediğini, hekimin ateşli hastaya onun hararetini kesecek soğuk içecekleri tavsiye edip ateş düştüğü zaman doktorun hastanın faydasına binaen soğuk içecekleri yasaklayıp ılık içecekleri tavsiye etmesine benzediğini söylemektedir. Böylece doktorun bu davranışının bir sonradan farkediş hareketi ve bir çelişki olmadığını ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2015-2019: I, 225). Semerkandî'ye göre³⁰ bu, bilakis o vakitteki mashaletın beyanıdır (bk. Semerkandî, ty.: 46b).

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 106. âyetinin tefsirinde neshin hikmetini ve amacını açıklarken, neshin müminler için bir imtihan olduğunu, Allah'ın, insanları imtihan etmesinin doğal olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 202). Semerkandî Yüce Allah'ın şer'î ahkâmı sağlam hikmetler üzerine ve insanların maslahatlarına uygun olarak ortaya koyduğunu; zamanın ve insanların değişmesiyle ahkâmın değişmesinin de gâyet doğal bir durum olduğunu ifade etmektedir (Semerkandî, ty.: 38b; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 228).³¹

³⁰ İbare şu şekildedir:

لكن إنما قالت اليهود ذلك وأنكرت النسخ جهلا منهم بمعرفة تفسير النسخ وحده ولو عرفوا ما النسخ ما نفوا نسخ الشرائع والأحكام وأما النسخ بيان منتهى الحكم إلى وقت لانتهاه المصلحة التي شرع الحكم لها وبيان حكم جديد لمصلحة أخرى في وقت آخر بعد انقضاء الأول مع بقاء الحكم الأول مشروعاً ومصلحة في وقت كونه ووجوده ليس على ما فهمت اليهود من البداء في الشاهد لمن بنا بناء ثم نقضه ما يبدو ويظهر له أنه مخطئ وغلط في الغرض الذي بناه على ذلك الوجه وليس النسخ نظير ذلك بل نظير النسخ في الشاهد أمره الطبيب مريضاً غلبت عليه الصفراء والحرارة بشرب المبردات القاطعة للصفراء ثم متن علم بسكون الحرارة والصفراء واعتدال طبعه ناه عن ذلك وأمره بالمعتدل من الشراب لم يكن ذلك بداء عما أمره في ذلك الوقت الأول وإبطالا ونقضا له بل بيان المصلحة في ذلك الوقت وفي الحالة الثانية هذا مع بقاء المبرد مصلحة له في تلك الحالة

³¹ İbare şu şekildedir:

إن الله تعالى بحكمه أسس الشرائع والأحكام على حكم متقنة وضعها لصالح العباد عاجلها وأجلها وجائز تغر المصالح في العقول على اختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص فجازت تغير حكمها. والله المعين وأما وجه النسخ في الآيات الحسية فلما لله تعالى الاحتجاج بأنواع الآيات ليعلم أن في كل خلقه آية ودلالة على

Mâtürîdî Bakara sûresinin 234. âyetinin daha önce inen bir âyeti (Bakara 2/240) neshettiğinden söz etmiştir. Ancak Mâtürîdî mushaf tertibine göre sırası daha sonra gelecek bu âyetin nüzül sırasının önce olduğundan söz etmemiştir (bk. Mâtürîdî, 2005-2010: II, 173; 2015-2019: II, 91-92). Semerkandî bu durumu açıklayarak,³² neshedilen âyetin iniş sırasının önce olduğuna; zira Kur'ân'ın mushaf tertibinin nüzül sırasına göre olmadığına dikkat çekmektedir (bk. Semerkandî, ty.: 77b).

Mâtürîdî Kur'ân'ın sünnet ile neshi konusundaki tartışmalara dahil olarak rivâyet olması açısından hadisin “haber-i vâhid” olduğunu, ancak kendisiyle amel edilmesinin bilinmesi açısından fiilî mütevâtir olduğunu, dolayısıyla amelle oluşun tevâtürün en değerli haber olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 333; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 363). Semerkandî onun bu sözlerine açıklık getirerek Mâtürîdî'ye göre mütevâtirin iki çeşit olduğuna dikkat çekmektedir.³³ Biri rivâyet yönünden mütevâtir, diğeri ise asırlar boyunca kendisiyle amel edilmesi açısından mütevâtir... Bu durumda fiilî tevâtür gerçekleşmektedir (Semerkandî, ty.: 55a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 364).

Mâtürîdî Bakara sûresinin 284. âyetindeki “... وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِي أَنْفُسِكُمْ أَوْ... فَيَغْفِرْ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ...” kısmının, hemen ardından gelen “... تَخْفَوْهُ يُخَاسِبِكُمْ بِهِ اللَّهُ... مَنْ يَشَاءُ” kısmıyla istidlâl edilerek neshedildiğine dair bazı görüşler aktarır. Sonrasında da burada nesih ihtimali olmadığını söyler (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 223). Semerkandî neshin sadece emir ve nehiy ihtiva eden âyetlerde olacağını, ahbâr âyetlerinde nesih gerçekleşmeyeceğini ifade eder. Çünkü haber içeren âyetlerde nesih, haber verenin sonradan farkına varma ve yanılma gibi bir değişime maruz kalması sonucunu ortaya çıkarır.³⁴ Yüce Allah ise değişime maruz kalmaktan münezzehtir (Semerkandî, ty.: 100a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 251).

وحدانيته وإن اختلف خلقه والآيات من حيث الدلالة تستوي في الحقيقة وإن كان بعض تلك الآيات أظهر وأخذ للقلوب

³² İbare şu şekildedir:

اي فثبت أن ذلك كان متقدما على الثاني فنسخ به وإن كانت هذه الآية مقدمة في الذكر وتلك متأخرة ولكن هذه مقدمة في التنزيل وعدة الشهور متأخرة لأن نظام التلاوة والكتابة ليس هو على نظام التنزيل

³³ İbare şu şekildedir:

يشير بهذا إلى أن المتواتر ضربان أحدهما المتواتر من حيث الرواية والثاني التواتر من حيث ظهور العمل به قرنا فقرنا من غير ظهور المنع والنكير عليهم في العمل وقد وجد هنا التواتر من حيث الفعل العقول على اختلاف الأوقات والأحوال والأشخاص فجانز تغير حكمها والله المعين وأما وجه النسخ في الآيات الحسية فلما لله تعالى الاحتجاج بأنواع الآيات ليعلم أن في كل خلقه آية ودلالة على وحدانيته وإن اختلف خلقه والآيات من حيث الدلالة تستوي في الحقيقة وإن كان بعض تلك الآيات أظهر وأخذ للقلوب

³⁴ İbare şu şekildedir:

والأخبار لا يجري فيها النسخ لأن النسخ فيها يرجع إلى تغير أحوال المخبر من البداء والغلط أو الكذب والله يتعالى عن تغير الأحوال وإنما النسخ يكون في الأمر والنهي لأن التغير إما يكون في حق المأمور وحق المأمور به من الحظر والإباحة ونحو ذلك

Mâtürîdî Fâtır sûresinin 31. âyetinin tefsirinde Kur'ân'ın, kendinden önceki kitaplarla uyumlu olduğunu; bu uyumun, haberlerde ve hükümlerde olacağını belirtir. Ona göre bu uyum, Kur'ân'ın içerdiği haberler ve hükümler, önceki kitapların haberleri ve hükümlerinin aynı olması ile anlaşılabilir. Ancak hükümlerde nâsih-mensûh olması, ihtilaf olduğu anlamına gelmez. Çünkü Kur'ân'da da nâsih-mensûh vardır (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 39). Semerkandî'nin yaptığı şerhe göre³⁵ burada kastedilen, zâhirdeki uyumluluk değildir. Çünkü önceki kitaplardaki pek çok hüküm, Kur'ân'da neshedilmiş; onlarda helâl olan bir şey, Kur'ân'da haram kılınmıştır. Dolayısıyla bu hükümlerde zâhiren uyum olamaz. Ona göre burada kastedilen mânâdır; nesheden, mânâ yönüyle neshedilene aykırı düşmez. Çünkü hükümler, kulların menfaatlerine uygundur. Menfaatler ise zamanın değişmesiyle değişirler. Bir dönemde maslahat, bir şeyin helâl kılınmasını başka bir dönemde ise haram kılınmasını gerektirebilir. Dolayısıyla bunlar helâl ve haram hükmü itibariyle farklı olsalar da maslahat açısından her ikisi de aynıdır (Semerkandî, ty.: 624b, Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 51).

2.5.Kıraat İhtilaflarının Açıklanması

Mâtürîdî, dünya semasının isyankâr şeytanî güce karşı korunmasından bahseden Sâffât 7-9. âyetlerinin tefsirinde, 8. âyette geçen “Onlar artık o yüce topluluğu dinleyemezler” ibaresini İbn Abbâs'ın ve diğer bazı müfessirlerin “Onlar kulak verirler, fakat işitmezler” şeklinde tefsir ettiklerini nakleder (Mâtürîdî, 2005-2010: XII, 122). Diğer tefsir kaynaklarından anlaşıldığına göre İbn Abbâs âyetteki لا يسمعون kelimesini şeddesiz olarak “lâ yesmeûne” şeklinde okuyarak “Onlar kulak verirler (ısrarla dinlemek isterler), fakat işitmezler” demiştir (Zemahşerî, 1998: V, 201).

Mâtürîdî âyetteki kıraat ihtilaflarından söz etmezken, Semerkandî kelimenin okunuşu konusundaki ihtilafı görüşlere şu şekilde yer vermiştir:³⁶ “Buradaki (لا يسمعون) fiilinin okunuşunda ihtilaf edilmiştir; bu

³⁵ İbare şu şekildedir:

فليس المراد هو الموافقة من حيث الظاهر فإن كثيرا من الأحكام كان منسوخا في كتابنا وكان حلالا في كتابهم وصار حراما في كتابنا فكيف يكون بينهما موافقة من حيث ظاهر الأحكام ولكن أراد بذلك من حيث المعنى لأن الناسخ لا يكون مخالفا للمنسوخ من حيث المعنى لأن الأحكام شرعت لصالح العباد والمصالح يختلف باختلاف الأوقات فقد يكون المصلحة في وقت في الحل وفي وقت في الحرمة فكانا من حيث المصلحة متحدان وإن كانا من حيث نفس الحل والحرمة مختلفان

³⁶ İbare şu şekildedir:

واختلف أيضا في قراءتها منهم من قرأ لا يسمعون مخففة ومنهم من قرأها مشددة فمن شددها يكون أصلها "يُتسمعون" لكن أدغم التاء في السين وأبدل عن التاء بالتشديد ليكون دليلا عليه وهذه القراءة أولى لأنه ذكر بحرف "إلى" ولو كان يمعون مخففا لكان يذكر بدون حرف "إلى" لأن أكثر كلام العرب أن يقولوا سمعت فلانا ولا يكاد يقولون سمعت إلى فلا [ولكن] يقولون تسمعت إليه على أن له وجهها آخر وهو أن يكون الشياطين بالموضع الذي لا يمكنهم التسمع فيه لبعده ذلك المكان لأن التسمع من العاقل في مكان يتوهم

kelimeyi bazıları şeddesiz, bazıları da şeddeli okudular. Şeddeli okuyanlara göre fiilin aslı “yetesemmeûne” (لا يَتَسْمَعُونَ) idi, ancak “ta” harfî “sin” harfinde idğam edilmiş ve orada “ta” harfinin bulunduğu delil olmak üzere “sin” harfinin üzerine şedde konulmuştur. Bu kıraat daha uygundur, çünkü arkasından “ilâ” harf-i cerri gelmektedir. Eğer şeddesiz olarak “yesmeûne” diye okunsaydı, o zaman “ilâ” harf-i cerrinin olmaması gerekirdi. Çünkü Arapların ekserisi bu fiili harf-i cersiz kullanır, (سمعت الى فلان) yani falanı dinledim, der. Bu fiil (سمعت الى فلان) diye hemen hemen hiç kullanılmaz, ancak (تسمعت اليه) diye kullanılır. Bunun başka bir açıklaması da şudur: Şeytanlar, uzaklığından dolayı işitmeleri mümkün olmayan bir yerde idiler, çünkü akıl sahibi varlıkların işitmesi, duymaları mümkün olan yerde bulunmalarıyla mümkün olur. Fiili şeddesiz okuyanlara göre âyetin mânası, İbn Abbâs’tan (r.a.) rivâyet edilen sözdür; Onlar dinlemeye çalışıyorlar, fakat işitemiyorlardı. Bu durumda âyette gizlenmiş bir kelime bulunmakta, sanki şöyle demektedir: Onlar kendi işitme yetenekleriyle o yüce topluluğu dinleyemezler...” (Semerkandî, ty.: 633b; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 144-145).

Saffât sûresinin “İlyas’a selâm olsun!” (Saffât 37/130) âyetinde geçen “İlyâsîn” kelimesinin okunuşuna dair Mâtürîdî herhangi bir açıklama yapmazken, Semerkandî bu âyetteki kıraat ihtilaflarından söz etmektedir.³⁷ *Te’vilâtü’l-Kur’ân*’ın tahkikli metninde Semerkandî şerhinden iktibasla bazı kırâat imâmîlerinin bu âyeti “Âl-i Yâsîn” (آل ياسين) ve “İlyâsîn” (اللياسين) şeklindeki farklı okuyuşları ve bu okunuşların

السماع فيه وأما من قرأ بالتخفيف فتأويله ما قد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنهم كانوا يتسمعون ولا يسمعون فيكون في الآية إضمار كأنه قال لا يسمعون يتسمعون إلى الملا الأعلى والدليل على صحة المذهب الأول أيضا ما ذكر في سورة الجن من قول الجن خيرا عنهم {وأنا لمننا السماء فوجدناها ملئت خوسا شديدا وشهبا وأنا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا فدل أنهم كانوا لا يبتعون خوفا عن الشهب فدل هذا على صحة القراءة الأولى

³⁷ İbare şu şekildedir:

قرأ بعض القراء آل ياسين بهزمة مفتوحة ممدودة مكسورة اللام وقرأ الباقرن إلياسين بكسر الهمزة وسكون اللام فمن قرأ إلياسين بكسر الهمزة وسكون اللام فله وجهان أحدهما إلياسين جمع إلياس ومعناه سلام على إلياس وأمه المؤمنين وهو كقوله رأيت المحمدين يريد محمدا وأمه والثاني أن يكون إلياس بلغتين إلياس وإلياسين كما يقال ميكال وميكائيل فيكون على هذا الوجه السلام على إلياس النبي فيكون موافقا لما جاء في القرآن من السلام على الأنبياء والرسل دون الهم وعلى القراءة الأخرى يكون السلام على آل ياسين وقومه وكان هذه القراءة أحق ومن قرأ آل ياسين جعل الآل اسما وياسين مضافا إليه وآل الرجل أتباعه وقومه فيكون المراد منه آل إلياس فيكون السلام على آل إلياس وإن لم يذكر فيما سبق من الأنبياء السلام على آلهم ويحتمل أن يكون المراد بالآل سابق الأنبياء فالأنبياء بعضهم من آل بعض فإن الآل هو الشيعة وأهل النصرة فيكون على هذا التأويل السلام على جميع الأنبياء وعن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قرأ آل ياسين وقال أراد بالآل آل محمد وياسين محمد عليه السلام وعلى هذا قال في قوله يس والقرآن الحكيم فذكر سائر الأنبياء فيما تقدم وذكر هاهنا محمدا وآله والله أعلم وفي حرف ابن مسعود سلام على إدريس وفي بعض الحروف إدراسين وقد روي أن إلياس هو إدريس النبي عليه السلام وله اسمان وإدراسين كأنها لغة في إدريس وعن ابن مسعود رضي الله عنه أنه قرأ وإن إدريس لن المرسلين مكان قوله وإن إلياس لمن المرسلين

muhtemel manaları izah edilir (bk. Semerkandî, ty.: 640b-641; Mâtürîdî, 2015-2019: XII, 207-208).

3.Farklı Fıkhî ve İtikâdî Görüşlerin Anlaşılmasına Katkıları

Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın tahkikli metninde, Mâtürîdî'nin aktardığı bazı fıkhî ve itikâdî düşünceler Semerkandî'nin *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân*'ından istifade edilerek açıklanır.

3.1.Şâfiî Fıkhına Eleştiriler

Mâtürîdî ölü hayvan, kan, domuz eti ve Allah'tan başkası adına kesilen hayvanın eti gibi yenmesi haram kılınmış olan gıdalarla ilgili olan Bakara sûresinin 173. âyetini tefsir ederken, âyette, eti yenmeyen hayvanların yün, kıl, kemik parçalarından faydalanılmasının haram kılındığına dair bir işaret olmadığını belirtir. Çünkü bunların canlı hayvanlardan, örneğin koyundan koparılıp alındığında da ölmüş (meyte) sayılmayıp kendilerinden faydalanılabileceğine dikkat çeker. Ama canlı hayvandan et koparılsa bunun leş statüsüne gireceğini ifade eder. Ancak yün ve süt gibi şeylerin canlı olmadığını, dolayısıyla hayvanın ölmüş olmasıyla bunların da ölmüş olmayacaklarını belirtir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 310). Semerkandî, Mâtürîdî'nin bu sözünü şerh ederken³⁸ bu âyetin, ölü hayvanın yününden, tüyünden, kemiğinden ve sütünden vb. istifade edilmesinin mübah olması konusunda Şâfiîler karşısında Hanefîler için bir delil oluşturduğunu ifade etmiştir (Semerkandî, ty.: 52b; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 340).

3.2.Mu'tezile İtikadına Eleştiriler

Mâtürîdî Bakara sûresinin 12. âyetinde geçen "*Fakat bunu idrak etmezler.*" ifadesinin, "İlâhî mükellefiyet, mahiyeti bilinmeden bağlayıcı olmaz" diyenlerin sözünü çürüttüğünü ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 38). 'Alâeddîn es-Semerkandî onun bu sözlerine şu şekilde açıklık getirmektedir:³⁹ "Bu âyet; 'mükellefiyet, teklifi yapan ve teklif edilen şey hakkında yeterli bilgi olmadan hiçbir kimseye yönelmez; delil bağlayıcı olmaz' diyen Mu'tezile'nin aleyhine kesin bir kanıttır (Semerkandî, ty.: 10b; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 66).

Mâtürîdî "*O, dilediğine hikmeti verir ...*" (Bakara 2/269) âyetini tefsir ederken hikmete Allah'ın lütfu sayesinde nail olduğunu söyler ve ayrıca âyette birine hikmet verildiğinde, o kişinin ona sahip olmamasının

³⁸ İbare şu şekildedir: ثم الآية حجة لنا على الشافعي في إباحة الانتفاع بصوف الميتة وشعرها وعظمها ولبنها ونحو ذلك

³⁹ İbare şu şekildedir:

وهذه الآية حجة على المعتزلة في قولهم إن التكليف لا يتوجه بدون العلم بالمكلف وبما كلف به وإن الحجة لا تلزم بدون المعرفة

imkan dahiline girmediğine dair işaret olduğundan sözeder. Böylece bunun, Mu‘tezile’nin görüşüne aykırı olduğunu belirtir. Semerkandî, Mâtürîdî’nin bu tevilini daha geniş bir şekilde şerh ettikten sonra,⁴⁰ burada zikredilen birinci görüşün, bütün insanlara hikmet vermesinin Yüce Allah’a vâcip olmasını gerektireceğini, dolayısıyla bu durumun Mu‘tezile’nin “din açısından en elverişli olanı kuluna vermesinin Allah’a vâcip olacağı” görüşünü reddedeceğini ve ayrıca Mu‘tezile ulemasının “kişi Allah’ın vermesine ihtiyaç kalmaksızın hikmeti kendi şahsında yaratabilir” biçimindeki sözlerini geçersiz kılacağını ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 189; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 217).

Mâtürîdî, Âl-i İmrân sûresinin 86. âyette geçen "*Nasıl hidâyet nasip eder?*" ifadesini “İnkâr ettikleri halde nasıl hidâyet nasip eder?” diye yorumlayanlar olduğunu; bazı âlimlerin “sapıklığı seçenlere hidâyeti nasıl nasip eder” anlamını verdiklerini ifade etmekte; âyetin, Allah’ın iman etmeyeceğini bildiği bir kavim hakkında indiğinin söylendiği görüşünü aktarmaktadır (Mâtürîdî, 2005-2010: II, 354). Semerkandî Allah’a karşı inat edip ona boyun eğmeyen bir topluluğu Allah’ın hidâyete erdirmeyeceğini, onlar hakkında hidâyeti yaratmayacağını söyleyerek hidâyetin “hidâyeti yaratmak ve kudret vermek, hidâyeti elde etmeye muvaffak kılmak ve onun yollarını göstermek” şeklinde üç kısım olduğunu söyler.⁴¹ Ayrıca bu âyetin, Yüce Allah’ın asla iman etmeyeceklerini bildiği belli bir topluluğa mahsus olması ihtimalinden söz eder (Semerkandî, ty.: 119a; Mâtürîdî, 2015-2019: II, 392).

Mâtürîdî, Mâide sûresinin 14. âyetinde geçen “...*Bu sebeple aralarına kini ve düşmanlığı soktuk...*” ifadesine Mu‘tezile âlimlerinin

⁴⁰ İbare şu şekildedir:

أما الوجه الأول فيرد عليهم قولهم إن على الله أن يؤتي الأصلاح في الدين وإلا لكان عليه أن يؤتي الحكمة جميع الناس ويبطل التفضيل وأما الوجه الثاني والثالث فيرد عليهم قولهم إن كل أحد يخلق الحكمة بنفسه دون إعطاء الله إياه

⁴¹ İbare şu şekildedir:

أي لا يهدي الله قوما هم معاندون مكابرون فيه غير خاضعين له فلا يخلق فيهم الاهتداء ولا يوفق لهم لاكتساب الاهتداء وإنما يخلق الاهتداء ويوفقه على كسب ذلك ويقدرهم عليه إذا كانوا خاضعين متواضعين له على ما بينا غير مرة أن الهداية من الله تعالى على أقسام ثلاثة خلق الاهتداء وإعطاء القدرة والتوفيق على كسب الاهتداء وتحصيله وبين الطريق والثالث عام الوجود في حق الكافر والمؤمن دل أن المراد منه غير بيان الطرق ويحتمل أن هذا في قوم مخصوصين علم الله منهم أنهم لا يؤمنون أبدا فأخبر أنه لا يهديهم فأما من علم منه أنه يؤمن في مستأنف الوقت فإنه يهديهم أي يخلق فيهم الاهتداء ويوفقه على تحصيله واكتسابه ألا ترى إلى قوله تعالى إلا الذين تابوا وأصلحوا في سياق الآية أطمع الله أن من تاب عن الكفر وأصلح أنه يخلق فيه الاهتداء إلى الإيمان والقدرة على الإيمان ويغفر له ويحتمل أي لا يهديهم طريق الجنة إذا ماتوا على كفرهم لقوله روولا ليهديهم طريقا إلا طريق جهنم وهذا تأويل الجبائي وقيل لا يهديهم أي لا يسميهم مهتدين بل ضالين بما اختاروا من الضلالة وياشروها بأنفسهم وهو تأويل المعزلة أيضا ويحتمل لا يهديهم في وقت اختيارهم الضلالة أي لا يعطيهم قدرة تحصيل الاهتداء ولم يخلق فيهم ذلك لأن قدرة الاهتداء في حال الضلالة لا يتحقق لأن القدرة مع الفعل عندنا وكذلك خلق الاهتداء لا يجامع خلق الضلالة والكفر

"onları yalnız bıraktık ve terk ettik" anlamı verdiklerini; fakat bunların sebebinin onların, kötü ve çirkin fiillerinin sonucu olduğunu söylemektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: IV, 183; Mâtürîdî, 2015-2019: IV 190). Semerkandî bu âyette Yüce Allah'ın kin ve düşmanlığı sokmayı kendi zatına nispet ettiğinden söz ederek, âyetin ihtiyârî fiillerin yaratılması konusunda Mu'tezile'nin aleyhine bir delil olduğunu tafsilatlı bir şekilde anlatmaktadır⁴² (bk. Semerkandî, ty.: 212a; Mâtürîdî, 2015-2019: IV, 190-191). Böylece fiillerin yaratılması konusunda Mu'tezile'nin görüşlerini reddetmektedir.

Mâtürîdî, "Zülkarneyn, 'Bu, Rabb'imden bir rahmettir' (dedi)" âyetinde geçen söz konusu rahmetin, kendileriyle Ye'cuc ve Me'cuc'un arasına engel olarak inşa edilen sed olabileceğini, bu seddin Allah'ın rahmetiyle yapıldığını ve Allah'tan gelen bir nimet olduğunu beyan etmektedir. Dolayısıyla Allah'ın bu seddin inşasını yarattığını göstermekte olduğunu ifade etmektedir (Mâtürîdî, 2005-2010: IX, 104). Semerkandî bu ifadenin, Allah'ın bir yaratmasının söz konusu olduğuna delalet ettiğini, bu durumda fiillerinin yaratılması konusunda Mu'tezile mezhebinin görüşünü çürüttüğünü⁴³ ifade etmektedir (Semerkandî, ty.: 474a; Mâtürîdî, 2015-2019: IX, 142).

3.3.Mürchie Düşüncesine Eleştiriler

Mâtürîdî, Bakara sûresinin 32. âyetinin tefsirinde, *ircâ*'nın iki manaya geldiğini ifade eder. Ona göre; öncelikle *ircâ* "büyük günah işleyenler hakkında hüküm verme işini Allah'a havale etmektir". İkinci olarak ise *ircâ* "cebir"dir. Yani kula ait irâdî fiillerin Allah'a nisbet edilmesidir. Mâtürîdî Ebû Hanife'ye "ircâ" düşüncesi sorulduğunda, onun "Meleklerle kendilerinin bilmedikleri bir şey sorulduğunda onların bu

⁴² İbare şu şekildedir:

وهذه الآية حجة على المعتزلة في خلق الأفعال الاختيارية لأنه أضاف الإغراء إلى نفسه وذلك يكون ملحق أسبابا تقع بها العداوة بينهم وهي الأفعال القبيحة التي توجد منهم تحثهم وتبعثهم على العداوة فدل أن خالق تلك الأفعال هو الله تعالى حيث أضافها إلى نفسه عملا بحقيقة الإضافة وهم تأولوا الآية انفصالا عن هذا الإلزام فقال بعضهم فأغرينا أي ألقينا بينهم العداوة فأيقاع العداوة فعل من الله تعالى بطريق الضرورة لا صنع للعباد فيه وقال الحسن رضي الله عنه من لحكم الله تعالى أن يلقي العداوة ويوقعها بين الكفار وأن يجعل قلوبهم قاسية ومن لحكمه أن يكون بين المسلمين رافة ورمه كما قال وجعلنا في قلوب الذين اتبعوه رافة ورحمة فكان معنى قوله فأغرينا بينهم العداوة» أي خكنا بوقوع العداوة بينهم وخلقنا فيهم العداوة والبلغضاء لأن العداوة والبلغضاء من الأفعال الاضطرابية كالرافة والرحمة وقال بعضهم فأغرينا بينهم العداوة» أي خذلناهم وتركناهم حتى يباشروا أسباب العداوة لأن الامتناع عنها يكون بتوفيق الله تعالى فإذا منع منهم التوفيق وتركهم وما اختاروا يجعل ذلك منهم فكذلك أضاف إلى نفسه حيث جعل ذلك يخذلانه إياهم ومنعه التوفيق منهم في ترك ذلك الفعل لكن هذا كله تكلف واحتيال وفرار عما ألزمناهم فإنه أضاف الإغراء إلى نفسه وذلك لا يستعمل في إيقاع الله تعالى العداوة بينهم بل المتعارف في استعمال هذا اللفظ أن يحدث فيما بينهم أسبابا داعية إلى المعاداة فلا بد أن يكون لله تعالى في ذلك صنع وهو خلق الأفعال القبيحة منهم فدل على ما ذكرنا والله أعلم

⁴³ İbare şu şekildedir: قول: على نقض قول المعتزلة في خلق أفعال العباد

husûsu Allah'a havale etmesi” şeklinde diye cevap verdiğini aktarır (Mâtürîdî, 2005-2010: I, 81).

Semerkandî "Ebû Hanife, büyük günah işleyen sahâbilerin durumunu ircâ çerçevesinde düşünüyordu. İrcâ, hüküm vermeyi ilahi iradeye havale etmektir.” diyerek konuya açıklık getirir.⁴⁴ Semerkandî'nin naklettiğinden anlaşılan, Ebû Hanife'ye göre Cebriyye'nin “sahabenin günahlarının affedilip cennete gireceklerine hükmedilmesi” ve Kaderiyye'nin “sahabenin ebediyen cehennemde kalacakları” şeklindeki görüşleri gibi bu konuda kesin bir karar verilemez (Semerkandî, ty.: 21a; Mâtürîdî, 2015-2019: I, 111).

SONUÇ

Bekir Topaloğlu başkanlığındaki heyet tarafından gerçekleştirilen *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın tahkik ve neşir çalışmasında, eserin dört yazma nüshasına ek olarak 'Alâeddîn es-Semerkandî'nin şerhi de esas alınmıştır. *Te'vilât*'ın anlaşılamayan ifadelerinde anlamı belirginleştirmek için çok sık olarak *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân*'a müracaat edilmiştir. Dolayısıyla *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân*, Mâtürîdî'nin tefsirinin tahkikinde önemli bir rol oynamış; *Te'vilât* metninde görülen hataların ve takdim-tehirlerin düzeltilmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca garip kelimelerin, girift cümlelerin ve mübhem ibarelerin açıklanmasında *Şerh*'ten büyük ölçüde istifade edilmiştir. Bunun yanısıra pek çok konuda Mâtürîdî'nin açıklama yapmadığı konular, *Şerh*'ten iktibaslar ile izah edilmiştir. Mâtürîdî'nin ağır ve ağdalı dil ve üslûbu sebebiyle anlaşılamayan hususlar, *Şerhu te'vilâti'l-Kur'ân* sayesinde anlaşılır hale getirilmiştir. Dolayısıyla *Te'vilâtü'l-Kur'ân*'ın Bekir Topaloğlu başkanlığındaki heyet tarafından gerçekleştirilen tahkikli neşri ile Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî ve Mecdî Bâsellûm tarafından yapılan tahkikli neşirler arasında çok büyük farklılıklar ortaya çıkmıştır.

⁴⁴ İbare şu şekildedir:

كان أبو حنيفة يرجئ أمر الصحابة مع الكبائر وهو تأخير الحكم إلى مشيئة الله تعالى فيقول هم في مشيئته إن شاء غفر لهم وأدخلهم الجنة بلا تعذيب وإن شاء أدخلهم النار وعذبهم بقدر ذنوبهم ثم يدخلهم الجنة ولا يقطع الحكم فيهم بالجنة وبمغفرة ذنوبهم بسبب الإيمان من غير عقوبة أصلا كما قالت الجبرية وهم المرجئة المبتدعة ولا يقطع بالنار كما قالت القدرية بتخليدهم في النار فسل أبو حنيفة عن أخذت هذا الإرجاء...

KAYNAKÇA

- Babanzâde, B.İ.P. (1955). *Hediyetü'l-ârifîn esmâi'l-müellifîn ve âsârü'l-musannaflîn*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı.
- Günay, H.M. (2009). “Semerkandî Alâeddin”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. XXXVI: 470-471.
- Kureşî, Ebû Muhammed Muhyiddin. (1993). *el-Cevâhirü'l-mudiyye fî tabakâti'l-Hanefiyye*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Hulv. Cize: Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr.
- Mâtürîdî. (2005-2010). *Te'vilâtu'l-Kur'ân*. İstanbul: Mizan Yayınevi.
- Mâtürîdî. (2003). *Te'vilâtü'l-Kur'ân'dan tercümeler: Âyâtun ve suverun min te'vilâti'l-Kur'ân*. çev. Bekir Topaloğlu ; thk Ahmet Vanlıoğlu. İstanbul: İmâm Ebu Hanife ve İmâm Mâtürîdî Araştırma Vakfı.
- Mâtürîdî. (2004). *Te'virü'l-Kur'ani'l-azim: Te'vilatu ehli's-sünne: Te'vilâtü'l-Kur'an*. thk. Fâtıma Yûsuf el-Hiyemî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Mâtürîdî. (2015-2019). *Te'vilâtu'l-Kur'an Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu (v.dğr.). İstanbul: Ensar Neşriyat
- Sarıkaya, A. (2019). “Te'vilâtü'l-Kur'ân'ın Üç Tahkikinin Analizi ve İhlas Süresi Bağlamında Mukayesesi”. *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'ân*. edit: Hatice K. Arpağuş, Mehmet Ümit, Bilal Kır. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları; Ümraniye Belediyesi.
- Semerkandî, Alâeddin Muhammed. (1997). *Mizânü'l-usûl fî netâici'l-'ukûl*. thk. Muhammed Zekî Abdülber. Kahire: Mektebetü Dâri't-Turâs.
- Semerkandî, Alâeddin Muhammed. (ty.). *Şerhu te'vilati'l-Mâtürîdî*. Yazma. Süleymaniye Kütüphanesi. Hamidiye, no: 176.
- Sülün, M. (2008). *İmâm Mâtürîdî ve Te'vilâtü'l-Kur'an Adlı Eseri-Genel Bir Bakış-*. Araşan Sosyal Bilimler Enstitüsü İlmî Dergisi, 5-6, 59-74.
- Taberî. (2001). *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. 'Abdulmuhsîn et-Turkî. Kahire: Dâru Hecl.
- Topaloğlu, B. (2012).“Te'vilâtü'l-Kur'ân”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. XLI: 32-33.
- Yavuz, Y.Ş. (2006). “Nesefî, Ebü'l-Muîn”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları. XXXII: 568-570.
- Zemahşerî. (1998). *el-Keşşâf*. thk. 'Âdil Ahmed 'Abdulmevcûd (v.dğr.). Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân.

BÖLÜM 8

HAKK'I BİR MEKÂNA SIĞDIRAMAMAK, ÂLEMDEKİ MEKÂNSIZLIK: LÂ-MEKÂN

Mihriban ARTAN¹

Hasan ÇELİK²

1 Araştırmacı / Dr., Nevşehir - Türkiye. E-posta: artanmihriban@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0002-2349-2234>

2 Alevilik Araştırmaları ve Din Sosyolojisi Uzmanı, Malatya - Türkiye. E-posta: hasancelikkafkas@gmail.com, ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0001-9467-8960>

*Lâ-mekândan geldik Kadri cihana,
Zarfü mekân olduk kevnü mekâna,
Bu şekli hey'etle düştük ziyana,
Şimdilik âlemin muammasıyız.*

Çankırlı Âşık Kadri

Giriş

Lâ-mekân, Alevi-Bektaşî terimolojisinde en sık kullanılan tasavvufî kavramlardan biridir. Sözlükteki karşılığı “mekânsızlık” olsa da tasavvufî derin ve ince anlamıyla: “**Mekândan ve zamandan münezzeh olma, arınma; ezeli ve edebî olma, bir vakte, kalıba ve fiziki alana sığmama**” gibi anlamlarında ve Hazreti Hakk’ı nitelemek için kullanılır. İslam tasavvufunda “Lâ-mekân”, Allah’ın sıfatlarından biridir. Hançerli-oğlu’na göre başka bir anlamıyla da “Uzayda yeri bulunmayan” demektir (2011: 283). Soyyer’e göre ise olumsuzluk eki -lâ ile mekânın birleşmesiyle oluşan kelime; “Belli bir yeri olmayan, mekânsız, bir yere ihtiyacı olmayan, mekândan münezzeh anlamında Allah’ın sıfatlarındanır. Lâ-mekân âlemi ise zuhurdan önceki zaman ve mekânın bulunmadığı âlem”dir (2019: 275-276). Açıklamalarının devamında Hakk âşıklarından dizeleler sunan Soyyer; “**Yedi iklim dört köşede lâ-mekân**” (Pir Sultan Abdâl), “**Hakk Teâlâ azamet âleminin pâdişehi / Lâ-mekândır olamaz devletinin taht-gehi**” (Şinâsi) örneklerini verdikten sonra Şâh Hatâyî’nin, deyiş olarak da icra edilen şu dörtlüğünü aktarmaktadır:

*Lâ-mekân ilinden misafir geldim,
Şu fenâ mülküne bastım kademe,
Nerenün selamın getirdün dersin,
Elestü bezminden indük bu deme.*

Korkmaz da mekânı olmayan ve mekânsız anlamlarında kullanılan kelimenin anlam bakımından birkaç manası olduğunu söylemektedir. Lâ-mekân; “Nesne kimliksiz, beden kimliksiz olarak algılanan Tanrı’nın durumunu belirtmek için” ve “İlahî Hakk’a erişen, bu nedenle mekân ve zaman gereksinimi ortadan kalkan İnsan-ı Kâmilin durumunu tanımlamak” için kullanılır. Şöyle ki “Varlık, zaman ve mekân ilişkisi bakımından ikiye ayrılır. **A)** Zaman ve mekândan bağımsız varlık; Tanrı, İnsan-ı Kâmil. **B)** Tanrı birliğinin dışında kalan, çokluğun oluş ve yok oluş yasalarının zaman ve mekân kalıplarına bağımlı varlık; Tanrı ve İnsan-ı Kâmil dışındaki her şey” olarak anlamlandırmak mümkündür (Korkmaz, 2016: 430). Tanrı-insan birliğini ve yaratılış sırlarını şiirlerinde defaten işleyen Noksânî,

âşk-ı muhabbete karışmış ruh hâlini ve lâ-mekândan geldiğini şu dizele-riyle açıklamaktadır:

*Kandîl-i kudreti yarattı nurdan,
On iki ervâhı yarattı sırdan,
Lâ-mekân şehrinin yarattı nurdan,
Âşk-u mahabbeti cevânâ geldik.*

*Noksânî'yem lâ-mekân'dan gelmişiz,
Erenlerden biz de destur almışız,
Münkirin gözüne perde olmuşuz,
Hakikat bahsini beyânâ geldik.*

(Ergun, 1930: 402-403).

Araştırmacı Ali Rıza Özdemir ise konuya ilişkin alanındaki müstakil ve sayılı eserlerden biri olarak itibar gören *Alevilikte Allah İnancı* başlıklı eserinde; Yüce Allah'ın mekândan münezzehe oluşunun lâ-mekân bir bakışla yorumlamaktadır. O, "***Allah'ın mekânı yoktur; çünkü mekânı yaratan Allah'tır. O, herhangi bir mekânla nitelendirilmekten münezzehtir***" (2017: 115) şeklindeki bir yorumlamaya gitmektedir. Bakara Suresinin 115. ayetini¹ de açıklamalarına paralel olarak sunan Özdemir, Allah-mekân ilişkisine dair şu bilgileri aktarmaktadır. Hz. Ali, Allah'ın

1 Bakara Suresinin 115. ayeti: "***Doğu da batı da Allah'ındır. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır. Allah her yeri kuşatmıştır. Allah her şeyi biliyor***". Ayetin yorumlamasını yapan Araştırmacı İhsan Eliaçık şu değerlendirmelerde bulunmuştur: Şu Mekke ve Kudüs'teki Allah'ın iki evine (Beytu'l-Haram, Beytu'l Makdis) girmeye engel olan, oralara saldıran ve harap edenden daha zâlim kim olabilir? Şu Mekke'deki Allah'ın Evi'ni kendi tekellerine alan; Allah'ın Evi üzerinden hem servet yığıp, hem de iman edenlerin/ güvenenlerin oraya girmesine engel olanlardan daha zâlim kim olabilir? Keza, şu Kudüs'teki Allah'ın Evi'nin başına gelenler nedir? Babilliler, Farslar, Romalılar, Yunanlılar vs. sürekli saldırıp tahrip ettiler; ele geçirmeye çalıştılar. Bu temiz evler ve onlara yönelmiş bulunan bütün havralar, kiliseler, camiler, Allah'ın Evleri olarak yeryüzünde barışın ve kardeşliğin sembolü ve toplanma yerleri olması gerekiyorken; savaşın, kanın, kinin ve çekişmenin merkezlerine mi dönüşüyor? Öyle oluyorsa, bu ne kötü bir iştir? Ey "*Şu mescit benim, şu mescit benim*" diye çekiştirip duranlar! Ey, "*Burası benim, sen giremezsin; yok şurası da benim, sen de buraya giremezsin!*" diye havralar, kiliseler, camiler, mescitler yarışına girenler! Buralar kimselere tapulanmamıştır. Kim tapuluyorsa zalimlik yapıyordur. Tek Allah'a ibadet için açılmış her yer saygındır. Buralara, gereken ihtimam gösterilmelidir. Hem ibadet illâ bu mekânlarda yapılmak zorunda da değildir. Bir tarafı doğu, diğer tarafı batı olan bütün dünya Allah'ındır. Allah, yönlerle kayıtlı değildir. Allah, ne havranın, ne kilisenin, ne de caminin içinde oturuyor değildir. Bütün yönler, bütün mekânlar O'nundur. Gerekirse yeryüzünün her tarafında, hatta her yöne durularak namaz kılınabilir. Çünkü Allah her şeyi kuşatmıştır, en ince ayrıntısına kadar bilir. Hiçbir şey O'ndan gizli kalmaz ve O'nun dışında durmaz. Şu halde, Mescid-i Aksa'dan alıkonulan Yahudiler Kâbe'ye yönelsinler, Kâbe'den alıkonulan Müslümanlar da bütün bir yeryüzüne yönelsinler. Bütün bu mescitler, bu kible tayinleri vs. düzen ve tertip içindir. Sizin doğruluk ve dürüstlük yolunda yürümeniz de sizleri yetiştirmek ve terbiye etmek içindir. "Senin-benim" kavgası yapmanın bir anlamı yoktur (Eliaçık, 2020: 771-772).

mekândan münezzehtir olduğunu ve Allah'a mekân isnat etmenin sonuçlarını şöyle açıklamaktadır:

- Her kim, “nerededir” derse, O’na bir mekân tasarlamıştır.
- Her kim “nereye yönelmiştir” derse, O’na bir sınır tayin etmiştir.
- Her kim, “neden” derse, O’na bir sebep belirlemiştir.
- Her kim “nasıldır” derse, O’nu bir şeye benzetmiştir.
- Her kim “ne zaman” derse, O’na bir zaman tanımıştır.
- Her kim “şuraya kadar” derse, O’na bir son belirlenmiştir.
- Kim O’na bir son belirlerse, O’nu bölmüştür.
- Kim O’nu bölerse, O’nu nitelendirmiştir.
- Kim de O’nu nitelendirirse, O’nu inkâr etmiştir.

Rivayet edilir ki Hz. Ali’ye: “*Gökleri ve yerleri yaratmadan önce Rabbimiz neredeydi?*” diye sorulmuş; Hz. Ali, bu soruya şu cevabı vermiştir: “*Nerede*” mekânla ilgili bir sorudur. Mekân yokken Allah vardı (Özdemir, 2017: 115-116).

Lâ-Mekân’ın Sırrı

Tasavvuf, gerçek yönü ile Allah’ı bilme yolunda transandantal bir tatmin iştiyâkı ve ihtirası olmaktan ziyade Allah’a kavuşma yolunda bir âşkî kemâl ve tatmini iştiyâkıdır. Allah, Zaman ve Mekândan münezzehtir olmakla beraber, her yerde hazır ve nazır olduğundan ötürü de O’na belirli bir yoldan değil, her yoldan ulaşılabilir. Ancak, bu yolların en şaşmazı ve kestirmesi insanın kendi nefsidir.

Şöyle de diyelim:

Tasavvuf, pek mükemmel ve pek yüksek bir duygulanma çeşidi; daha doğrusu, bir hayat şeklidir ve bu şekildeki hayatın da başlıca iki yönü vardır:

1. O, bir hayat prosesidir.²

2. O, bir mistik algının tatminidir.

Mutasavvıfın hayat prosesi olması bakımından o, Allah’a doğru seyr ve sülûk halleri içinde (Tasfiye, İşrak, Vecd ve İstiğraak) kâdemelerinden geçerek, şahsiyyetin yeniden yapılışdır.

Mistik algının tatmini bakımından da o, kontamplasyon halinde olan ki şiyeye (Mutlak)tan haber veren (Vahy)den ibarettir.

En nihayetinde şöyle diyelim:

2 Proses: Sözlük anlamıyla “süreç” demektir.

Tasavvuf, gerçek anlamda, “en son varlığın” ilmi ve “en son varlık” ile birleşip “bir olma” ilmidir. Gerçek mutasavvıf da sadece (Mutlak)ın ilminden söz eden değil ancak (Mutlak)a kavuşandır. Kavuşmanın delili de sadece “bilmek” değil “bilmek” ile birlikte olmak”tır (Sunar, 1978: 89-90).

Alevi-Bektaşî tasavvufunda Sırr-ı Hakikate ulaşılmış, Hakk ile hemhâl olmuş İnsan-ı Kâmiller için de “*Lâ-mekân sırrına erdi/erişti*” denilir. Bu tasavvufa göre “Kemâlet nazarı öyle güçlü bir nazardır ki Hakk’a yakın olan, onun sırrından da nasipkâr olur” anlayışı hâkimdir. Bu sebeptendir ki “Taşan (ilâhî âşk), en çok da taşıdığı yerde olana/durana (yani yakınına) sirayet eder” denilir. Bu mânâ öylesine derin anlamlar içermektedir ki Yemîni’nin *Faziletname*’sinde ki bir beyit bu mânâyâ işaret etmektedir:

*Beşer şeklinde geldin âdem oldun,
Hakk emriyle ruha hemden oldun.*

(Şahin, 2013: 33)

Noksânî Baba da lâ-mekân yurdunda bilinmez iken, Hakk’ın hikmetiyle vücuda geldiğini, bu koca âlem içerisinde kendisini sadece bir katre olarak gördüğünü, şu dizeleriyle ifade etmektedir:

*Lâ-mekân elinden bî nişân iken,
Meni zuhûr etti ol kan içinde,
Üç yüz altmış altı şehirden gelip,
Özüm katre oldu ummân içinde.*

(Ergun, 1930: 396).

Ruh, Mutlak Zât’ın (Allah’ın) nuruyla menzil aldı ve âdemoğlunun beşeriyetine (tenine) can olarak verildi. “*Zira Biz, ona şah damarından daha yakınız!*” (Kaf Suresi / 16) ve “*Ona şekil ve düzen verip ruhumdan içine üflediğimde, ona secde edenlerden olun!*” (Hicr Suresi / 29) diye buyuran Yüce Yaradan, kendi hakikatinin/ruhunun sırrının taşıyıcısının yine âdemoğlu olduğunu beyan etmektedir. Alevi-Bektaşî öğretisi içerisinde sık sık kullanılan “*Âlem de âdem de Hakk’tan irak değildir*” sözü, tamda bu yaradılış birliğini/tecellisini anlatmak için kullanılmaktadır.

*Lâm elif’ten arş’a pervâv eyledim,
Kâf u Nûn’dan başıma tâc eyledim.*

*Kuvvet u savt u kelâm nutk-u ruh,
Cümlesini hüsne muhtaç eyledim.*

*Nüh felek burcunda kurdum hayme 'yi,
Lâ-mekân yurdunu tarac eyledim.*

*Suret-i şâbin katat görmek için,
Perde-puş 'ine mirâc eyledim.*

*Beyt-i mâmur içre mesken tutalı,
Ey YEMÎNÎ günde bin kez hacc eyledim.*

“Lâ-mekân yurdunu tarac eyledim” diyen, XV. yüzyılın sonu ve XVI. yüzyılın başlarında yaşadığına inanılan ve Alevi-Bektaşî geleneği içerisinde de “Yedi Ulu Ozan”³ nitelendirilmesi içerisinde kabul gören isimlerden birisi de Yemîni’dir.⁴ 7.400 beyitten oluşan mesnevisi olan *Faziletname* adlı eseri Hz. Ali’nin erdemlerini anlatan beyitlerden oluşmaktadır. Karşılıklı konuşma şeklinde eserini kaleme alan ve Yemîni’nin yukarıdaki dizelerine açıklık getiren halk müziği icracısı ve araştırmacı Hüseyin Albayrak, *Sevi-Yorum -Âşıklar Zümresinin Nutk-u Nefeslerine Hüseyinî Yorumlar-* adlı eserinde, “Lâ-mekân yurdunu tarac eyledim” dizesine şöyle bir yorumlama getirmektedir (2018: 192-193):

Lâ, elif oluyor. Hatırlarsan, elif harfi Allah’ı sembolize ediyordu. “Lâ elif” cümlesi mânâ olarak “elif yok” demektir. Hâl böyle olunca Allah kelimesinin önündeki elif yok olursa yani kaldırılırsa o vakit Allah kelimesi “ilah” deyu okunur. O zaman “Lâ elif”, “Lâ ilahe” olur ki bu da bizi “Lâ ilahe” ile başlayan Kelimeyi-i Tevhid’e götürür ki o da “Allah’tan başka ilah yoktur” anlamını taşır. Dolayısıyla Lâ-mekân dedikleri tevhid makamı diğer bir deyişle vahdet yurdudur. Yine elif harfinin şeklinden dolayı insanı da sembolize eder ama bu beşer olan insan değil. Tabi ki Hz. İnsan-ı Kâmil’dir ki kâmil insan dediğin kendini bilip Rabbine arif olan kimsedir. Yani Rabb’in ebedi ve de Muhammed’in ile Ali’nin ebedinin toplamı olan 202 sayısından hareketle denilebilir ki Muhammed-Ali’nin vahdaniyetine

3 “Yedi Ulu Ozan” isimlendirmesi Alevi-Bektaşî inanç geleneği içerisinde; **Seyyid Nesimî, Fuzulî, Hatâyî, Pir Sultan Abdâl, Yemîni, Kul Himmet** ve **Viranî** kast edilerek kullanılmaktadır. Alevi-Bektaşî edebiyatında ön plana çıkan bu isimlere “Yedi Ulu Ozan” denilmesine, yine Alevi-Bektaşî inanç geleneği içerisinde itiraz edenlerin olduğunu biliyoruz. Onlara göre Alevi-Bektaşî ozanlarının “tümü uludur” ve söyledikleri sözlerin hepsi birer “itibar/ilham kaynağıdır.”. Dolayısıyla böyle bir isimlendirmeye ozanları “yedi sayısıyla sınırlandırmak”, art niyet taşımazsa bile bu inanç geleneği içerisinde doğru bir tutum olarak kabul görmemektedir.

4 Hafızoğlu Derviş Mehmed’in veya bilinen mahlasıyla Yemîni’nin XV. yüzyılın ikinci yarısında doğduğunu söyleyebiliriz. Bedri Noyan Dede Baba *Manastır Tarihçesi* yazarı Binbaşı Mehmet Tevfik Bey’in bir notuna dayanarak H. 940 / M.1533 yılında Manastır’da (Makedonya) bir gezi sırasında şehit edildiğini yazmaktadır. Bu not Yemîni’nin ölüm tarihini bildiren tek bilgidir (Şahin, 2013: 7-9).

yani başa dönersek tevhid makamına mazhar olan kişidir Hz. İnsan-ı Kâmil. Dolayısıyla **“Lâ-mekân yurdunu tarac eyledim”** yani talan eyledim, yağmaladım demek; Lâ-mekân yurdu olan gönül kâbesinde mevcut olan nefis putlarını Muhammedî omuzda yükselen Ali misali bir er’in, ustanın yani kâmil insanın himmetiyle yağmalayıp, tarumar eylemektir vesselam.

Ârif (kâmil) kimse Allah’ı camiden ve Kâbe’den önce kendi zâtında bulur. Yeter ki kendi zâtını örten sıfatları, perdeleri aradan kaldırsın, bunun bilgisine ulaşsın. Eğer, bu bilgiye ulaşmamışsa taş toprak kabilinden kalır ki halkın hâli budur (Aytaç, 2003: 259-260). Hallac-ı Mansur’la başlayan ve Seyyîd Nesimî ile doruğa çıkan **“En’el-Hakk”** düşüncesinde yatan hakikatte budur. Âlemdeki her varlığı Hazreti Hakk’ın bir sureti sayan, kâmil insanda Hakk’ı gören, cemâl cemâle ibadet ederken Hakk nazarına tanıklık eden, ruhun bedenden ayrılmasını bir yok oluş değil de Zât-ı Mutlak’a (Allah’a) kavuşma veya onunla bütünleşme olarak yorumlayan Alevi-Bektaşî tasavvufu, bu hakikatleri Edip Harabî’nin dilinden şöyle beyan etmiştir:

*Mecma-ül Bahreyne vardığım zaman,
Hızır’ı bulup candan kölesi oldum,
Ledün ilmin bana eyledi ihsan,
Sırrı sırrullahın tamamı oldum.*

*Can kulağı ile sözüm dinleyen,
Ey Arifler Ehl-i Hakk’a söyleyin,
Birleşerek beni tavaf eyleyin,
Çünkü lâ-mekân’ın makamı oldum.*

*Her bir tarikattan istifa ettim,
Tarihi Huda’ya iltica ettim,
Ey Harabî Hakk’a iptida ettim,
Şükür Bektaşiyül Melami oldum.*

Tüm bu izahların işaret ettiği gerçekte şudur ki; Hakk’ın nazarında ve tasavvufî dünyada tesadüflere yer yoktur. Âlem bir program dâhilinde döngüsüne devam etmekte ve insanoğlu idrakiyle bilinmeyenlerin sırrını aramaya devam etmektedir (Çelik ve Artan, 2021: 75). Tam da bu noktada bir önceki yüzyılın halk ozanı Âşık Veysel, bir şiirinde **lâ-mekân** kavramına itiraz etmiştir. Koca Veysel’e göre; Hakk’ın âlemdeki her renkten, baktığımız her yerden, taşandan, çoşandan, durulup da durgun akandan ve cümle nesneden kendi sırrını beyan ettiği aşikârdır. O’nu mekânsızlık-

la (lâ-mekânla) atfetmek tüm bu hakikatleri görmezden gelmektir. Âşık Veysel, itirazını şöyle dile getirmiştir:

*Kırk yaşımdan sonra kalbime ilham,
Erişti Mevla'dan bir ihsan oldu,
Hakk'ı bilenlere hazırdır her an,
İnkâr edenlere sır nihan oldu.*

*Zahir batın her renkten görünür
Gâhi doğar amma gâhi durulur,
Nerde baksan orda hazır bulunur,
Kim demiş hakkında lâ-mekân oldu.*

*Nuru ile bu âlemi kapladı,
Azimdir, Kerîmdir, Gaffûr'dur adı,
Sefîl Veysel Hakk'tan ister muradı,
Muradlar verecek cömertken oldu.*

(Âşık Veysel Şatıroğlu)

Tasavvuf edebiyatında “lâ-mekân” sırrını taşıyan zümrelerden biri olarak abdâllar'dan da çok sık bahsedilmiştir. Abdâllar, bir yönüyle kapı kapı gezen dervişler olarak görüldükleri için onlarda “mekânsızlığın” muhatabı sayılmış ve şiirlerde de öyle konu edinilmişlerdir. Rumelili şairlerden Hayretî'nin bir beyiti de bu hâle örnektir (Çeltik, 2013: 40):

*Buldılar ol bî-nişândan çün nişân abdâllar,
Lâ-mekân ilinde tutdılar mekân abdâllar.*

Refi-i Âmidî'nin Türkçe bir *Divan*'ıyla 2267 beyitten oluşan **Cân u Cânân** adlı bir mesnevisi vardır. **Cân u Cânân**, Şeyh Galib'in **Hüsn ü Aşk**'ına nazire olarak ondan sekiz yıl sonra kaleme alınmıştır. Tasavvufî olan ve klasik mesnevi tarzında tertip edilen eser; tevhid, na't, mi'râciye ve sebep-i telifle başlayıp asıl hikâyenin anlatımından sonra fahriye, münacat vb. manzumelerle son bulmaktadır (Erdoğan, 2010: 1200). Refi-i Âmidî'nin temsîlî bir mesnevî olan **Cân u Cânân**'da bir müridin seyr-ü sülûkü beşerî bir aşk hikâyesi aracılığıyla anlatılmıştır. Bu anlatımda da Cân'dan, ulaşılması zor ve yeri bilinmeyen bir mekândan (lâ-mekândan) Hızır'ı getirmesi istenir ve öykü şöyle aktarılır (Kartal, 2011: 222):

Arabistan'da aynı kabiledede doğup büyüyen Cân ile Cânân, birbirlerini severler. Cânân'la evlenmek isteyen Cân'a, kabile büyükleri, **Lâ-mekân** Şehrinden Âb-ı Hızır'ı getirmesini şart koşarlar. Teklifi kabul eden Cân, kâmil bir mürşit olan Hüdâ'nın rehberliğinde Saffet kılıcı, Tevekkül zırhı,

İhlas oku, Sıdk yayını kullanarak dev, cadı, gulyabani, cin, Şeytan gibi onu sülûktan alıkoyacak engelleri bir bir aşar. Şehvet ateşinden geçer. Benlik ve nefis kalesini ateşe verir. Sonunda yine Hüdâ'nın yardımıyla **Lâ-mekân**'a ulaşır. İşte orda sırlar aralanır. Aşılmaz denen çölleri, dağları aşmış, ateş denizini geçmiş ve **Lâ-mekân**'a ulaşmıştır. Ancak orası yolculuğa ilk çıktığı yer olan Gülzâr-ı Muhabbet'ten başka bir yer değildir. Köşk aynı köşktür. Başta Hüdâ olmak üzere Cehd, Hayret, Şerm, Meczûb Efendi hepsi oradadır. Ona yolda yardım eden tavus, hüdhüd ve kırlangıç aslında Hüdâ'nın kendisidir. Cân'ın kalbindeki sırlar perdesi açılır. Gülzâr-ı Muhabbet'te başladığı yolculuk **Lâ-mekân**'da son bulursa da o, fiziken yine aynı yerdedir. Yolculuk manen yapılmış ve visal gerçekleşmiştir.

Böylece, beşer bir varlık olarak âdemoğlunun gönlünde yer edinen ve Hakk'ı görmeye perde olan tüm engeller (nefis, şehvet vb.) âşk değirmeninde öğütülmüş, mekâna hapsolmuş gönüller kendi kalıplarından kurtulmuş, o engel perdelerini kaldırmış ve Gerçek Sevgili'ye iltica edebilmişlerdir. Aslında mekânları var eden bizim görüşlerimizdir, oysa âşk lâ-mekânın yurdudur. O, ne kalıplara ne de hudutlara sığar!

Âşka düştükten sonra Ahmed-i Yesevî, yüreğinin âşk ateşiyle dağlandığını, âşk alevinin gönül ülkesini yakıp kül ettiğini, aklını fikrini başından aldığını ve canından bile vazgeçtiğini anlatır. Âşka düştüğünden beri şaşakalmış; evinden barkından vazgeçip avâre olmuş; dünyayı da âhireti de terk etmiştir. Önceleri içine düştüğü âşk derdine deva bulamamıştır Yesevî. Çünkü nefsi diridir başlarda. Lakin nişansızlık ve mekânsızlık boyutunda Cenâb-ı Hakk'tan âşk dersini almaya başladıktan sonra gerçeği anlamış ve yolu aydınlanmıştır (Ögke, 2016: 98-99):

*Ey arkadaşlar, âşk derdine deva olmaz,
Diri oldukça âşk defteri tamam olmaz
Dar kabirde kemikleri ayırık olmaz,
Lâ-mekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.*

*Âşk padişah, âşık fakir, nefes alamaz,
Hakk'tan izin olmadıkça konuşamaz,
Hakk öğüdünü alan dünya arayamaz,
Lâ-mekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.*

Âşıklığı ulu dava tutanları çeşitli sıkıntılarla Cenâb-ı Hakk'ın sına-yacağına belirten Yesevî'ye göre âşk bahçesine girip orada gezip dolaşmadan âşık olunmaz; nefsi hor-hakir görmedikçe kötü huyların kaynağı kurutulamaz; Nisan yağmurları hükmündeki insan-ı kâmil sözlerinden bir

damlacığa razı olmadan hakikat ve mârifet incileri devşirilmez. Âşk ateşinde yanan âşıkın rengi uçar, âşk onu dünyadan âhirete doğru çekip alır. Zira dünyanın bir leş hükmünde olduğunu bilerek dünyayı terk eder. Bunun karşılığı olarak âşık, dünyada çektiği zahmetlerin mükâfatını âhirette alır. Âşka adım atanlar Hakk'ın cemâlini görürler, Hz. Mûsâ gibi mahşerde Hakk'tan sual sorarlar, kendilerinden geçip vuslat-ı ilâhî ile **Hû** zikrini çekerler. Hakk'ın karşısında en üstün akıl bile duramaz, âşk şiddeti coşsa bir an bile durmaz, ateşe koşan kelebek (pervane) gibi kor hâline gelip kendini bilmez (Ögke, 2016: 106):

*Âşk makamı türlü makam, aklın ermez,
Baştan ayağa zorluk, ceфа, sıkıntı gitmez,
Melâmetler, ihanetler eylese, geçmez,
Lâ-mekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.*

*Âşk belâsı başa düşse, ağlar eyler,
Aklını alıp şaşkın kılıp hayran eyler,
Gönül gözü açıldıktan sonra giryân eyler,
Lâ-mekân'da Hakk'tan dersler aldım ben işte.*

Lâ-mekânın bir başka içsel anlamı ise Bezm-i Eleste (Yaradılış Meclisine) işaret etmesidir. Âleme sığmayan Hazreti Hakk'ın, bir âdemin gönlüne sığması, kendi Mutlak Varlığının alanını daraltması gibi yorumlanabilir. Oysa “*İnsanın gönlünün hudutları nerede başlıyor ve nerede bitiyor?*” sorularının kesinlik kazanmış bir cevabı bulunmamaktadır. Dolayısıyla fiziki bir mekânda yaşama ihtiyacı duyan âdemoğlunun, mekânları aşan ve kimi zaman lâ-mekân diyebileceğimiz ruhsal bir istikametinin de olduğu göz ardı edilemez bir başka gerçekliktir. Bu nedenle, ‘Bezm-i Elest’te lâ-mekân bir alandır ve insanoğlu farkında olmazsa bile bu mekânsızlığa bir ölçüde aşınadır. Çünkü ruhlarımız, o mekânsızlıktan menzil olarak bir varlığa doğru yol almışlardır.

Yine insan tatminkâr olmaktan uzak olan şu kara parçasının üzerinde ruhen üşüdüğünü, sonu gelmeyen bir tecritle aslından koparıldığını, acı ve ıstıraplarla dolu bir mekânda yalnız ve yetim bırakıldığını hissettiğinden beri **lâ-mekân** ruhuyla kanatlanmaya çırpınmış, asli vatanına doğru seyr-u süluka girmiş ve her devirde girdiği bu yolculukları en deruni ilhamlarla betimlemiştir (Yıldız ve Meçin, 2014: 221).

Tasavvufî eğitim tüm Alevi/Sünnî tarikatlarda benzer özellikler gösterir. “Dört Kapı-Kırk Makâm” anlayışında Tarikat Kapısının ilk makamı pirden el alıp, tövbe etmektir. İkinci makam mürit (derviş) olmaktır. Bu nedenle Yol’a mürşit ile girilir. Hem Bektaşî guruplarında hem de kırsal alanlardaki Alevi Ocaklarında mürşide bağlanmak esastır (Çelik ve Bal-

cı, 2016: 128). Alevi-Bektaşî geleneği, öğretiyi Dört Kapı Kırk Makam düsturuna göre şekillendirmiştir. Bu anlamıyla şiir her kapıya göre farklı anlam imkânına sahip olmalıdır:

*Lâ-mekân elinden duyduk ün ile,
Hakikat yolcusu meydana gele,
Dosta ermek için yüz bin can ile,
Menzile erişen düzöldü yola.*

Yukarıdaki dörtlük, Alevi-Bektaşî geleneğinde yaratılışı konu alan şiirlerden birinin ilk dörtlüğüdür. Söz konusu şiir farklı kapılara göre temelde aynı fakat kişiye aktarılan gerçeklik olarak farklı yorumlamalara tabi olabilir. İlk kapı Şeriatı göre anlamı, mekânsız bir yerden meydana gelen bir ses ile dünyaya-meydana geldik. Burada ise Tanrı'ya ulaşabilmek için birçok kişi olarak yola çıktık, hedefe erişmek için yola koyulduk. İkinci kapı Tarikata göre ise anlamı; bir yol içinde değilken-mekânsızken, tarikatımızın çağrısına uyup yola girdik. Tarikatımızın amacı bizi hakikate götürmektir. Bu hakikate yani mürşidin gösterdiği gerçekliğe ermek için birçok can ile birlikte yola-tarikata girdik ve hedefe doğru yöneldik. Üçüncü kapı Marifete göre anlam; **Lâ-mekân** hiçbir şey yokken, duyduğumuz fark ettiğimiz bir sevgi ile birbirimizi bulduk ve bu buluşma ile bir varlık meydana getirmeye karar verdik, bu karar dışı ile kişinin birleşmesi ile oluştu ve birçok varlık kazanma imkânına sahip olan cenin yola çıktı ve varlık kazanmak için sıraya dizildi. Hakikat yorumu ise; bu yorum diğer yorumlardan herhangi birine odaklanıp onun derinleştirilmesi ve bütün anlamların ustaca örülerek birleştirilmesi anlamına gelir (Işık, 2011: 154-155). Böylece âşkı beyan eden Yüce Yaradan, beyanın muhatabından “bilinmek için” her dem ispat ister.

Sonuç

Yüce Allah'ı bilmenin, O'nun eşsiz güzelliğinin ve kudretinin idrakinde olmanın binlerce usulü vardır. Ten gözüyle bakıldığında bizlere pranga olan birçok duygunun, can gözüyle idrak edildiğinde bizleri sonsuz bir rahmetle kaplamış olan Hazreti Hakk'a ulaştıran birer vasıtaya dönüştüğünü idrak edebiliriz. İlahi âşkı bir mekânda aramak, âdemoğlunu mekânlardan başka bir yere ulaştırmayacaktır. Oysa Mukaddes Hitapta; **“Size şah damarınızdan daha yakınım”** diye buyuran Yüce Yaradan, gönlün taştan bir duvar olmadığını, ona sınır çizenin insanın kendi iradesi olduğunu ve o sınırları benlik örtüsüyle kaplayan âdemoğlunun, bu benlikten kurtulunca vicdanındaki yegâne tecelliyle tanışabileceğinin sırrını aşikâr etmiştir. Mekânsızlığın üzerindeki bir alandan lâ-mekân bir tecelliyle âlemi kuşatmış Yüce Yaradan'ı bilmek ve bulmak için bir mekâna ihtiyaç yoktur. O, bir mekânın değil her mekânın sahibi ve lâ-mekândır.

Dünya putlarından arınmış ve kemâlet terbiyesine ulaşmış bir gönül, bu lâ-mekân yurdunun eşliğinden içeri girebilmiştir. Aslında vardığı, aradığında gizliydi, bulduğu da vardığında. Bu yolculuk ve vuslat nazarı dışarıdan bakılınca bilinmeyecek kadar sırlıdır. İnsanın içsel yolculuğunu yine kendisi bilir ve tartar. Şüphesiz ki bu yolculuğun şerbeti de zehri ve zahmeti de âşk'tır. Âşk, Mâşuğuna yönelene kanat olur ancak Mâşuğa erişmek için de her türlü zahmetin aşılması gerekir. Âşkî omuzlayan âşık, kendi ten gövdesine bu âşkî sığdıramaz. Aslında o hiçbir mekâna sığamaz. Ancak lâ-mekânlıkla teselli bulur. Bu sırlı yolculuk XIV. yüzyılın ünlü halk ozanı Seyyîd Nesimî'nin dizelerine de şu şekilde yansımıştır ve Nesimî gönlünde taşan o ilahi âşkî ancak mekânsızlıkla dışa vurabilmiştir:

*Mende sığar iki cihan, men bu cihana sığmazam,
Gövher-i lâ-mekân menem,
Kövn ü mekane sığmazam.
Can ile hemcihan menem,
Dehr ile hemzaman menem,
Gör bu letifeyi ki, men dehr ü zamane sığmazam.
Gerçi bugün Nesimî 'yem, haşimiyem, qureyşiyem,
Menden uludur ayetim, ayete, şane sığmazam.*

Genelde tasavvufun, özelde ise Alevilik-Bektaşiliğin inanç dünyasında kendine genişçe bir yer edinen “lâ-mekân” kavramı, Evvel (başlangıcı belli olmayan) ve Ahîr (sonu belli olmayan) sıfatlarını taşıyan Yüce Allah'ın, mekândan ve zamandan münezzehe oluşunun bir tecellisi olarak kullanılan bir kavramdır. Bu anlamda Allah'ı anmanın ve O'na yakarmasının ne bir tek vakti ne de bir tek zamanı veya mekânı vardır. O, mekânsızlığıyla da tüm mekânlara hükmedebilen eşsiz bir Yaratıcıdır. Biz salt âlem penceresinden bakınca yanılıyorz, âlemi bir mekân olarak gördüğümüz için O'nu da mekânlarda arıyor ve fiziki alanlara hapsediyoruz. Bu hâl de biz insanoğlunun idraksizliğinden kaynaklanan bir eksiklik. **“Nereye dönerseniz dönün, orada da Allah'ın vechini görürsünüz”**⁵ ayeti bu idraksizliğimize verilen en güzel cevaptır. Kulunun nerde olursa olsun yakarışını işitebilen Allah, mekânsızlığın da tek sahibi ve Rabbidir. O'nun katında ne zamana ne de mekâna bir ölçü çizilemez, ölçüler biz insanoğlu-

5 Sözlükte **vech** “yüz, çehre, sima; bir şeyin kendisi; bakan kimsenin karşısına gelen yön” anlamlarına gelir. Kur'ân-ı Kerim'de on bir ayette Allah veya rab kelimesine yahut bunlara râci zamire muzaf olarak Cenâb-ı Hakk'a nisbet edilen vecih lafzı sekiz yerde “rıza” mânasında kullanır. Çünkü bu ayetlerde vecih lafzı “ibtigâ, irade” (dileme) veya “li-vechillâh” (Allah rızası için) ifadesiyle irtibat halindedir. Diğer üç âyetin birinde (el-Bakara 2/115) doğunun da batının da Allah'a ait olduğu, kulların yöneldiği her yerde Allah'ın vechinin (kendisinin), dolayısıyla rızasının bulunduğu ifade edilir. Bu ifade bir yönüyle, iyilik ve taatin sadece yüzü doğuya veya batıya çevirmekle değil iman esaslarına inanmanın yanı sıra namazın ve güzel davranışların gerçekleştirilmesiyle meydana geldiğini bildiren ayete (el-Bakara 2/177) benzemektedir (Yavuz, 2012: 585).

nun zihninde olan kalıplardır. Bu nedenle Allah'ı tanımak ve O'na ibadet etmenin tasavvufî derinliğini bilmek, kulun gönlünü de genişletecek bir donanımdır. Lâ-mekânın anlamı da bu sonsuzluğun sahibine ulaşmak ve O'nun varlığında yok olabilmektir. Bu yok oluşta beden değil ancak ruhun menziline olan bir yolculuktur. Çünkü bedenin kendisi (ceset) bile bir mekânken, ruhumuz lâ-mekândan nasipkâr olabilen ilahi bir nûrdur.

Kaynakça

- Aytaç, Pakize (2003). “Âşık Veysel’in Şiirlerinde Mistik Unsurlar”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 26, ss. 253-271.
- Albayrak, Hüseyin (2018). *Sevi-Yorum –Âşıklar Zümresinin Nutk-u Nefeslerine Hüseyinî Yorumlar-*. İstanbul: Post Yayınları.
- Çelik, Hasan ve Serkan Balcı (2016). “Alevi/Kızılbaş-Bektaşî *Buyruklarından* Hareketle ve Genel Ahlâk İlkelerine Göre Talip, Rehber, Pir ve Mürşit İlişkileri”. Malatya: *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi (İNİJOSS)*. Cilt 5, Sayı 2, ss. 123-140.
- Çelik, Hasan ve Mihriban Artan (2021). “Hz. Pir Hacı Bektaş Veli’nin Eserlerinde Gönül Eğitimi”. *İlahiyat Alanında Araştırma ve Değerlendirmeler*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları.
- Çeltik, Halil (2013). “Rumeli Şairlerinin Abdâllık Vurgusu”. Ankara: *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*. S. 67, ss. 39-49.
- Ergun, Sadettin Nüzhet (1930). *Bektaşî-Kızılbaş-Alevî Şairleri ve Nefesleri*. İstanbul: İstanbul Maarif Kütüphanesi Yayınları.
- Erdoğan, Mehtap (2010). “Yazma Kültürüne Ait Bir Metne Epik Yasaların Uygulanması Denemesi”. Ankara: *Turkish Studies International Periodical For the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 5/3, pp. 1188-1217.
- Eliaçık, Recep İhsan (2020). *Yaşayan Kur’an (Nuzül Sırasına Göre Türkçe Meal-Tefsir)*. İstanbul: İnşa Yayıncılık.
- Hancerlioğlu, Orhan (2011). *İslâm İnançları Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Kitapevi.
- Işık, Caner (2011). “Alevi-Bektaşî Geleneğinde Muhabbet: Ruhsal Bir Bilgi Ortamı”. Ankara: *Millî Folklor Dergisi*. C. 23, S. 89. ss. 147-158.
- Kartal, Ahmet (2011). “XVIII. Yüzyıl Klasik Türk Edebiyatı: Mesneviler”. Ankara: *Turkish Studies - International Periodical For The Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*. Volume 6/1, pp. 211-234.
- Korkmaz, Esat (2016) *Alevilik-Bektaşîlik Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Anahtar Kitap Yayınevi.
- Ögke, Ahmet (2016). “Ahmed-i Yesevî’de İlâhî Âşk”. Ankara: *Diyanet İlmî Dergi*. C. 52, S. 4, ss. 93-111.
- Özdemir, Ali Rıza (2017). *Alevilikte Allah İnancı*. Ankara: Kripto Yayıncılık.
- Soyyer, Ahmet Yılmaz (2019). *Hünkâr Ansiklopedik Bektaşîlik Sözlüğü*. İstanbul: Post Yayınları.
- Sunar, Cavit (1978). *Ana Hatlarıyla İslam Tasavvufu Tarihi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi.
- Şahin, Şah Hüseyin (2013). *Yemini-Faziletname*. Ankara: Ürün Yayınları.

- Yavuz, Yusuf Şevki (2012). “Vecih”. *TDVİA*. Cilt 42, ss. 585-586. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yıldız, Muharrem ve Mehmet Mekin MEÇİN (2014). “Dinlerde İç Yolculuklar: Riyazetin Kökenine Dair”. Malatya: *Tarih Okulu Dergisi (TOD)*. C. 7, S. XVII, ss. 221-251.

BÖLÜM 9

RUHUN SIHHATİNİ KORUMANIN VE İTİDÂLDE TUTMANIN YÖNTEMLERİ¹

Abdullah AKIN²

İsmail Demir³

1 “İnsanın, İncanın ve Mekanın İnşası-2: Değerler ve Kavramlar Uluslararası ve Disiplinlerarası Ruh Sempozyumu Çanakkale, 22-23 Ekim 2020” de sunulan bildiri özetinden türetilmiş tam metin halidir.

2 Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e-posta: abduhakin@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0002-9337-302X

3 Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, e-posta: İsmail.demir@comu.edu.tr. ORCID: 0000-0001-9756-1901

Giriş

İnsan denilen varlık; sadece et, kemik ve kan gibi görülen maddî şeylerden ibaret değildir. Bunlar yalnızca insanlarda değil, hayvanlarda dahi mevcuttur. Bu açıdan insanla hayvan arasında bir fark da yoktur. Fakat insanı hayvanlardan farklı ve üstün kılan şey *Ruh* diye bildiğimiz ilahi bir sırdır (Akseki, 1969: 232). Akıl, nefis ve kalp gibi adlandırılan ve her insanın bizatihi benliğine işaret eden bu Sırrı İlahinin varlığında hiçbir şüphe olmamakla birlikte bizler için onun hakikatini kavramak mümkün değildir (el-isra, 17/85).

Ruha gönül diye hitap eden Gazzâlî onu şöyle tarif eder: “*Biz ona gönül deriz. İster gönül, ister kalp denilsin, murat edilen mana ‘Ruh’ tur. Ama kalp diye söylenir ki, bu, insanın göğsünün solunda olan bir et parçası olan yürek sanılmasın. Çünkü o yürek, ölüde de, başka canlılarda da ve öteki hayvanlarda da bulunur. O kalp gözle görülür, elle tutulur, görünür âlemdendir. Ama gönül ki, biz ona ‘Ruh’ adını vermekteyiz, bu görünür âlemden değildir. Bu şahadet (görme ve tanıklık etme) âlemine garip gelmiştir, garip gidecektir*” (Gürtunca, 1997). O’na göre ruh (gönül), bedenın padişahı ve hakanı, beden ise onun bir bineğidir. Gözle görebildiğimiz ya da göremediğimiz uzuvlar onun ordusu ve askerleridir. Marifetullah, yani Allah’ı tanımak ve Allah’ın cemâlini görmek, ruhun bir sıfatıdır. Teklif ona yapılmıştır (Ahzab, 33/72). Allah’ın hitabı da yalnız onadır. Saadet, yani mutluluk ve şekavet, yani asilik onun sıfatıdır. Onun hakikatinin bilinmesi, Allah’ı bilip tanımanın anahtarıdır. Gazzâlî, bu anahtara sahip olabilmek için, evvela insanın ruhunun hakikatini anlaması, kendi nefsinı bilmesi ve bunu idrak etmesi gerektiğini şu ayetle delillendirmiştir: “*Biz, hak açık seçik anlaşılınca kadar âfakta ve enfüslerinde ayetlerimizi (işaretlerimizi) göstereceğiz*” (Fussilet, 4/53).

Gazzâlî gönül diye adlandırdığı ruhun çok mübarek bir cevher olduğunu ve ondan yüksek bir cevher olamayacağını söyler. Onun aslı, Hz. Allah’tandır. O’ndan gelir ve yine O’na döner. (es-Sad, 38/72) Bu görünür âleme alış veriş etmek ve güzel tohumlar ekmek amacıyla gelmiştir (Gürtunca, 1997). Nasîruddin Tusî ise insani nefis (düşünen nefis) diye adlandırdığı ruhun yalın bir cevher olduğunu söyler. Kendi zatıyla akledilirlerin algılanması onun özelliğidir; halkın pek çoğunun *insan* diye adlandırdığı bu duyular, bedende onun idare ve tasarrufu, kuvveler ve organlar (aletler) aracılığıyla olur; o cevher, ne cisimdir ne de cismanidir ve duyuların herhangi biriyle duyumsanır değildir (Tusî, 2007).

İslam filozofları insani nefis ile diğer kuvvetleri birbirinden ayırırken, nefsin birkaç farklı anlamını kullanmışlardır. İbn Arabî, insanın bütün yapıp ettiklerinin kaynağı olarak nitelediği kuvvetleri üç olarak belirlemiş ve şöyle isimlendirmiştir: İlki Kuvve-i Natika olarak bilinen “Akıl Gücü”,

ikincisi Kuvve-i Gazabiye olarak bilinen “Öfke Gücü” ve üçüncüsü de Kuvve-i Şehviye olarak bilinen “Şehvet Gücü” dür. İbn-i Arabî'nin ontolojisinde önemli bir yer tutan bu ayrımı, diğer âlimler de kullanmıştır (İnce, tarihsiz).

İslam ahlâk filozoflarının geneli, Aristotelesçi nebatî, hayvanî ve insanî nefis taksimini değil, bu İbn Arabî'nin Platoncu şehvânî, gazabî, nâtık nefis ayrımını benimsemişlerdir. Örneğin, Yahya İbn Adî (896-974), İbn Arabî gibi bu güçleri düşünme (nâtık), arzu (şehvânî), ve öfke (gazabî) olmak üzere üç *nefsler* olarak isimlendirmiştir (Kuşlu, 2013: 38). Nefsin kuvvetlerine dair Yahya İbn Adî'nin tasdik ettiği bu Platoncu ayrımı, İbn Miskeveyh'in de kabul ettiği görülmektedir.

İbn Miskeveyh, nefsin öfke, düşünme ve arzu güçlerini barındırdığını ve bunların birincisinden düşünme yetisinin, ikincisinden öfkenin ve üçüncüsünden de cinsel arzu ve yeme içme gibi bedensel arzuların ortaya çıktığını belirtmektedir (Sunar, 1980: 39). Nefsin güçleriyle alakalı İbn Miskeveyh ve Yahya İbn Adî tarafından kabul gören bu ayrım Nasîrüddin Tûsî tarafından ise benimsenmemiştir. Tûsî bu konuda Aristotelesçi nefis taksimini kabul etmiştir (Kuşlu, 2013: 49). Tûsî'ye göre bu nefslerin birincisi *biktisel nefstir*. Onun etkilerinin ortaya çıkışı, hayvan türlerini, bitki sınıflarını ve insanları kapsamaktadır. İkincisi *hayvani nefstir* ki bu nefsin tasarrufu hayvan türleri ile sınırlıdır. Üçüncüsü ise *insani nefstir*. Bununla insanoğlu, hayvanlardan ayrılır ve bu ona özgü bir nefstir. Nasîrüddin Tûsî'ye göre bu nefslerden her birinin birkaç kuvveti vardır ve onlardan her bir kuvvet, belirli bir fiilin ilkesidir der. Tûsî bu kuvvetleri şöyle anlatır: “*Bitkisel nefsin üç kuvveti vardır: Birincisi besleyici (gâziye) kuvvettir ki bu kuvvetin işi, diğer dört - çeken (câzibe), tutan (mâsike), sindiren (hâzime) ve iten (dâfie) - kuvvete yardımcı olmaktadır. İkincisi büyütücü (münmiye) kuvvettir. Onun işi, besleyici kuvvet ve değiştirici olarak adlandırılan diğer bir kuvvete yardım etmesiyle biçimlenir. Üçüncüsü ise üreme kuvvetidir. Onun işi ise besleyici kuvvet ve biçimlendirici (musavvire) olarak adlandırılan diğer bir kuvvete yardımıyla yetkinleşir. Hayvani nefse gelince onun, birisi organik algı kuvveti (ıdrak-i âli), ikincisi iradi hareket ettirme (tahrik-i iradi) kuvveti olmak üzere iki kuvveti vardır. Organik algı iki sınıftır: Birincisi, organları dış duyu olan algılardır ve bunlar, gören, işiten, koklayan, tadan ve dokunan olmak üzere beştir; ikincisi ise organları, iç duyu olan algılardır ve bunlar da ortak duyu, hayal, fikir, vehim ve hatırlama olarak beştir.*

İradi hareket ettirme kuvvetine gelince o, iki kısımdır: Birincisi bir yararın çekilmesine doğru tahrik olandır ki buna şehvi kuvve denir; diğeri ise bir zararı defetmeye tahrik olandır ki buna da gazabi (öfke) kuvveti denir. İnsani nefse gelince o, hayvanların nefsleri arasında düşünme (nutuk) kuvveti olarak adlandırılan bir kuvvet ile özelleşir. O da, organsız

algı kuvveti ve algılananlar arasında ayırt etme kuvvetidir. Var olanların gerçekliklerinin bilgisine ve akledilirler sınıfını kuşatmaya yöneldiği için o kuvvet, bu itibarla teorik akıl, konularda tasarrufa, iyi ve kötü fiilleri ayırt etmeye ve yaşam işlerini düzenlemek yönünden sanatların çıkarım- lanmasına yönelmesi dolayısıyla da o kuvvet, bu açıdan pratik akıl olarak adlandırılır. Bu kuvvetin iki şubeye bölünmesi bakımından ahlâk (felsefe / hikmet) ilmi de biri teorik, diğeri pratik olmak üzere iki kısma ayrılır” (Tusî, 2007: 35-36).

Sayılan bu kuvvetlerden, görüş, düşünüp taşınma, ayırt etme ve iradenin ortaklığıyla birlikte fiil ve etkilerin ilkeleri olan üç kuvvet vardır. Bunların birincisi akledilirleri algılama, iyi ve kötü fiilleri ayırt etme kuvvetidir ki onu *düşünme* kuvveti olarak (kuvvet-i nutuk) adlandırıyoruz. Diğeri yararları çekme ve yiyecekler, içecekler, kadınlar (nikâhlı olanlar) ve bunlardan başka lezzet verici şeyleri talep etme ilkesi olan *şehvi* kuvvettir. Üçüncüsü ise zararları def etme, tehlikelere cesaretle atılma, otorite ve üstünlük kurma arzusunun ilkesi olan *gazabi* (öfke) kuvvettir. Bu son iki kuvvette insan, diğer hayvanlarla ortak olur, fakat ilk kuvvette tek başınadır. Bu kuvvetlerden her birinin, aletleri mesabesinde olan, onun (insanın) organları içinde bir tezahür yeri vardır: düşünen kuvvetinki fikir ve düşünüp taşınma yeri olan beyindir (dimağ). Gazabi kuvvetinkisi garîzi sıcaklığın madeni ve canlılığın kaynağı olan kalptir. Şehvi kuvvetinkisi ise, beslenme ve çözülen gıdaları diğer organlara dağıtma aleti olan karaciğerdir. Bazen bu üç kuvvet, yani düşünen, gazabi ve şehvi kuvvetler üç nefis olarak ifade edilir. Buna göre birincisine *melekî nefis* (nefs-i melekî), ikincisine *yırtıcı* nefis (nefs-i seb’î, vahşi nefis), üçüncüsüne ise *hayvani-behimi* nefis (nefs-i behimî, behimi) olarak adlandırılır (Gafarov-Şükürov, 2007: 57).

Filozoflar bu üç nefsten yalnız birinin gerçekte edep ve kerem (saygınlık) sahibi olduğunu söylerler ki; o da melekî nefstir. İkincisi, edepli olmasa da edebi kabul edicidir ve eğitim (terbiye) zamanı eğitimciye boyun eğer ki bu yırtıcı nefstir. Üçüncüsü ise edepten ve onu kabul etmekten yoksun olan hayvani (behimi) nefstir (Tusî, 2007: 57).

Hakkında açıklama yaptığımız besleyici (gâziye), büyütücü (münmiye) vb. gibi diğer kuvvetlere gelince, onların kendi konularındaki tasarruf ve etkisi, doğa bakımından olur, irade ile düşünüp taşınmanın onda hiçbir müdahalesi yoktur. Dahası onların yetkinlikleri, kendi fitratlarından bulunandan daha fazlasına artmaz (Gafarov ve Şükürov, 2007: 37). Bahsettiğimiz bu üç nefsin tabiri Yüce Kur’an’da *emredici nefis* (nefsi emmâre), *ayıplayıcı nefis* (nefsi levvâme) ve *tatmin bulmuş nefis* (nefsi mutmaine) olarak geçer. Emredici nefis, şehvetlere atılmayı emreder ve onda ısrar eder. Ayıplayıcı nefis, noksanlığı gerektiren şeye bulaştıktan sonra bu girişimi pişmanlıkla ve ayıplayarak basiret gözünde çirkinleştirir. Tatmin

bulmuş nefis ise yalnız güzel fiil ve razı olunan sonuca (eser) razı olur (Tusî, 2007: 56). Dolayısıyla insan kendisini, tabiatına kapırdığı ve bu bağlamda kendini koyuverdiği; ayırt etme, düşünce, sakınma ve hayâ gibi unsurları kullanmadığında, hayvanlara ait huylar ve özellikler onu kaplar. Çünkü insanı hayvanlardan ayıran en önemli şey, yukarıda bahsedildiği üzere temyiz ve düşünce yeteneğidir. İnsan, bu melekeleri kullanmadığında ise hayvanlarda bulunan alışkanlıklara, onların hayasızlığına, kontrolsüz öfkelerine, onlarda baskın olan şehvi arzulara, dinmek bilmeyen tedirginliklerine, bünyeyi kemiren, yiyip bitiren, hırs ve kine ve yakalarını bırakmayan kötülük hasletine ortak olmuş olur. Zira insanlar, gerçekte düşük ahlâk esaslı bir karakter ve tabiata sahiplerdir. Bu nedenle bunun gereği olarak da şehvi ve adi arzuların peşinden giderler.

Buna karşın insanların bazıları düşünmenin ehemmiyetini idrak eder, temyiz gücünün de etkisiyle bu hasletlerin çirkinliğini onlar ve onlardan yüz çevirir. Bu huylardan tamamıyla uzaklaşmak için de çaba gösterir. Şüphesiz bu ise, onurlu bir nefisten ve kerem sahibi bir soydan kaynaklanır. Bazı insanlar bu gerçeği anlayamaz. Fakat bu hususta uyarıldığı zaman ve davranışının çirkinliğini anladığında, bu kötülükleri bırakma konusunda kendini zorlar.

1. Ruhun Kuvvetlerinin Korunması ve Kazanılması

Ruhun kuvvetlerini kadim ahlâk uleması ile son asırdaki ahlâk uleması farklı farklı isimlendirmişlerdir. Kadim ulema, ruhun kuvvetlerini kısaca: Kuvve-i Akliyye, Kuvve-i Gazabiyye ve Kuvve-i Şehviyye olarak üç'e ayırmışlardır. İyi ve kötü hasletleri de bu kuvvetlere çevirmişlerdir (Akseki, 1969: 232). Son asırdaki ahlâk uleması ise ruhun kuvvetlerini; hissi, zihni ve iradi olarak sınıflandırmışlardır. Bunlara, duymak, anlamak, karar vermek de diyebiliriz (Akseki, 1969: 233).

İbn Arabî bütün huyların, ahlâkların bu kuvvetlerden doğduğunu ifade etmiştir. Fakat bazı huylar bunların yalnızca birisinden, bazıları ikisinden, bazıları da üçünden kaynaklanır (İnce, 2005: 13). Yahya İbn Adî, huyların bazılarının bu güçlerin her birine ortak olabilirken bir kısmının yalnızca nefsin iki gücüne, bir kısmının da nefsin yalnızca bir gücüne özgü olduğunu savunur. O, nefsin bu güçlerinden en çok “*düşünme gücü*” önem vermektedir. Zira iki diğer gücün eğitilmesi ve kontrolü düşünme gücünün onlar üzerindeki tesirine bağlıdır (Kuşlu, 2013).

Ruhi kuvvetleri, böyle ayrı ayrı üç kısma ayıran kadim ve son dönem ahlâk uleması tüm faziletlerin rüknü temel taşı olmak üzere şu dört esası benimsemişlerdir. Bunlar; Şecaat, iffet, hikmet, ve adalettir. Bu dört temel: kuvve-i akliyye kuvve-i, gazabiyye ve kuvve-i şehviyyenin itidal noktası sayılmıştır. Eski ulemamız, bu dört esasın gerçekleşmesi ve insa-

nın fazilet sahibi olabilmesi için, ruhun kuvvetlerinin hastalıktan salim bir halde olması gerektiğini ifade etmişlerdir. Bu dört temel esas dengeli bir hale geldiğinde güzel ahlâkın meydana geldiğini ve ruhun güçlendiğini söyleyebiliriz.

İbn Miskeveyh, bu üç kuvvetin, birbirine aykırı olmasıyla birlikte, mizaçları sebebiyle, birbirlerini kuvvetlendirebileceğini veya zayıflatabileceğini ifade etmektedir. Aynı zamanda bunda âdetin ve terbiyenin de önemli bir rolü olduğunu kabul eder. O'na göre; bu kuvvetlerin çok şiddetli halleri ile zayıf ve hükümsüz oldukları haller ahlâk açısından makbul değildirler. Yani, ahlâkın kabul ettiği derece, yalnızca itidal derecesidir (Sunar, 1980: 40).

Nasîruddin Tusî, güzel ahlâkı oluşturan erdem cinslerinin, manevi kuvvetlerin itidalleri sayesinde oluştuğunu söyler. O, bunu ifade etmek için “*Nefsın erdemlerinin sayısı, nefsin üç ayrı kuvvesine (melekî nefis, yırtıcı nefis, hayvani nefis) göre dir*” der. O'na göre, düşünen nefsin (melekî) hareketi kendi zatında dengede olduğu zaman ve onun arzusu, aslında sırf cehalet olduğu halde yakini (kesin) zannedilen bilgiler değil, (gerçek) yakînî bilgilerin elde edilmesine yönelik olduğu zaman, bu hareketten *ilim* erdemi ortaya çıkar ve buna bağlı şekilde *hikmet* erdemi lazım gelir.

Yırtıcı nefsin (seb'î) hareketi belirli bir muvazenede olduğu zaman, akleden nefse boyun eğip, onun kendisine ayırdığı payla yetindiği, zamansız olarak heyecanlanmayıp kendi hallerinde sınırları zorlamadığı zaman, nefis için bu hareketten *hilm* erdemi ortaya çıkar ve buna bağlı olarak *yığıtlık* erdemi lazım gelir.

Hayvani (behîmî) nefsin hareketi belirli bir dengede olduğu zaman, akleden nefse itaat edip onun kendisi için ayırdığı nasibiyle yetindiği ve hevasına tabi olması hususunda ona muhalefet etmediği zaman, bu hareketten *iffet* erdemi ortaya çıkar, buna bağlı olarak da *cömertlik* erdemi lazım gelir.

Bu üç erdem (ilm, hilm, ve iffet) cinsi meydana çıktığı ve her üçü birbirine karışıp uyumlu olduğu zaman, her üçünün bileşiminden, benzer bir hal (halet) meydana gelir ki bu erdemlerin yetkinliği onunla olur ve buna da *adalet* erdemi denir. Önceki ve sonraki bütün filozofların, erdemlerin cinslerinin hikmet, yığıtlık, iffet ve adalet olmak üzere dört olduğu üzerinde icma ve ittifak etmeleri işte bu yüzdendir. Bu erdemlerden birini veya tümünü elde etmediği sürece hiçbir kişi, övülmeyi hak etmez, kıvanç ve iftihar duymaya layık bulunmaz (Tusî, 2007: 63).

Adudüddin el-Îcî de Tusî'ye benzer bir şekilde, insani natık nefsin güçlerinin üç olduğunu ve faziletlerin sayısının da güçlerin sayısı kadar

olduğunu söyler. Her gücün ifrat-tefrit yönü ve itidal mertebesi olduğunu söyleyen İcî “..itidal ise fazilettir (erdem), zira israf ve takiyyeden her biri yerilmiştir” der. İcî’ye göre, işlerin en makbulü bunların dengede olmasıdır. Bunların ilki *düşünmedir*. Zira, mutmain olmuş nefis ya da meleki nefis olarak da isimlendirilen düşünme gücüdür (Demir ve Şensoy, 2015: 40).

Düşünme gücünün iki taraf arasındaki orta mertebesi ise beşeri *hikmettir*. Yani İfratı *cerbezedir*. Nefis, bu sayede sayesinde etkisi başka insanlara zarar veren şeyleri doğrudan idrak etmektedir. Bunun tefriti ise *gabâvetir*. Bu, nefsin iyiyi ya da kötüyü anlamaktan aciz kalmasına neden olan haldir (Demir-Şensoy, 2015: 42). İkinci güç ise, pişmanlık gibi nefsin kendini kınamasından dolayı, nefis-i seb’iyye ve nefis-i levvâme olarak bilinen öfke gücüdür. Bu güç, korkulu şeyler için atılganlığa ve üstün gelmeye yönelik bir istektir. Bu gücün dengesi de *cesaretir* (Demir-Şensoy, 2015: 44). Bu gücün ifratı ise *deli cesaretir*. Bu, sayı bakımından Müslümanların katından daha fazla olan düşmanla savaşmak ve zalimleri desteklemek gibi aklın hoş görmediği tehlikelere atılma melekesidir. Bu gücün tefriti de *korkaklıktır*. Bu, sayıları kendilerinden fazla olmamasına rağmen düşmanla savaştan kaçma ve doğruyu açığa çıkartacak gücü olduğu halde tartışmadan kaçınma gibi durumlardan sakınma halidir. Nefsin üçüncü gücü de, zararlı istekleri gerçekleştirmeyi emrettiğinden dolayı nefis-i emmâre ve hayvanlarla ortaklığından dolayı da behîmî nefis olarak adlandırılan *arzu* gücüdür. Bu güç, çokça yemek, içmek ve cinsellikle ulaşılabilecek hazzın arzusunun bir ilkesidir. Bu gücün orta yolu *iffettir*. Bu cinsellik ve beslenmede aklî görüşün gereğine göre davranarak, kişiliğe ve dine uygun olacak biçimde nâtik nefse bir boyun eğme melekesidir. Bu gücün ifrat seviyesi de *oburluk ve azgınlıktır*. Yani bu, nefsin arzulara gereğinden fazla düşkün olduğu bir melekedir. Bu gücün tefriti, şehvete karşı soğukluk derecesinde bir *soğukluktur*. Yani bu, dinen uygun görülen gerekli hazları arzulamada yetersiz kalma melekesidir (Demir-Şensoy, 2015: 46).

Son olarak manevi kuvvelerin itidali ile ilgili Gazzâlî’ye bir göz atalım. O iyi ya da kötü ahlâkın, ana/temel konumunda olan şu üç hasletten kaynaklandığını söyler (Arslan, t.y.). Birinci haslet, ilim ve hikmetle bezenip güçlenen akıldır. Hikmetten maksat, inançta hakkın batıldan; sözlerde doğrunun yanlıştan; işlerde güzelin çirkin olandan ayırt edilebilmesi, bunun tabii bir hal almasıdır. İkinci haslet, insandaki zararları önleme duygusudur ve bunu sağlasın diye yaratılan gazaptır. Onun tam ve dengeli olması, hikmetin yönetiminde hareket etmesiyle mümkün olur. Eğer hikmet onun itaatkâr olmasını gerektiriyorsa, itaatkâr; yok eğer atak olmasını gerektiriyorsa, atak olur. Gazzâlî bu hasleti, eğitilmiş bir köpeğe benzetir.

Üçüncü haslet, faydalı şeyleri elde etme arzusu ve gücüdür. Bunlar yaratılış itibarıyla aklın denetimine verilmişlerdir. Sergilenen eylem ve tavırların güzel ve ılımlılığı, hikmete uygunluğu ile ölçülür. Gazzâlî bunu ifade için “*Ahlâkta makbul ve matlup olan, mutedil ve orta bir yol üzere olmaktır. Yüce Mevla'nın: 'Eli sıkı olma; ama tamamen savurgan da olma' (el-İsra, 17/29) ayeti her işte ölçülü ve orta bir yolu işaret etmektedir*” der. Gazzâlî’de dengeli oluş, yukarıda sözü edilen hasletlere ilave edilen dördüncü özellik konumundadır.

Hasletlerdeki itidale gelince, Gazzâlî “...*bu, hikmetin gücüyle bilinir*” der. O’na göre, bir şeyin ifrat, tefrit yahut orta yol mu olduğu hikmet sayesinde anlaşılır. Orta yol üzere olan beğenilir ve hikmetlidir denilir. Onun iyi ve güzel olmasından tedbirlilik, zihinsel genişlik meydana gelir; işlerin inceliği nefsin afetlerinin gizliliği onun sayesinde idrak olunur (Arslan, t.y.).

Nasîruddin Tusî “*Bu erdemlerden her biri, başkasına geçişli olması koşuluyla erdem sahibinin övgüyü hak etmesini gerekli kılar. Çünkü zorunlu olarak erdem etkisinin, yalnız kişinin kendisinde olup ondan başkasına sirayet etmemesi, övgüye hak kazandırmaz*” der. Örneğin, cömertliğe sahip olan birinin cömertliği eğer kendinden başkasına geçmiyorsa o, cömert kişi değil savurgandır.

Yiğitlik sahibi biri bu sıfatta bulunduğu ise, yiğit değil, bir kıskanç olarak adlandırılır. Eğer hikmet sahibi bu durumda ise filozof (hakim) olarak değil görüş sahibi (mustabsir) olarak adlandırılır (Tusî, 2007: 92). Diğer taraftan erdem genel olduğu ve onun iyi etkisi diğerlerine sirayet ettiğinde açıkça diğerlerinin korkusunun ya da ümidinin sebebi olur. Buna göre cömertlik, ümidin ve yiğitlik korkunun sebebi olur, ama sadece bu dünyada. Çünkü hayvani nefisle ilgili olan bu iki erdem, yok olucudur. İlim ise hem dünya da hem de ahirette, hem ümidin, hem de korkunun sebebidir. Çünkü melekî nefisle ilgili olan bu erdem (ilim) kalıcıdır. Liderlik (siyadet) ve saygınlığın sebebi olan ümit ve saygıyla karışık korku (heybet) meydana geldiğinde, övgü gerekli olur (Tusî, 2007: 92).

Adudüddin el-Îcî, itidalin (erdem) muhafazası için, öncelikle itidale (erdeme) sahip olan kimselerle birlikte bulunmamız gereğine vurgu yapar. O’na göre bu, bir erdem yerleşmesine sebeptir. Kötü insanlarla bir arada durulmamalıdır. Çünkü filozoflar, “*insan doğası hırsızdır*” demişler ve bununla kişinin mecazen gizli şekilde arkadaşının ahlâkını aldığı kastedilmiştir. Bu yüzden Îcî, günahkârlığa özendirici hikâyeleri içeren şiirlerin yazılmasının ve okunmasının haram olmasındaki hikmeti, insanın doğasının etkilenmesine dayandırır.

Îcî, birinin nefsinin arzularına yönelmesini, aşağı inmeye benzetir ve “...*zorlamaya ve çabalamaya ihtiyaç duymaz*” der. O, erdem merdiven-

lerinde yükselmenin, bir dağın zirvesine çıkmak ile aynı olduğunu belirtmek için “Zorluklara tahammül etmeden ve arzu duyulan şeyleri terk etmeden müyesser olmaz” der (Demir ve Şensoy, 2014: 82) Nitekim Peygamberimiz şöyle buyurmuştur: “Cennet hoşla gitmeyen şeylerle, cehennem de arzu duyulan şeylerle çevrelenmiştir” (Buhari, Cennet, 1).

Isparta’da doğan Kınalızâde Ali Efendi de (1510-1572), *Ahlâk-ı Alâî* adlı eserinde “Şerli insanlarla arkadaşlık etmekten nasıl kaçınmak lâzımsa, onları dinlemekten de kaçınmalı” der. Bilhassa fuuş olacak sözleri söyleyen, maskaralık yapan, sarhoş olmuş olan, Müslümanlarla alay eden, bunların ayıplarını sayıp döken kimseleri dinlememek lâzımdır. O, fazileti isteyen ve rezîletten kaçanlar için bunun şart olduğunu söyler (Algül, t.y.). Bu nedenle, şakaya, didişmeye ve boş şeylere dalmaktan sakınmalıdır. Zira bunlar erdemlere zarar vermektedir. Şaka, ölçülü yapıldığı zaman sevgi devamlılığının, ünsiyetin ve ülfetin kaynağıdır. Şakanın ifratı hiciv ve ahlâksızlık gibi şeyler olup iyiliği örter ve sıradan insanları cesaretlendirir. Tefriti ise içe kapanmak ve somurtmak gibi olur ve insanı bir nevi yalnızlığa iter. Burada doğru olan denge güler yüzlü, mütebessim ve neşeli olmaktır. Zira, Peygamberimiz (S.A.V.) şaka yapardı ama yalnızca sadece hakkı söylerdi.

Îcî, itidalin (erdem) muhafazasının ikinci şartı, kişinin nefsinin ilmi ve fikri vazifelere alıştırması olduğunu söyler. Eflatun’a “Öğrenme ne zamana kadar güzeldir” diye sormuşlar. Eflatun da “Cahillik kötü görüldüğü sürece” cevabını vermiştir (Demir-Şensoy, 2014: 84). Üçüncüsü, arkadaşlarını, kusurlarında onu uyaracak kişilerden seçmektir. Bu konuda Hz. Ömer (r.a.) şöyle demiştir: “Kusurlarımı bana gösteren kimseye Allah rahmet etsin.” Hz. İsa (a.s.) da “Hiç kimse beni terbiye etmedi fakat ben cahillerin cahilliğini gördüm ve onlardan sakındım” demiştir (Demir ve Şensoy, 2014:86). İcî, dördüncüsünü ise şöyle açıklar: “Eğer kişi nefsinde bu sebepleri gerçekleştirme hususunda bir gevşeklik görürse zor alıştırmalarla nefsinde boyun eğdirmeli, alışılmışın ötesinde zor iyi amelleri yapmaya devam etmelidir” (Demir-Şensoy, 2014: 88).

2. Ruhi Kuvvetlerin Sapması

Yukarıda, hikmet, yiğitlik, iffet ve adalet diye itidalden kaynaklanan erdemler hakkında açıklama yapmıştık. Bu dört erdem cinsinin her birinin altında, sayısız türler bulunmaktadır. Bir de daha yaygın olanları vardır. Ancak biz konumuzun sınırların dışında kaldığı için bu erdemlerden bahsetmeyeceğiz. Sadece zıtları ve sapmalarından bahsedeceğiz.

Nasîruddin Tusî, manevi kuvvetlerin sapmasını, erdem sınırlarının ihmal edilmesi veya erdem eksik olarak yerine getirilmesi olarak tarif eder. Böylece bu sapmadan dolayı, erdem erdemsizliğe dönüşür.

Tusî “Her erdem orta mesabesinde, erdemsizlikler ise onun karşısındaki uçlar konumundadır” der ve harika bir teşbihle bunun tıpkı daire ve merkezi gibi olduğunu söyler ve şöyle devam eder: “Nitekim dairenin yüzeyinde bir merkez noktası vardır ki bu, noktaların daire çevresine en uzak olanıdır. Ve de onun etrafında, daire çevresi üzerinde veya dairenin içinde, sayılıp hesaplanamayacak sayıda başka noktalar vardır ve onların her biri, hangi taraftan olursa olsun daire çevresine merkezden daha yakındır. Bunun gibi erdemin de, erdemsizliklere en uzakta olan bir sınırı vardır ki, hangi yön ve taraftan olursa olsun bu sınırdan sapmak, bir erdemsizliğe yaklaşmayı zorunlu kılar.” Tûsi, filozofların “Erdem ortada, erdemsizlikler ise uçlarda olur” sözlerinden kastettiklerinin bu teşbih olduğunu söyler ve “İşte bu yüzden, her bir erdemin karşısındaki erdemsizlikler sonsuzdur, çünkü orta sınırlı, taraflar ise sınırsızdır” der.

Tusî, yukarıda saydığımız manevi kuvvetlerin itidali sonucu oluşan erdemlerin zıtları olan erdemsizlik cinslerinin dört olduğunu söyler. Bunlar, hikmetin zıddı olan cehalet, yiğitliğin zıddı olan ödlelik (cübn), iffetin zıddı olan hazlara düşkünlük (şereh) ve adaletin zıddı olan zulüm (cevr) dir (Tusî, 2007: 98). Tusî, harika bir teşbih daha yapar ve der ki: “Erdeme bağlılık düz bir çizgi üzerindeki hareket gibiyse, erdemsizliği işlemek ise bu çizgiden sapmak gibidir. Açıktır ki, iki sınır (nokta) arasında yalnızca tek bir düz çizgi olabilir, oysa eğri çizgiler sonsuzca olabilir.” O’na göre, erdem yolunda doğru yol almak, tek bir istikamet üzere mümkün olabilir, oysaki bu istikametten sapma sınırsızdır. Erdemlerin yoluna bağlı kalmada ortaya çıkan zorluk da bu yüzdendir. Yine, (ilahi) kanunlardaki “Allah’ın yolunun kıldan daha ince, kılıçtan daha keskin olduğuna” dair bazı işaretlerin de bu anlamın ifadesi olduğunu söyler. Zira sonsuz taraflar arasında gerçek ortayı bulmak güçtür, ama bulduktan sonra ona tutunmak daha da güçtür. Tusî, filozofların “Hedef noktasına isabet, onu ıskalamaktan daha zordur ama ondan sonra hedefte kalmak ve ondan sapmamak daha zor ve güçtür” demekle aynı anlamı kastettiklerini ifade eder.

Tusî daha iyi anlaşılması için şu açıklamayı yapar: “Orta iki anlama göre değerlendirilir. Birincisi iki ile altı sayıları arasındaki orta olan dört gibi iki şey arasındaki kendinde orta olandır ve onun böyle bir orta’lıktan ayrılması mümkün değildir. Diğeri ise tabiiler nezdindeki türsel ve bireysel dengelilikler gibi görelî olan ortadır. İşte ahlâk ilmindeki orta değerlendirmesi de bu kabildendir.” Tusî, örnek olarak marangoz ve kuyumcudan bahseder. Marangozun ve kuyumcunun kapı ve yüzük tasavvurunda bir kuralları olduğunu ve bu kural aracılığıyla bu iki türden sonsuzca bireyler yapabildiklerini söyler. Ancak onlar her bir durumda, bu duruma uygun olan, belirli madde, belirli ölçü ve gerekebilecek ihtiyaç ölçümüne riayet ederler. Onların, varlığa gelebilecek kapı ve yüzüklerin sayılarını ve sanat yolunda bozulmaya uğrayan şeylerin sayılarını tasavvur etmeleri

zorunlu değildir (Tusî, 2007: 99). Tekrar ifade etmek gerekirse, erdemler ortada olanlardır. Uçlar ise erdemsizliktir. Buna göre, eğer adaleti de müstakil bir erdem sayarsak ki, -ulema bu noktada görüş birliğindedir- uçlar sekiz olur (Tusî, 2007: 48). Onlardan ikisi hikmetin karşısındaki kurnazlık ve aptallık; diğer ikisi yiğitliğin karşısındaki cüretkarlık ve korkaklık; diğer ikisi de iffetin karşısındaki hazlara düşkünlük ve isteksizlik; adaletin karşısındaki ise zulüm ve zulme boyun eğmektir (Tusî, 2007: 100).

Tusî, ayrıca erdemsizliklerin bazılarının ifrat ve tefrit bakımından olmasa dahi, nitelik sapması olduğunu söyler. Hikmette bulunan nitelik sapması ise “...hikmeti âlimlerden sayılmak amacıyla âlimlere ayak uydurmak ve sefihlerle didişmek ve onlarla mücadele etmek için öğrenen kişi gibidir” der. Cesaret erdeminde bulunan niteliksel sapma hususuna gelince “...bu nefsinin ve koruması gereken şeyleri zarardan korumak için yahut yetkin bir meleke olduğu için değil de şeref ve ganimet için cesaret sergileyen kimse gibidir” der. İffetin niteliksel sapmasına gelince, “...buna örnek, ahirette daha fazlasını almak veya dünyada makam elde etmek için dünyada hazları - ki haz, uyumlunun tedarikidir - terk eden kimsedir” der (Tusî, 2007: 52). Nitelik sapması yönüyle itidal (erdem) ile benzerleri arasındaki farkları biraz daha izah edelim.

3. İtidal (Erdem) İle Benzerleri Arasındaki Fark

Nasîruddin Tusî, erdemlerle onlara benzeyen haller arasındaki farkları açıklayarak erdem gibi gözüküp de erdem olmayanları açıklığa kavuşturmuştur. Tusî'nin hikmet, iffet, cömertlik, yiğitlik ve adalet erdemleri hakkında yapmış olduğu bu açıklamaları şöyle özetleyebiliriz:

3.1. Hikmet ve Benzeri

Tusî, hikmetin benzerini şöyle açıklar: “Hikmet hususunda öyle bir topluluk vardır ki onlar, ilimlerin meselelerini toplayıp ezberlerler. Konuşma ve tartışma esnasında, taklit ve edinmek yoluyla öğrendikleri gerçeklere dair her bir noktayı öyle sunarlar ki, dinleyenler şaşkınlığa düşer ve bu kimselerin ilimlerinin çokluğuna ve üstün yetkinliklerine tanıklık ederler. Ancak gerçekte onların gönüllerinde hikmetin meyvesi olan kendinden emin olma ve yakini soğukkanlılık (berd-i yakini) bulunmamaktadır.” Tusî, onların inançlarının özünde ve bilgilerinin sonucunda, şüphe ve şaşkınlık bulunduğunu söyler. O “Gerçekten onların ilimleri takrirdeki durumları, insani fiillere öykünen bazı hayvanlara ya da kendilerini ergenmiş gibi göstermeye çalışan çocuklara benzer” der. Dolayısıyla bu topluluğun ve onlar gibi olanların işleri filozofların işlerine benzer olsa dahi, hikmetin kaynağının bir olması yönünden bu cins bir benzerliğin eksik olduğu bilinmiş olur (Tusî, 2007: 103).

3.2. İffet ve Benzeri

İffetlilerin eylemleri, iffetli olmayan kimse tarafından gösterilebilir. Örneğin, düşkünlük ve uyuşturucu, içki vb. bağımlılığı sebebiyle damarları doluluğa mübtela olmuş, duyu organları ve bedenine bitkinlik ve yorgunluk çökmüş olmasından dolayı şehvetten yüz çevirenler bu gruptandır. Yahut da köy, dağlar, ıssız yerler ve kırsal arazilerdeki sakinlerin bu şehvet cinslerinden bazısını algılamaktan mahrum olup böyle lezzetleri tadamayarak onları yapmak ve tecrübe etmekten uzak kalmaları sebebiyle yüz çevirenler de böyledir. Tusî “*Gerçekte iffetli olan ise iffetin sınırını ve hakkını gözeten kişidir*” der. O’na göre, kendisini bu erdemi göstermeye iten etken şehvani gücünü, arzulanarlardan her bir sınıfa, ihtiyacı kadar ve gerektiği ölçüde ve de maslahatın gerektirdiği tarzda ulaşmayı sürdürür (Tusî, 2007: 104).

3.3. Cömertlik ve Benzeri

Cömertlik gerçek cömertlikten yoksun olan kimselerden sâdır olabilir. Yani böyle kimseler malını ya gösteriş ve riya, mevkiini yükseltme tamahı veya yöneticilere yakınlaşma ile şehvetlerden faydalanma talebinde ya da nefisinden, malından, ırzından ve ailesinden zararı defetmek yolunda harcarlar. Tusî “*Gerçekte cömert olan, mal dağıtmayı, bizatihi güzel olan cömertlik dışında başka bir amaç ile şaibeli hale getirmez*” der (Tusî, 2007: 105).

3.4. Yiğitlik ve Benzeri

Kendilerinde yiğitliğin bulunmadığı bazı kişilerden yiğitliğe benzer bir eylem sâdır olabilir. Tıpkı mal, iktidar ve sayılması imkânsız olan arzu türlerinden diğer şeyleri talep hususunda savaşımlara katılma, dehşetlere ve tehlikelere atılmada öne çıkan kimseler gibi. Zira bu öne çıkışa neden olan şey, erdemin doğası değil, açgözlülüğün (şereh) doğasıdır. Buna benzer korkularda gösterilen sabretme ve sebat, çok yiğitlikten değil, aksine son derece hırslı ve tamahkâr (nehmet) olmaktadır.

Tusî “*Gerçekte yiğit kimse, yaşamın elden gitmesinden daha çok çirkin kötülükleri işlemekten sakınan kimsedir ve bu sebepten dolayı güzel ölümü, yerilir yaşama tercih eder. Özellikle de yiğitlik, Hakkın savunulması ve Aziz ve Celil olan Bârî Teâlâ yolunda, iki cihan faydası ve din ehli için sarf edildiğinde böyle olur*” der (Tusî, 2007: 106).

İslam filozofları, tehlikelere atılan ve kötü durumlar karşısında endişe göstermeyen herkesin yiğit olmadığını söylerler. Örneğin şerefini ve itibarını kaybetmekten korkmayan, şiddetli zelzele ve sürekli yıldırım gibi çok tehlikeli belalardan, kronik ve elem verici hastalıklardan, arkadaş ve dostlarını kaybetmekten, denizdeki dalga ve çalkantılardan korku duy-

mayan kişiler, böyle belalara maruz kaldıklarında, yiğitliktense delilik ve arsızlığa daha yakındırlar.

Benzer şekilde güven ve huzur halinde olduğu halde, büyük bir yükseklikten atlama, bir duvara veya yüksek ve çok tehlikeli dağa tırmanma, yüzme bilmediği halde kendisini girdaba atma, tehlikeli lunapark oyuncaklarına binenlere yiğit denilmez. Yine zaruri olmadığı halde kendisini, öfkelenen deve, vahşi öküz ve eğitimsiz at karşısına atmakla ne kadar yiğit ve kuvvetli olduğunu başkalarına sergileme gibi deneme yoluyla kendisini tehlikeye atan kimseye de yiğit denilmez. Bu gibi kişilerin hareketleri kendini beğenmişliğe (tasalluf) ve ahmaklığa daha yakındır.

Yoksulluk korkusundan ya da mevkiini kaybetme ve kötü şeylerin devam etmesi endişesinden kendilerini asan, zehir içen ve kendilerini yukarıdan atan kimselerin fiillerine gelince, bu fiillerin yiğitliktense korkaklığı taşınması daha layıktır. Zira böyle fiilleri zorunlu kılan şey, onların doğalarının yiğitliği değil, korkaklığıdır. Çünkü yiğit kimse çok sabırlıdır, şiddetlere tahammül etmeye kadirdir ve ortaya çıkan her halde ondan sâdır olan fiil, o hale uygun olur. Yiğitlikle tanınmış kişiye tüm akıllıların tazim göstermesi, zorunludur (Tusî, 2007: 108).

Tusî, böylece iffet, cömertlik ve yiğitliğin yalnız hikmet sahibi kişiden sâdır olduğunda güzel olacağını aşikâr olduğunu söyler. Zira bunların şartları ancak, her birinin yerinde, zamanında, ihtiyaç ölçüsüne ve maslahat gereği yapılmasını sağlayan hikmetle tamamlanmış olur. Tusî “...buna göre her iffetli ve yiğit, hikmet sahibidir ve her hikmet sahibi de iffetli ve yiğittir” der (Tusî, 2007: 109).

3.5. Adalet ve Benzeri

Adalet benzeyen bir fiil, adaletli olmayan kimselerden de sâdır olabilir. Böyleleri ya mal, mevki ve arzu edilen şeylerin elde edilmesine vesile olan riyâ ve gösteriş nedeniyle, ya da diğer erdemlerde zikrettiğimiz gibi diğer amaçlar yüzünden adaletlilerin davranışlarını gösterirler. Fakat bu taifeden olanların fiilleri, adaletle atfedilemez.

Tusî “Gerçekte adil olan kimse, nefsani kuvvetlerini ve bu kuvvetlerden sâdır olan fiil ve davranışlarını - bazısı bazısına baskın olmayacak bir şekilde - dengeleyen kimsedir. Daha sonra o, zatı dışında olan eylemlerinde aynı gidişata (itidal ölçüsüne) riayet eder. O, her zaman diğer bir amacı değil, yalnızca adalet erdemini edinmeyi göz önünde tutar. Bu durum ise, nefiste bütün edepi gerektiren nefsani yapı (hey’et) meydana geldiği zaman gerçekleşir. Böylece onun fiilleri ve etkileri düzen yoluna girmiş olur” der.

Tusî, diğer erdemlerde de gerçek olanlar ile benzerlerinin birbirine karıştırılmaması için aynı bakış açısının (itibarın) korunması gerektiğini söyler (Tusî, 2007: 111). Bu erdemler ve benzerleri ile ilgili, yalnızca gösteriş için yapılan ve iyi niyete dayanmayan güzel davranışların Allah (C.C.) katında bir ehemmiyetinin olmadığını Peygamber Efendimiz (S.A.V.) ibretlik bir misalle ifade etmiştir. Bu Hadis-i Şerife göre kıyamet gününde bir şehid hakkında ilk kez bir hüküm verilecek. Allah Teâlâ ona ne yaptığını sorduğunda: “*Senin uğrunda çarpıştım, şehid edildim*” diyecek. Fakat Cenâb-ı Hak ona: “*Yalan söyledin. Sana cesur adam desinler diye çarpıştın*” buyuracak ve o adam yüz üstü sürüklenerek cehenneme atılacak. Daha sonra ilim öğrenip öğreten ve Kur’an okuyan bir kişi getirilecek. Onun da ne yaptığı sorulacak. “*İlmi öğrendim ve öğrettim. Senin rızânı kazanmak için Kur’an okudum*” diyecek. Allah Teâlâ ona: “*Yalan söyledin. İlmi, sana âlim desinler diye öğrendin. Kur’an’ı ise, güzel okuyor desinler diye okudun. Nitekim öyle de denildi*” buyuracak. Bu kişi de yüz üstü sürüklenerek cehenneme atılacak. Hadis-i Şerif’in devamında ise zengin bir adamın huzura getirilecek ve malını Allah rızası için harcadığını söyleyecek. Fakat ona “*cömert adam*” desinler diye malını sarf ettiği söylenecek ve onun da cehenneme atılacağı bildirilmektedir (Müslim, İmare, 152).

Buraya kadar anlattığımız ruhi kuvvetlerin itidalinden doğan erdeme yahut diğer adıyla fazilete, İslam ahlâkında bireysel ve ictimai hayatta, ahlâki açıdan üstün görülen ve övülen özelliklerin umum adıdır denilebilir. Erdemlerin motivasyonu da, kaynağı da, modeli ve örneği de Kur’an-ı Kerim ve Sünnet’tir. Bu bağlamda birçok ayet ibadet ve iman esaslarıyla doğrudan ilintili ya da onlardan bağımsız şekilde tek başına emredilmiş olan erdemler ile ve yasaklanan erdemsizlikler ile ilgilidir.

Ayrıca sahih olan hadis kitaplarının neredeyse hepsinde Sünnet ve Hadis’de görülen erdemler birçok bölümün konusunu oluşturur iken, müstakil şekilde bu konulara ayrılmış “*40 Hadis*” ve “*Edeb*” tarzında eserler sayılamayacak kadar fazladır. Kur’an-ı Kerim ve hadislerde bahsedilen erdemlerin belki de en kapsamlı ve kuşatıcıları, adalet ve doğruluk ile başlayıp, cömertlik ve iyilikseverlikle devam eden, iffet ve itidal ile ilerleyip, merhamet ve sevgi ile ahlâkiliğin zirvesine yükselenlerdir.

Doğruluk, kanaatkârlık, cesaret, adalet, merhamet, iyilikseverlik, sevgi, ölçülülük ve alçakgönüllülük gibi ahlâken öğütlenen ve övülen özelliklere genel olarak “*erdem*”, bu özelliklere sahip olan kimselere “*erdemli insan*”, bu erdemli insanlarda görülen ahlaki üstün davranışlara da “*erdemli davranış*” denilmektedir (Yaran, 2017: 103).

Tekrar vurgulamak gerekirse, felsefi ahlâk açısından erdemler, İslami eserlerde ve Aristo gibi erdem ahlâkçılarında oldukça belirgin bir halde

gözüktüğü üzere, orta yolda bulunurlar. Diğer yandan İbn Miskeveyh'e göre ise, kendilerine atıfta bulunduğu Aristoteles ve Platon'un da savundukları gibi, mutluluk ve erdem arasında yakından bir ilişki vardır (Şener vd., 1983: 90).

İslam geleneğindeki felsefi ahlakta erdem, yalnızca bireysel olarak değil ayrıca toplumsal mutluluk ve olgunluğa erişme meselesidir. Mesela, Farabi'nin en meşhur eserinin Erdemli Toplum (*el-Medinetü'l-Fazıla*) olması ve bu eserin büyük bir bölümünde erdemli olan/olmayan toplumlar ve yöneticilerin niteliklerinin analiz edilmesi de bunun önemli bir örneğidir (Yaran, 2017: 117). Erdem ve soylu fiillerin *iyi* diye vafsedilmesinin nedeni, Farabi'ye göre, *kendi içinde hayır* kabul ettiğimiz mutluluğa olan katkılarıdır. Yoksa bunlar kendiliğinden *iyi* olmayıp bu vasfı ancak *mutluluğa* atıfla elde ederler (Ayaz, 1999: 88).

4. Ruhsal Hastalıklar ve Tedavi Yöntemleri

Vücudumuzdaki organların her biri özel bir işlev için yaratılmışlardır. Bunların görevlerini yapmamaları ya da güçlkle yapmaları, onların hasta olduklarına alâmettir. Örneğin; elin elleme ve dokunma duygusunun normal şekilde faaliyet göstermemesi insanın sinir sistemindeki bozukluğuna, gözün görememesi ya da güçlkle görmesi de onun sakatlığına bir alâmettir. Aynı şekilde ruhun özellikle yapmak için yaratıldığı vazifesini yerine getirmemesi de onun hastalığına bir alâmettir. Daha önce de izah ettiğimiz gibi, insani nefsin kuvvetleri üç türdür: Birincisi ayırt etme kuvveti, ikincisi defetme (itme) kuvveti, üçüncüsü ise çekme kuvvetidir. Tusî, bu kuvvetlerin her birinin sapması, ya niceliğinde ya da niteliğinde düzensizlik olmak biçiminde iki türle gerçekleştiğini söyledikten sonra: “*Nicelikteki düzensizlik ya dengeden (itidalden) fazlalık ya da eksiklik yönünde sapmadır*” der. O'na göre, her iki kuvvetin hastalığı ya ifrat, ya tefrit ya da sapma (redâet) olmak üzere üç çeşit olmalıdır. Tusî, nefsin hastalıklarının tedavisinin, erdemsizliklerin ortadan kaldırılmasıyla mümkün olabileceğini ifade ettikten sonra, tıp ilmiyle bir karşılaştırma yaparak, “*Tıp ilminde hastalığın zıddıyla kaldırıldığı gibi nefsin tıbbında da erdemsizlikler zıtlarıyla ortadan kaldırılırlar*” der (Tusî, 2007: 149).

Ayrıca Tusî, Tıp ilminde bütün tedavilerin, genel olarak beslenme şekli, cerrahlık, dağlama ve zehir olmak üzere dört biçimde gerçekleştirildiğini, aynı şekilde manevi hastalıklar için de bu yöntemlerden faydalanmak lazım geldiğini söyler. O, bu istifadede evvela defedilmesi ve tamamen ortadan kaldırılması istenen erdemsizliğin çirkinliğinin ve ister dini ister dünyevi olsun yol açacağı zararlarının –bu konuda hiçbir şüphe söz konusu olmaksızın- iyice bilinmesini ister. Sonra ise akli irade ile o erdemsizlikten kaçınılmasını tavsiye eder.

Tûsi “Eğer maksat hâsıl olursa ne güzel! Hâsıl olmazsa, o zaman erdemsizliğe uygun zıt olan erdeme başvurmakla tedaviye başlanmalıdır. Böylece o kuvvetle ilgili fiilleri en üstün ve en güzel bir tarzda tekrarlamak gerekir. Tabiplere göre böyle bir tedavi beslenme tedavisine uygun düşmektedir” der. Tûsi’ye göre, şayet bu tür tedavi ile hastalık def edilmezse, o zaman nefis ister fikir ile ister eylem ve söz ile azarlanır (tevhîh), kınanır. Eğer bu yöntem de arzu edilen sonuca ulaşılması için yetersiz olursa, o halde diğer kuvveti kullanarak onlar sakinleştirilir ve dengelebilir. Burada diğer kuvvetten kasıt, gazabi ve şehvani nefistir. Çünkü o iki kuvvetten biri baskın olursa onun sahibi (nefis) de mağlup olur. Fıtrat itibarıyla şehvet kuvvetinin faydası bireyin ve türün muhafazasından, gazap kuvvetinin faydası ise şehvetin saldırısını kırmaktan ibarettir. İşte bu faydalar düşünme kuvvetine ayırt etme (temyiz) fırsatı vermiş olur. Bu sınıf bir tedavi ise tabiplere göre ilaç tedavisine tekabül etmektedir (Tusî, 2007: 152). Şayet bu şekilde de nefisteki hastalık ortadan kaldırılamayıp, erdemsizliğin kökleşmesi ve üstünlüğü daha da artarsa, işte o zaman bu erdemsizliğin karşıtı olan erdemsizlik nedenleri işlenmeye başlanır ve onun yardımı ile üstün gelen erdemsizlik bastırılıp yenilir. Ama bu, dengeleme şartının korunması ile yapılır. Yani erdemsizlik geriye düştüğünde (inhibit) ve erdem makamı olan orta dereceye yakınlaştığında daha önce yardım için işlenmeye girişilen erdemsizlik terk edilir. Eğer itidale yakınlaşınca, terk edilmezse bu sefer dengelemek için kullanılan erdemsizlik, dengeden sapıp diğer tarafa meylederek diğer bir hastalığın meydana gelmesine sebep olabilir.

Tusî, bu sınıf tedavi yöntemi zehirleme tedavisinde tekabül etmektedir. Tabipler mecbur kalmadıkları sürece bu tür tedavi yöntemine başvuramazlar. Fakat başvurduklarında da mizacın diğer tarafa doğru sapmaması için tamamen dikkatli olmaları gerektiğini bilirler.

Eğer bu tedavi türü de kifayet etmez ve nefis her vakit kökleşmiş kötü alışkanlıklara dönme eğiliminde olursa, o zaman nefis, eziyet etmek, cezalandırmak ve zor işler yaptırmakla eğitilir. Bu tip tedavi yöntemi tıpta uzuvların kesilip etrafının dağlanmasına benzetilir ki bu tür tedaviye de tıpta son çare olarak bakılır. Tusî, işte nefsani hastalıkların ortadan kaldırılmasındaki bütün tedavi yöntemlerini bu şekilde açıklamıştır (Tusî, 2007: 153). Adudüddin el-İcî ve Kınalızade de benzer tedavi yöntemlerinden bahsetmişlerdir (Algül, t.y.).

Sonuç

İslam dini beden sağlığına olduğu kadar ruh sağlığına da önem veren yüce bir dindir. Bu açıdan, yalnızca beden terbiyesine önem verilip, ruh terbiyesi önemsenmez ya da bunun aksine, ruh terbiyesine önem verilip, beden terbiyesi ihmal edilirse, dinimizin bu konudaki emirlerini

uygulama yönünden eksik sayılırız. Nasıl bedeni hastalıklara yakalanmamak için bu hususta çeşitli tedbirler almak mantıklı ve tavsiye edilen bir yol ise, manevi terbiye ile de ruhumuzun sıhhatini güçlendirmemiz ve muhafaza etmemiz gerekmektedir. Bunun ihmâli, iradesizlik, tembellik ve zayıflık gibi olumsuz durumları ortaya çıkarır ve insana gam, keder ve gam getirir. Bunun sonucu olarak da insanda anlayış, hassasiyet ve istidatlar yok olur.

Bu sebeple Müslüman, özellikle ruh sıhhati konusunda bilinçli ve dikkatli olmalıdır. Aksi takdirde faziletlerle dolu manevi bir hayata duyulacak pişmanlık bir fayda sağlamaz.

Ruhi terbiye, ruhî melekelerimizi, ruhî kuvvetlerimizi ve duygularımızı terbiye etmek ve böylece duygu ve düşüncelerimizin, vereceğimiz kararların daima iyi ve temiz olmasını sağlamak ve yaratılışımızdaki vicdan ve kalp temizliğini korumaktan ibarettir. Bizim ruhumuzu iyi bir şekilde terbiye edebilmek için çok dikkat etmemiz gereken hususları kısaca şöyle özetleyebiliriz.

Ruhi terbiyemiz için gerekli olan en önemli esas, ruhumuzu bazı hurafe ve evham duygularından arındırmamızdır. Daha sonra, duygu ve düşüncelerin daha sağlıklı olması için, öğrenilen ve uygulan şeylerin doğru olmasına özen gösterilmelidir. Doğru bir referans ile desteklenmeyen ve dinde hiçbir yeri olmayan o kadar fazla uygulama vardır ki, bir takım insanlar bunlara adeta doğruymuş gibi inanırlar ve bu durum onların düşüncelerini alt üst eder.

Bu sebeple hurafelere düşmeden, zihnimizi doğru bilgilerle doldurmaya çaba göstermeliyiz. Aldığımız gıdaların helal olup olmadıklarına nasıl dikkat ediyor ve midemizi bu yiyeceklerle doldurmuyorsak, manevi gıdamız olan bilgilere de aynı şekilde dikkat etmeli ve bizi yanlış inanç ve itikada götürecek yanlış bilgilere de itibar etmemeliyiz.

Ruhumuzu terbiye edebilmemiz için gerekli olan bir şart da kalbimizi güzel ahlâk ve güzel huylarla süslemektir. Çünkü ne itikat ne de ilim, güzel ahlâk olmadıkça sahibine hiç bir fayda sağlamaz. Zaten Müslümanlık ahlâk güzelliği demektir. Eğer ahlâk güzelliği olmazsa Müslümanlık da olmaz. Bunu başarabilmek için ihlâs, sabır, kanaat, tevekkül, şükür, rıza, başkalarını düşünme, yardımseverlik gibi özellikleri elde etmek; yalan, gıybet, haset, kin, zulüm, şehvet, tamah, benlik, kul hakkı yemek gibi kötü niteliklerden kurtularak ahlâkî ve manevi olgunluk kazanmamız gerekir.

Aynı zamanda nefis tezkiyesinin ve ahlâkî arınmanın, göz ardı edildiği bu çağda tüm imkânlarımızı kullanarak, yerilen bütün olumsuzluklardan, kurtulmaya gayret etmeliyiz. Her daim mertebelerin en şerefli-sini, işlerin en faziletlisini ve giysilerin en güzeli olan takva elbisesini

seçmeliyiz. Ancak o zaman ahlaki manada kemal derecesine erişebiliriz. Böylece Müslümanca bir şahsiyet teşekkül ettirebilir, aklımızı, kalbimizi ve bedenimizi ahlâkî ve ruhi değerlerle donatarak, ruhi terbiyemizi kuvvetlendirebiliriz.

Ruhi terbiye hususunda dikkate alınması gereken bir diğer önemli nokta da kişinin, denetlendiğinin farkına varıp kendini denetlemesidir. Bu denetleme, geçmişi ve geleceği sorgulayarak yapılabilir. Hatta birçok İslam âlimi bu kişinin bu denetlemeyi yapmasının vacip olduğu konusunda fikir birliğindedirler. Buna delil oluşturan bilgi de, Allah Teâla'nın bizleri hesaba çekeceğine olan imandır. Bu hesaba çekme durumu, kulun Allah Teâla'ya sığınmasını zaruri kılar. Sığınma ile istikamet üzere olma arasında da fark vardır. Sığınma, Allah Teâla'nın kitabına uymak ve Kur'anı Kerim'in çizdiği ölçülere riayet etmektir. İstikamet üzere olmak ise bu durumu kesintiye uğratmadan devam ettirmek ve buna sadık kalmaktır.

Son olarak nefsimizi riyazet ve mücahede ile terbiye etmeliyiz. Nefsimizi mubah olan nimetlerin birçoğundan alıkoymazsak, nefsimizi gönüllü olarak ahiret yolunda yürütmemiz zor olur. Zira nefis, mubah olan şeylerden alıkonmaz ise mahzurlu olan şeylere de tamah edebilir. Örneğin; dilimizi boş konuşmaktan ve gıybetten alıkoymak istersek, Allah Teâla'yı zikirden, dinî ve dünyevî mühim görülen meselelerden başka bir söz konuşmamalıyız. Ta ki çok konuşmak arzumuz sönüp, yerine göre konuşabilelim. O zaman susmamız da, konuşmamız da bizler için ibadet haline gelir.

Kaynakça

- Akseki, Ahmed Hamdi. (1969). *İslam Dini*. Ankara: DİB Yayınları.
- Alâüddin el-Kâzerûnî. (2014). *Şerhu'l-Ahlâki'l-Adudiyye*, çev. Mehmet Demir-Güvenç Şensoy. İstanbul: TYEKB Yayınları.
- Butterworth, Charles E. (1999). *İslâm Felsefesinde Siyasi Düşüncenin Gelişimi*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Pınar Yayınları.
- Ebû Hâmid Muhammed Gazzâli (1397). *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. Sehâbi Hüsameddin, sad. Mehmet Faruk Gürtunca. İstanbul: Sağlam Yayınevi.
- Ebû Hâmid Muhammed Gazzâli (t.y.) *Sâlihler Bahçesi (Riyâdut't-Tâlibîn ve Um-detü's-Sâlikîn)*. çev. Şükrü Arslan. İstanbul: Hisar Yayınevi.
- İbn Miskeveyh. (1983). *Ahlâkı Olgunlaştırma*. çev. A. Şener vd. Ankara: KTB Yayınları.
- Kınalızade Ali Efendi. (t.y.) *Ahlâk-ı Alâî (Ahlâk İlmi) Tercüman 1001 Temel Eser* 30. ed. Hüseyin Algül. İstanbul: Kervan Kitapçılık.
- Muhyiddin İbn Arabî. (t.y.) *Mekarimu'l Ahlâk Üstün Ahlâk Risalesi*. çev. Vahdetin İnce, İstanbul: Kitsan Yayınları.
- Nasîruddin Tusî. (2007). *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık.
- Sunar, Cavit. (1980). *İbn Miskeveyh ve Yunan'da ve İslam'da Ahlâk Görüşler*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları.
- Yahya İbn Adî. (2013). *Tehzibü'l-ahlâk: ahlâk eğitimi*. çev. Harun Kuşlu. İstanbul: TYEKB Yayınları.
- Yaran, Cafer Sadık. (2017). *“İslam Ahlâkında Erdem” İslam Ahlâkı Temel Konular Güncel Yorumlar*. ed. Muhammet Şevki Aydın-Ahmet Hadi Adanalı. Ankara: DİB Yayınları.