



Misbah

İSLAMİ DÜŞÜNCE VE ARAŞTIRMA DERGİSİ SONBAHAR 2015 YIL: 4 SAYI: 11



Üstad Abdullah Cevadî Âmulî
Haccın İslam'daki Konumu

Dr. Cafer Yusufî
İslam Mezhepleri Arasındaki
Dostluğun Etkenleri ve Engelleri

Dr. Alırıza Kirmanî
Akıl ve Din

Üstad Marifet ile Söyleşi
Kur'an'ın Bâtını ve Tevili

Prof. Dr. Ali Rıza A'rafî
Şeyh İşrak'ın Eğitim, Öğretim ve
Temelleri Üzerine Görüşleri

Dr. Said Şefî
Sadıkeyn (a.s) Asrında
Şiilerin Tasnifi

Simat Duası

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Abdullah Turan

Misbah

İslami düşünce ve
araştırma dergisi

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Sonbahar 2015,
Yıl: 4, Sayı: 11

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

Sonbahar 2015

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazil Ağış

Yayın Kurulu
Dr. Cafer Yusufi, Dr. Resul Abdullahi, Abdullah Turan,
Abbas Kazimi, Hamit Turan, Musa Güneş, Mikail Gürel,
Ozan Sarıalioğlu, Rıdvan Murat Altun, Dr. Muhammed Taki
Sohrabifer, Dr. Mehdi Bahtaver, Dr. Şemsettin Şehidi

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık
DBY Ajans
İrfan Güngörür, Ömer Faruk Yıldız

Baskı ve Cilt
Yılmaz Basın Yayın
Maltepe mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2
Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85
(Sertifika no: 27185)

Adres

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No:108
Zeytinburnu / İSTANBUL
Tel: (0212) 664 46 40 • elmustafa@hotmail.com.tr

İçindekiler

- Dr. Cafer Yusufi **05** İslam Mezhepleri Arasındaki Dostluğun Etkenleri ve Engelleri
- Üstad Abdullah Cevadî Âmulî **23** Haccın İslam'daki Konumu
- Dr. İbrahim Fethullahî **57** Kur'an İlimlerinde Bilimsel Metodların Kullanımı
- Üstad Marifet ile Söyleşi **107** Kur'an'ın Bâtını ve Tevili
- Dr. Alırıza Kirmanî **135** Akıl ve Din
- Dr. S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen **171** Şer Meselesi
- Prof. Dr. Ali Rıza A'rafî **205** Şeyh İsrak'ın Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri
- Dr. Said Şefî **231** Sadıkeyn (a.s) Asrında Şiilerin Tasnifi
- Hasan Hüseyinzâde Şâneçî **251** Gaybet-i Suğra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim

271 Simat Duası



İslam Mezhepleri Arasındaki Dostluğun Etkenleri ve Engelleri

Dr. Cafer Yusufi

Hangi akıllı selim sahibi ve yüreğinde Allah korkusu olan imanlı bir Müslüman'ın, iç ve dış mihraklı İslam düşmanlarının icra ettiği ve günümüzde vuku bulan bu olumsuz ve asla kabul edilemez olaylar karşısında yüreği sızlamaz ve bunun hal yollarını aramaz? Allah'a, Peygamberine, Kur'an'ına, sünnetine ve onun temiz soyuna gönül veren hangi mümin, bu durumu kabul edebilir ve kanı dökülen masum kadın, erkek, çocuk, yaşlı binlerce insan için gözyaşı dökmeyebilir? Hangi mümin, bu işlenen cinayetleri başka bir cinayet ile halletmeye çalışıp diğer milyonlarca mümin insanı da tekfir etmeye yeltenebilir?

Hangi mümin, bu masum insanların yok olması adına fetvalar verip, eşkiya ve teröristler tarafından 21. yüzyılda binlerce insanın kâh yakılarak, kâh ise başları kesilip, bedenleri parçalanarak öldürülmesini çözüm yolu, dinî bir vecibe ve cennete giriş senedi olarak görebilir? Hangi mümin, Müslümanlar arasında yüzlerce yıldır ekilmeye çalışılan nefret tohumlarını ve yok edilmeye çalışılan kardeşliği İslam düşmanlarının çabalarından irtibatsız görebilir?

Müslümanların gerçekten birbirlerinin kardeşi olduğu gerçeğini bilmek, düşmanların onların arasını bozmak için oynadığı oyunları tahlil etmek ve tüm bunların dış mihraklar tarafından din içerisine sokulduğunu anlamak; Müslümanları yok olma ile tehdit eden bu sorunları bertaraf etmek için en iyi yöntemdir. Kur'an'ı Kerim'in ve İslam ümmetinin teşkilinin en önemli hedeflerinden birisi olan insanlara öncü, ilerici ve örnek bir toplum oluşturmak buna dayalıdır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulmaktadır:

﴿ و كذلك جعلناكم ائمةً وسطاً لتكونوا شهداء على الناس و يكون الرسول عليكم شهيداً ﴾

“Böylece, sizler insanlara birer şahit ve örnek olursunuz ve Peygamber de size bir şahit ve örnek olsun diye sizi orta bir ümmet yaptık.” Bakara/143

Bu makalede dinî kaynakları göz önünde bulundurarak İslam mezhepleri arasındaki dostluğun etkenlerini ve engellerini inceleyeceğiz.

Müslümanların gerçekten birbirlerinin kardeşi olduğu gerçeğini bilmek, düşmanların onların arasını bozmak için oynadığı oyunları tahlil etmek ve tüm bunların dış mihraklar tarafından din içerisine sokulduğunu anlamak; Müslümanları yok olma ile tehdit eden bu sorunları bertaraf etmek için en iyi yöntemdir.

İslam Mezhepleri Arasındaki Dostluğun Etkenleri

Bu dostluk etkenlerini üç temel esas üzerine taksim edip, sunabiliriz:

1. Ortak Paydalar
2. İslam Dininin Emirleri
3. Dostluğun Yarar ve Etkileri

Ortak Paydalar

Dostluğun mantık ve gerekliliği, az dahi olsa ortak paydaların bulunmasındadır ve semavî bir nimet olan Kur'an-ı Kerim de bu konuyu Ehl-i Kitab'ı muhatap alarak şöyle sunmuştur:

﴿ قل يا اهل الكتاب تعالوا الى كلمة سواء بيننا و بينكم ﴾

**“De ki: “Ey Kitap ehli, bizim ve sizin aranızda eşit olan bir kelimeye gelin”
Al-i İmran/64**

Bu ayet-i kerime baz alındığında Kuran'ın dostluk adına taabbudi ve mecburi bir emri değil de mantıklı ve temel bir görüş olan ortak bir paydayı Kitap Ehli'ne sunduğunu görüyoruz.

Ama Allah Teâlâ aynı Kur'an içerisinde Mümtetine suresi 8 ve 9. ayet-i kerimelerde hatta Ehl-i Kitap olmasalar bile kafirlere dahi yardım etmeyi ve onlara adalet ile davranmayı tembihlemiştir:

﴿ لا ينهيكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين و لم يخرجوكم من دياركم ان تبروهم و تقسطوا من دياركم و ظاهروا على اخراجكم ان تولوهم و من تولهم فاولئك هم الضالمون ﴾

“Allah sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adaletli davranmaktan men etmez. Allah sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan men’eder. Kim onlarla dost olursa, işte zalimler onlardır.” Mümtetine 8/9

Bu iki ayetten önce zikredilen ayet-i kerimede ise şu konuya değiniliyor:

﴿ عسى الله ان يجعل بينكم و بين الذين عاديتهم منهم موده والله قدير و الله غفور رحيم ﴾

“Olabilir ki Allah sizinle, onlardan düşman olduğunuz arasında bir sevgi koyar. Allah’ın gücü her şeye yeter. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” Mümtetine 7

Hal böyle olunca sormak gerek bu Müslüman görünümlüler söz konusu ayeti hiç okumamışlar mı da Müslümanların katli için fetvalar verip ortalığı kan gölüne çevirmişlerdir? Elbette okumuşlardır; ama Allah Resulü’nün (s.a.a) buyurduğu gibi onların tilavetleri gırtlaklarından daha yukarı çıkmamış; yalnızca güzel ve ahenkli sese dönüşmüştür.

Kâfirlere dahi iyilik yapmak öğütlenirken ve kâfirlerle Müslümanlar arasında onların önderliği ve egemenliği olmadan dostluğun pekiştirilmesi için yeşil ışık yakılmışken nasıl olur da milletlerarası, dinler arası ve hatta mezhepler arası kardeşlik hissedilmez? Bu nasıl bir körlük ve basiretsizliktir?

İslam mezhepleri arasında ortak paydalar yok demek ya da bazılarının bunları görmezden gelmeleri basiretsizlik ve art niyetten başka bir şey değildir. İslam mezhepleri arasındaki ortak değerler İslam ve Yahudilik veya İslam ve Hristiyanlık arasındaki ortak paydalardan şüphesiz daha çoktur ve aşağıda bunlardan yalnızca birkaç tanesine değinmek istiyoruz.

a) Hedefteki Ortak Paydalar

1. İlim öğrenmek ve cehaletle mücadele etmek tüm İslam mezhepleri arasındaki ortak değerlerdendir
2. Nefsi arındırmak ve ego ile mücadele etmek
3. Toplumsal adalet
4. Allah’a iman ve O’na ibadet

5. Her türlü tağuti model (ve rejimden) sakınmak
6. Kuran-ı Kerim’de de buyrulduğu üzere; Toplumsal emniyet:

﴿ فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِنْ خَوْفٍ ﴾

“Öyleyse kendilerini açken doyuran ve korku içindeyken güven veren bu Ev’in (Kabe’nin) Rabbine kulluk etsinler.”

7. Refah ve fakirlikle mücadele
8. Dünya saadeti
9. Ahiret saadeti

b) İnançtaki Ortak Paydalar

1. Tevhidi inançta ortaklık,
2. İslam Peygamberi’nin (s.a.a) genel ve özel nübüvveti konusunda ortak inanç,
3. Mead, kıyamet günü ve hesap gününe olan inanç,
4. Kur’an’ın hak olduğuna ve onunla amel etmenin gerekliliğine inanç,
5. Sünnetin doğruluğu, lüzumu ve onunla amel etmenin gerekliliğine inanç,
6. Allah Resulü’nün vasiyetinde yer alan mütevatir Sekaleyn Hadisi doğrultusunda Ehl-i Beyt’e (a.s) inanç,
7. Hz. Peygamber’in (s.a.a) ashabına, evliliklerine, akraba ve salih ve müminlerden oluşan Ensar ve Muhacir’e inanç,
8. Meleklerle ve semavî kitaplara inanç,
9. Kâbe’nin kible oluşuna ve ona doğru namaz kılmaya inanç,
10. İlahî şiarların yüceltilmesi,

c) İbadetteki Ortak Paydalar

1. Namaz kılmak özellikle de cemaatle,
2. Hac, her sene kulluğun göstergesi olarak görkemli bir şekilde yerine getirilen amel,
3. Ramazan ayı orucu,
4. Malın zekâtı,
5. Allah yolunda küçük ve büyük cihad etmek,
6. Emr-i bi’l ma’ruf ve nehy-i ani’l münker’in gerekliliği,
7. Birçok müstehap ve mekruh amel,

d) İslam Hukukundaki Ortak Paydalar

Haram, helal, müstehap, mekruh ve mubah olarak İslam mezhepleri arasında ortak beş ana başlık altında toplanan ahkâm konularında genellikle ihtilaf yoktur. Tıpkı içki içmek, kumar

oyynamak, zina etmek, her türlü ahlaksızlık, zulüm, şirk, anne-babaya kötü davranmak, faiz, yetim malı yemek ve bunun gibi onlarca mezhepler arası ihtilafsız diğer hükümler.

1. İstidlal Kaynaklarında Ortak Paydalar

Kur'an, sünnet ve icm'a tüm İslam mezhepleri arasında kabul gören ortak paydalardandır. Akıl konusunda ise yine ortak bir fikir birliği vardır. Her ne kadar Ehl-i Sünnet sedd-i ziray'a, kıyas ve istihak'ı kullansa da Şii'ler de 'hüsn ü kubh-i akli'yi kullanmaktadır. Zaten bu da büyük bir ihtilaf sayılmamaktadır. Elbette bu bir detay olarak görülse de ilmî açıdan bir sonuca varılmak istenildiğinde farklı ve çeşitli görüşlerin ortaya çıkmasına neden olduğunu bu şekilde Müslümanları zorluk ve sıkıntıdan kurtardığını görmekteyiz. Bunun da hiçbir mahzuru yoktur. Zaten bu tür ihtilaflar bütün ilim ve branşların gelişimine ve yeni eserlerin ortaya çıkmasına yardımcı olmaktadır.

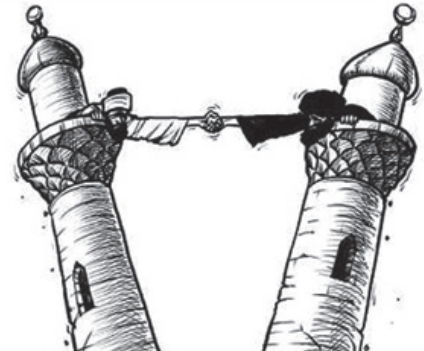
Aynı şekilde sünnet konusunda da mezhepler farklı görüşlere sahiptirler. Şii ekolü sünnetin içerisine Ehl-i Beyt (a.s) İmamlarının da buyruklarını eklemekte ve Ehl-i Sünnet de sahabe'nin söz ve amellerini bu konunun içerisinde saymaktadır. Bazıları ise sünneti yalnızca Hatemü'l Enbiya'nın (s.a.a) kavli, fiil ve takriiri ile sınırlamıştır.

Kur'an da hepimiz için hüccet ve delil sayılmaktadır; ama onun tefsir, tahlil ve tevilde farklı metotlar kullanılmakta ve bunun neticesinde de verilen fetvalarda ihtilaflar görülmektedir.

İlahî istek ve kelâmının anlaşılması için yapılan bu farklı ilmî işlerin adına içtihat ve tevil denilmektedir. Bu ilimde yapılan hata yine de sevapla karşılık bulurken doğru sonuca ulaşmak iki sevabı kendisiyle içtihat sahibine getirmektedir. Bu da İslam dininin ne denli geniş ve yüce olduğunun bir göstergesidir. Ayrıca bu farklılıkların görüş sahipleri arasında gevşemeye, ayrılığa ve düşmanlığa neden olmaması gerekmektedir.

Farklı İslam mezhepleri arasında olan ortak paydalar o denli çoktur ki; bunu bir ya da bir kaç makede hatta bir kitapta toplamak imkânsızdır. Ortak binlerce fikhî hüküm ve usulî mesele vardır. Ortak

İslam mezhepleri arasında olan ortak paydalar o denli çoktur ki; bunu bir ya da bir kaç makede hatta bir kitapta toplamak imkânsızdır. Ortak binlerce fikhî hüküm ve usulî mesele vardır. Ortak binlerce tefsir, akait konusunun, dünya ve âhîret ile ilgili meselelerin, ibadî, siyasi, ruhsal, fiziksel, içtimai ve ferdi konuların, maddî ve mane'î hususların hepsinin ama hepsinin ortak ve benzer yönleri vardır. Bunların hepsi Kur'an ve sünnetten yararlanılarak ortaya konulmuş ve insanların fıtrî ve akli olarak doymasına neden olmuştur.



binlerce tefsir, akait konusunun, dünya ve âhîret ile ilgili meselelerin, ibadî, siyâsî, ruhsal, fiziksel, içtimaî ve ferdî konuların, maddî ve manevî hususların hepsinin ama hepsinin ortak ve benzer yönleri vardır. Bunların hepsi Kur'an ve sünnetten yararlanılarak ortaya konulmuş ve insanların fitrî ve aklî olarak doymasına neden olmuştur.

Acaba bunca ortak paydaya rağmen farklı İslam mezheplerinin fikir ve kanaat önderlerini bir saf içerisinde, bir cephede ve bir çatı altında görmemek ne denli doğrudur? Müslümanlar arasında samimiyet ve dostluk pekiştirilmeden bazı bencil ve içerisinde Allah korkusu olmayan, takvadan yoksun, dış mihrakların fitne tohumlarını ekmekle görevli, savaş tamları çalan, tekfircilerin ve Müslümanların kanının dökülmesini mubah sayan bu insanların önü kesilebilir mi?

2. Müslümanlar Arasındaki Kardeşliğin Din İçerisinde Var Olan Emirleri

Her ne kadar akıllı, aynı inanç ve yol üzerinde olan insanların dostluğu için yeterli ve en önemli unsur olsa da hâlâ içlerinde şüphe ve kaygı olanlar için hem Kur'an-ı Kerim, hem de Peygamber Efendimiz ve Ehl-i Beyt'ten gelen hadisler doğrultusunda onların içinde olan sıkıntıyı giderebilir ve bu dostluğu pekiştirebiliriz.

1. Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

﴿وَاَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَاناً وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا﴾

“Hep birlikte Allah'ın ipine yapışın, fırkalara bölünüp parçalanmayın; Allah'ın üzerinizdeki nimetini hatırlayın. Birbirinizin düşmanı idiniz, Allah kalplerinizi uzlaştırıp kaynaştırdı da O'nun nimeti sayesinde kardeşler haline geldiniz. Ateşten bir çukurun kenarında idiniz; sizi oradan kurtardı. Allah size ayetlerini bu şekilde açıklıyor ki, doğruya ve güzele yol bulasınız.” Al-i İmran/103

Bu ayet-i kerimede de görüldüğü üzere Allah Teâlâ birlik ve vahdet emrini vermekte ve ayrılık ve tefrikadan uzak durulmasını öğütlemektedir. İnsanlar arasındaki düşmanlığı bir bela olarak addetmekte, iman etmenin getirisini de kalplerin birbirine ısınması olarak görmektedir. Allah bu düşmanlıkları yalnızca dostluğa değil kardeşliğe çevirmektedir. Bu ayet-i kerimenin içeriğine dikkatlice bakıldığında yalnızca ayrılık ve birlikteliği, dostluk ve kardeşliği görmekteyiz. Düşmanlığı bir kenara bırakmayı ve ilâhî bir armağan olan kardeşliği unutmamamız gerektiğini öğütlemektedir.

2. Allah Teâlâ bir başka ayet-i kerimede şöyle buyurmaktadır:

﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ وَاصْبِرُوا إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾

“Allah'a ve Peygamberine itaat edin, birbirinizle çekişmeyin, sonra zayıflarsınız ve kuvvetiniz kalmaz” Enfal/46

﴿ ان تنازعتم في شئ فردوه الى الله و الرسول ﴾

“Eğer herhangi bir şeyde anlaşmazlığa düşerseniz; -Allah’a ve ahiret gününe inanıyorsanız-onu Allah’a ve Elçiye götürün.” Nisa/59

﴿ حتى اذا فسلتم و تنازعتم في الامر ﴾

“Nihayet siz korktunuz, Allah size sevdiğiniz(galibiyet)i gösterdikten sonra (verilen) emir hakkında (birbirinizle) çekişip isyan ettiniz “ Al-i İmran/152

Yukarıdaki tüm bu ayet ve benzerleri Müslümanlar arasındaki tartışmaları, ihtilaf ve düşmanlığı yasaklayıp, men etmektedir.

3. Allah Teâlâ cehennem ehli hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ قَالَ ادْخُلُوا فِي أُمَمٍ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ مِنَ الْجِنِّ وَالْإِنْسِ فِي النَّارِ كُلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعَنَتْ أُخْتَهَا حَتَّى إِذَا ادَّارَكُوا فِيهَا جَمِيعاً قَالَتْ أُخْرِيَهُمْ لِأُولِيهِمْ رَبَّنَا هَؤُلَاءِ أَضَلُّونَا فَآتِهِمْ عَذَاباً ضِعْفاً مِنَ النَّارِ ﴾

“(Allah) buyurdu: “Sizden önce geçen cin ve insan topluluklarıyla beraber ateşin içine girin!” Her ümmet girdikçe yoldaşına la’net etti. Hepsı birbiri ardından orada toplanınca sonrakiler, öncekiler için dediler ki: “Rabbimiz, bunlar bizi saptırdılar. Bunlara ateşten bir kat daha azab ver!” A’raf/38

Sormak lazım acaba ellerinde Kur’an olan, sünnet ve İmamların, salih kulların ve Allah dostlarının eserleri olan, akıl ve temiz yaratılıştan nasiplenen bir ümmetin kalkıp da mantıklı ve basiretli hareket etmesi gerekirken birbirlerini lanetleyip, nefret etmeleri, tekfir edip, bozgunculukla suçlayıp hedeflerine ulaşmak istemeleri ne derece doğru?

Bu dünyada cehennem ehli sıfatlarına sahip olan kimselerin ahiret hayatında cennet ehli hüviyetinde olma ihtimalleri var mıdır acaba? Kur’an-ı Kerim’de münafıklar hakkında şöyle buyrulmaktadır:

﴿ قِيلَ ازْجِعُوا وَرَاءَكُمْ فَالْتَمِسُوا نُوراً ﴾

“Şöyle denir onlara: “Arkanıza (dünyaya) dönün de bir ışık, bir nur arayın.” Hadid/13

Bu söz karşılığında geri dönme arzusu ile “Belki iyi işler yaparım ve zayı ettiğim ömrü telafi ederim.” der ve ona cevap olarak şöyle buyrulur:

﴿ كَلَّا إِنَّهَا كَلِمَةٌ هُوَ قَائِلُهَا ﴾

“Hayır, (artık dönüş diye bir şey yok) bu boş bir söz, onun söylediği bir söz.” Mü’minûn/100

Ayet-i kerimede müminleri birbirlerinin kardeşleri olarak tanıtmakta ve onların arasının düzeltilme emrini vermektedir. Bunun ardından takvalı olunması emrini vermiş ve bu konuda takvadan ayrılmamalarını ve bu şekilde ilâhî rahmetin etkisi altına gireceklerini buyurmuştur. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, takvanın haramdan sakınmak ve vacip olanları kusursuz yerine getirmek olmadığıdır. Burada takvanın manası müminler arasında kargaşa çıkarıp, onların arasını bozacak olaylardan sakınmaktır.

Bu ayetten dünyada merhamet, dostluk ve insanlık sıfatlarının nur olarak bahsedildiğini ve âhirette ise kurtuluş sebebi olduğunu görüyoruz. Cehennem ehli sıfatı ve davranışları bu dünyada karanlık ve öbür dünyada ise ebedî bir pişmanlıktır.

4. İhtilaf, gök ve yeryüzü belalarından sonra üçüncü bir bela türüdür. Bu konuda Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَىٰ أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّنْ فَوْقِكُمْ أَوْ مِنْ تَحْتِ أَرْضِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيْعًا وَيَذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ انظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ ﴾

“De ki: “O, size üstünüzden (gökten) veya ayaklarınızın altından (yerden) bir azap göndermeğe, ya da sizi grup grup birbirinize düşürmeğe ve kiminizin şiddetini kiminize tattırmaya gücü yetendir.” Bak, anlaşılar diye, âyetleri değişik biçimlerde nasıl açıklıyoruz.” En’am/65

Görüldüğü gibi yersiz tartışmalar, çatışmalar ve düşmanlıklar gökyüzü ve yeryüzü azapları ile beraber sayılan halkın isyan ve günahları yüzünden vuku bulan üçüncü bir İlahi ceza konumundadır. Bunlardan kurtulmak için tövbe en iyi çıkış kapısı değil midir? Ve aynı zamanda kalp birlikteliği ve dostluk semavî ve ilâhî bir rahmet değil midir?

5. Tüm müminlerin kardeşliği; Allah Teâlâ bu konu hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾

“Mü’minler ancak kardeşirler. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah’a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin.” Hucurat/10.

Yüce Allah bu ayet-i kerimede müminleri birbirlerinin kardeşleri olarak tanıtmakta ve onların arasının düzeltilme emrini vermektedir. Bunun

ardından takvalı olunması emrini vermiş ve bu konuda takvadan ayrılmamalarını ve bu şekilde ilâhî rahmetin etkisi altına gireceklerini buyurmuştur. Burada belirtilmesi gereken bir nokta da, takvanın haramdan sakınmak ve vacip olanları kusursuz yerine getirmek olmadığıdır. Burada takvanın manası müminler arasında kargaşa çıkarıp, onların arasını bozacak olaylardan sakınmaktır. Hatta ortaya çıkan sıkıntı ve karışıklıklara karşı sessiz kalmamak ve onların ıslahı için çaba harcamak, Allah'ın rahmetine şamil olunacak bir huzur ortamını temin etmektir. Bazıları şöyle bir iddiada bulunabilirler; “Bu ayette geçen müminler bizlerden oluşan gruplar ve bunların yanı sıra bizlerle aynı fikri paylaşan kimselerdir. Zaten bunlar dışında olanlar ya kâfirlerdir ya da kâfirlerden de beter olan münafıklar grubudur.” Buna cevap olarak da Allah Teâlâ'nın mümin ile mümin olmayan arasındaki farkı açıkladığı şu ayeti sunabiliriz:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا صَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْفَىٰ إِلَيْكُمْ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمٌ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِّن قَبْلُ فَمَنَّ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾

“Ey inananlar, Allah yolunda savaşa çıktığınız zaman iyi anlayın, dinleyin, size selam verene, dünya hayatının geçici menfaatini gözeterek: “Sen mü’min değilsin!” demeyin. Çünkü Allah’ın yanında çok ganimetler vardır. Önceden siz de öyle idiniz, Allah size lutfetti (imana geldiniz). O halde iyice anlayın (dinleyin, peşin hüküm vermeyin).” Nisa/94

Ve bu ayetten önce kasten bir mümini öldürmenin ilelebet cehennem ateşinde yanmak demek olduğunu vurgulamaktadır. Bugün yalnızca verdiği bir selam şekli ile imanı, kendilerini Müslüman olarak gösteren kişiler tarafından sorgulanan ve daha sonra kâfir yaf-tası takılıp, katledilen bu insanların kelime-i şahadetlerinin dudaklarından taşıdığı görmezler mi? Namaz kılıp, Kur’an okuduklarını, hatta Allah Resulü’nün (s.a.a) sünnetlerini eksiksiz yerine getirdiklerini görmezler mi? Kur’an-ı Kerim’in buyurduğu gibi: “تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا” dünya sevdası onların gözlerini kör eylemiş ve masum Müslümanları öldürerek düşmanlık ve kin tohumlarını onlar arasına ekiyorlar. İşte bu şekilde de ebedî cehennem azabını kendileri için azık ediniyorlar. Bu nasıl bir zihniyettir ki; yalnızca verilen bir selam şekli ile o şahsın dini hakkında hüküm verebiliyorlar; ama kelime-i şahadetleri, kıldıkları namaz, tuttıkları oruç, hac, zekât ve okudukları Kur’an ile onların Müslüman olduklarına hüküm verilemiyor.

Acaba Kur’an’da bir insanın imanı için kelime-i şahadetten başka bir şart var mıdır? Acaba başkalarını araştırmak ve onların hakkında casusluk yapma hakkına ne denli sahibiz? Kalpte olanlar başkalarını ne ilgilendirir? Onu yalnızca Allah bilir ve ona göre de hükmünü verir.

Acaba Peygamber-i Ekrem’in (s.a.a) “Müminin fazileti Kâbe’den de yüksektir” dediğini ve bunun muhtelif mezhepler kanalıyla aktarıldığını biliyor musunuz? Acaba Hz.

Peygamber'in (s.a.a) "Allah nezdinde müminin makamının dört büyük melekten daha faziletlidir" sözlerini biliyor musunuz? (Kenzu'l A'mal/821)

Acaba Allah Resülü'nün (s.a.a) şöyle buyurdıklarını bilmezler mi:

"İman etmedikçe cennete giremezsiniz ve birbirinizi sevmedikçe iman etmiş sayılmazsınız ve birbirinizi sevip, dost olmanız da selam ile başlar." (Sahih Müslim/Kitabu'l İman/ Bab 22)

Acaba Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurmamış mıdır?

"Kim Allah'ın Rab, İslam'ın hak olduğunu kabul etmiş ve elçisinin nübüvvetinden razı olmuşsa o mümindir."

Öyleyse bunlara karşı beslenen mahabbet ve sevgi onların cennete girme şartlarından değil midir? (Sahih Müslim/Kitabu'l İman/ Bab 11)

Acaba yine Allah Resülü şöyle buyurmamış mıdır:

" اقرؤ القرآن ما أتلفت عليه قلوبكم فاذا اختلفتم فيه فقوموا "

"Kur'an okuyun ta kalpleriniz onunla aynı atsın; ama ihtilafa düştüğünüz zaman artık devam etmeyin." (Sahih Müslim/Kitabu'l İman/ Bab 3)

Acaba Hz. Nebi (s.a.a) şöyle buyurmamış mıdır:

" سباب المؤمن فسوق و قتاله كفر "

"Mümine hakaret fasıklık ve onunla savaşmak küfürdür."

Aynı şekilde şöyle buyurmuştur:

" لا ترجعوا بعدى كفراً يضرب بعضكم رقاب بعض "

"Benden sonra kâfir olmayın ve birbirinizin boynunu vurmayın." (Sahih Müslim/Kitabu'l İman/Bab 28-29)

Acaba Sahih-i Müslim'in 26. babında Müslüman'ı tekfir etmek küfürdür denilmemiş midir? Ve yine Sahih-i Müslim'in 33. babında "Ensar'a ve İmam Ali'ye muhabbet ve sevgi imanın alametlerinden ve onlara olan kin ve nefret de nifakın alametlerindedir." diye zikredilmemiş midir? Bugün hangi Müslüman Ensar ve Hz. Ali'yi sevmiyor da onları tekfir ile suçluyorlar? Öyleyse tekfir etmek, katletmek ve tefrikayı yaymak hangi hadis doğrultusunda cereyan ediyor?

Sormak lazım acaba Kur'an ayetleri 'Bismillah' ile, 'Bismillah' da 'Rahman' ve 'Rahim' diye iki rahmet ile başlamıyor mu? Rahmaniyyet kâfirleri dahi kapsamaktadır ve Rahimiyyet kıyamette yalnızca müminler ile sınırlıdır. Acaba bunlar muhabbet ve sevgi için birer

ders değil midir? Acaba infak nedir diye soran bir kişiye Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de: "قل العفو" "İnfak, De ki; Affetmektir." Bakara/219, buyurmamış mıdır?

Acaba yüce Allah Gafur, Rahim, bağışlama sahibi ve ayıpları örten değil midir? "سبقت" "رحمتی غضبی" "Rahmetim gazabımın önüne geçmiştir." buyurmuştur. Şimdi Müslümanların bunlardan ders alması gerekmez mi?

İslam Mezhepleri Arasındaki Dostluğun Engelleri

Şimdi akıl, Kur'an ve hadislerin naklettikleri doğrultusunda; dostluğa davet edinildiğini açıkça görmekteyiz. Onlarca ayet-i kerime ve yüzlerce hadis-i şerif bizleri birbirimize karşı muhabbetli olmaya, dostluğa, ikramda bulunmaya, tartışmadan uzak durmaya, husumetleri gidermeye, düşmanlık ve kötü ahlakı yok etmeye, tekfir edip öldürmekten sakınmaya davet eder. Şimdi Müslümanlar arasında tefrika ve ayrılığa neden olan, İslam mezhepleri arasındaki dostluğu engelleyen başlıklara geçelim. Çünkü bu hastalığın nedenlerini bilmeden ona karşı sağlıklı bir çare yolu bulamayız.

Birinci Unsur: Cehalet

Eğer ilim ve bilgiyi rivayetlerde de geçtiği üzere nur ve ışık olarak değerlendirsek hiç şüphesiz cehaleti de zulmet ve karanlık olarak addetmemiz gerekir. Ayrıca rivayetlerde şöyle gelmiştir:

"الناس اعداء ما جهلوا" "İnsan bilmediğine düşmandır."

Âlimler hiçbir zaman birbirlerine düşmanlık etmezler ve eğer aralarında bir düşmanlık görülürse bilin ki onların arasına cehalet girmiştir. Bu düşmanlığın sebebi ilimlerinden değil cahillikleri ve bununla alakalı olan diğer unsurlardandır. İlim hiç bir zaman düşmanlığı doğurmaz. İlim muhabbet ve sevgiyi getirir başka bir şeye gebe değildir.

Bilgisizlik ve cehalet belası çok tehlikelidir. İşte bu yüzden Kur'an-ı Kerim enbiyanın risaletini ilim öğrenmek ve nefsi güzelleştirmek ile özetlemiştir. Çünkü toplum içerisinde vuku bulan birçok olumsuz olay, onların cahilliğinden kaynaklanmaktadır. Bu yüzden ilk aşamada Müslüman toplumlar arasında dostluk ve ünsiyet için onların birbirlerini tanımalarını sağlamak, ilim ve bilgi ile onları tanıştırmak gerekmektedir.

İkinci Unsur: Dünyayı İstemek

Daha önce zikrettiğimiz Kur'an ayetinde görüldüğü üzere; dünyalık arzu ve işler müminin bu dünya arzuları yüzünden imanının yok olmasına neden olan en büyük etkidir. Peygamber-i Ekrem de (s.a.a) birçok hadis-i şerifinde bu konuya defalarca değinmiştir. Sahih-i Buhari, Müslim ve diğer muteber kitaplarda şöyle nakledilmektedir:

إِنِّي لَسْتُ اخْشَى عَلَيْكُمْ أَنْ تَشْرَكُوا بَعْدِي وَلَكِنِّي اخْشَى عَلَيْكُمْ الدُّنْيَا أَنْ تَتَنَاوَفُوا فِيهَا وَتَقْتُلُوا
فَتَهْلِكُوا كَمَا هَلَكَ مَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ

“Ben kendimden sonra sizlerin müşrik olmanızdan endişe etmiyorum. Benim endişem daha önceki kavimlerin helak olması gibi dünya arzusu yüzünden birbirinizin canına kas-tetmeniz ve helak olup gitmenizdir.”

Üçüncü Unsur: Taassup

Hadislerde şöyle gelmiştir; “müminin (en büyük) alameti hakkı bâtıla, doğruyu da ya-lana tercih etmesidir.” Yani hak ve doğruluğun kendi zararına, bâtıl ve yalanın da kendi menfaatine olduğu bir durumda bunu yapması, Allah’ı kendisine tercih etmesi demektir. İşte bu imanın başlangıcıdır; ama taassup bunun tam aksi bir durumdur. Kendimizi ve bizle alakalı şeyleri, doğruluğa ve Allah’ın rızası olan şeylere tercih etmektir. Kur’an-ı Kerim onlar için; duyduğu her güzel sözü kabul ederler diye müjdelemektedir ve o güzel söz de mutlaka her zaman bizim yararımıza olan manasını taşımamaktadır. Ama taassup buna engel olmaktadır ve bu yüzden Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır:

﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوَالُو الَّذِينَ وَالِ الْأَقْرَبِينَ
أَنْ يَكْنَ غَنِيَةً أَوْ فُقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَأَنْ تَلُوْا أَوْ تَعْرَضُوا فَإِنَّ
اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴾

“Ey iman edenler! Öz benliğiniz, anne-babanız, yakınlarınız aleyhine de olsa, zengin veya fakir de olsalar, adaleti dimdik ayakta tutarak Allah için tamkılık edenler olun. Allah, ikisine de sizden daha yakındır. O halde, nefsinizin arzusuna uyararak adaletten sapmayın. Eğer dilinizi eğip bükerek yahut çekimser kalırsanız, Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdardır.” Nisa/135

Taassup, insanı akraba ve yakınlarınızı, yabancı ve uzak insanlara tercih etmek demektir. Bu da Allah’ın yolundan çıkmak manasına gelmektedir. Birçok bâtılın, sapma ve tartışmaların çıkış nedenidir. Öyleyse hakikate teslim olmak, bâtıldan ve taassuptan kurtulmak yaşanan tartışmaları sona erdirecek en büyük etkidir.

Taassubun temelinde nefse uymak ve kendi nefsimizi Allah’a tercih etmek vardır. Bu davranış da hiç şüphesiz küfür kokusu vermekte ve onun rengine bürünmeyi gerektirmektedir. Bu da imanın azalıp, adaletin yok olmasına sebep olmaktadır. Yani tam manası ile Kur’an’ın ve Peygamber Efendimizin (s.a.a) sünnetinin aksine bir davranıştır. Kur’an’a ve sünnete bağlı olduklarını iddia edenlerin kendilerini bu vesile ile acaba bu tehlikeden uzak mıyız yoksa henüz tehlikenin içerisinde miyiz diye bir gözden geçirmelerinde yarar vardır.

Acaba hala içimizde kabilecilik, milliyetçilik, dil, akraba ve renk taassubu etkili midir yoksa değil midir? Acaba hala bizim için Arap ve Acem, siyah ve beyaz, uzak ve yakın

insanlar eşit midir değil midir? Peki, şu ya da bu mezhebe bağlı olanlar? Ya da aynı memleketten ve aynı dilden olanlar?

Dördüncü Unsur: Nefse Uymak

Bu unsur birinci etken haricinde diğer tüm etkenleri yani dünyayı istemek ve taassup gibi unsurları içerisinde barındırmaktadır. Bir başka deyişle cehalet hariç diğer tüm unsurları hava-yi nefsin içerisinde sayabiliriz. Bunlar bir şekilde bu etkene geri dönmektedirler ve hal böyle olunca da bu unsurun diğerlerinin çıkış noktası olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu etken yalnızca Müslümanlar ve İslam mezhepleri arasındaki dostluğu engellemiyor; hatta insanların yoldan çıkmasına, imanlarının yok olmasına ve verilen ilâhî sözlerin göz ardı edilmesine neden oluyor.

Allah Teâlâ şöyle buyurmakta:

﴿ افرأيت من اتخذ الهه هواه فاضله الله على علم و ختم على سمعه و قلبه و جعل على بصره غشاوه فمن يهديه من بعد الله افلا تذكرون ﴾

“Kendisinin ilahı olarak kendi duygu ve arzusunu almış kişiyi gördün mü? Allah onu bir ilim üzerine saptırmış, kulağı ve kalbi üzerine mühür basmış, gözünün üstüne de bir perde çekmiştir. Allah’tan sonra ona kim kılavuzluk edecektir. Hâlâ düşünüp ibret almıyor musunuz?” Casiye/23

Beşinci Unsur: Dar Görüşlü ve Katı Kalpli Olmak

Kur’an-ı Kerim’de buyrulduğu üzere:

﴿ فمن يرد الله ان يهديه بشرح صدره للاسلام و من يرد ان يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يضغّد في السماء كه لك يجعل الله الرحمن على الذين لا يؤمنون ﴾

“Allah kimi doğru yola iletmek isterse onun göğsünü İslam’a açar, kimi de saptırmak isterse onun göğsünü, (o kimse) göğe çıkıyormuş gibi dar ve tıkanık yapar. Allah, inanmayanların üstüne işte böyle pislik (sıkıntı) çökertir.” (En’am/125)

Ve aynı şekilde bir başka ayet-i kerimede şöyle buyurmaktadır:

﴿ افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه فويل للقايسه قلوبهم من ذكر الله اولئك في ضلال مبين ﴾

“Allah’ın, göğsünü İslam’a açtığı kimse, Rabbinden bir nur üzerinde değil midir? Allah’ı anmaya karşı yürekleri katılaştırmış olanlara yazıklar olsun. Onlar apaçık bir sapıklık içindedirler.” Zümer/22

Söz konusu ayetlerde de görüldüğü üzere göğsün ferahlığı, duyulan farklı görüş ve düşüncelere tahammül edebilmek, değişik yaklaşımlara olan bakış açısı, diğer insanlara tahammül edip, onlara karşı hoşgörülü olmak ve son olarak da ruhun büyüklüğü hidayete ulaşmanın belirtilerinden sayılmaktadır. Lakin dar görüşlü, katı kalpli ve merhametsiz olmak, Allah'ı anınca kalbin etkilenmemesi imansızlık alameti ve yoldan çıkmışlık olarak kabul edilmektedir.

Kötü huyların, yoldan çıkmışlıkların ve tekfir etmenin temelinde dar görüşlülük, katı kalpli olmak, kişisel düşmanlıklar, kendini büyük görme, nefse uyma, başkalarına tahammül edememe vardır. Tüm bunlar o insanları kontrol etme ve köle gibi görme arzusunun eseridir.

Altıncı Unsur: Ahlaki Çöküş ve Doğru İslam Terbiyesi

Güzel ahlaklı olmak, İslam dininde en büyük fazilet olarak görülmektedir. Bakara Suresi 83. ayet-i kerimede: "قولوا للناس حسناً" İnsanlara güzel söz söyleyin şeklinde buyrulmaktadır. Allah'a kulluk ve O'nu birlemekten sonra gelen üçüncü emir ana-babaya, akrabaya, yetim ve fakirlere ihsanda bulunup, halka karşı güzel söz söylemektir.

İşin güzel tarafı bu emrin namaz ve zekâtтан daha önce nazil olduğudur. Bu da insanlara karşı saygılı ve edepli olmanın önemini göstermektedir. Öyleyse Kur'an-ı Kerim'e göre edepli ve saygılı olmak yalnızca müminlere has bir ilâhî emir değildir. Bu emir tüm insanları kapsamaktadır. Kâfir olsun ya da münafık, mümin olsun ya da fasık hepsi; ama hepsine iyi sözle hitap edilmelidir. Kur'an-ı Kerim bir başka ayette insanoğlunun keramet ve faziletleri hakkında şöyle buyurmaktadır:

﴿ ادعُ الى سبيل ربك بالحكمه والموعظه الحسنه وجادلهم بالتي هي احسن ﴾

"Rabbinin yoluna hikmetle, güzel öğütle davet et ve onlarla, en güzel olan neyse o yolla mücadele et." Nahl/125

İnsanları Allah'a davet ederken şu üç yolun kullanılması istenmektedir; Bilgi, güzel nasihat ve güzel yolla mücadele. Görüldüğü gibi kötü huy, tekfir etmek, küfür ve lanetleşmek bunlar arasında yoktur. Allah yolunda olanlar öncelikle kendi ahlaklarını güzelleştirmek ve ıslah etmek için yola koyulurlar ve kendilerini yetiştirmeden kimseye müdahale etmezler. İftira atıp, tekfir ederek, kibir ve kötü ahlakla yaklaşarak birilerini doğru yola sevk edebilir miyiz? İslam Peygamberinin (s.a.a) en büyük silahının ahlak olduğunu unuttuk mu? O tahammül, sabır, güzel huy, fedakârlık, ruhun yüceliği ve herkese sevgi dolu yaklaşımı ile İslam dinine davet etmiyor muydu? Acaba bizim izlediğimiz yol şu Kur'an emri ile ne denli uyuyor:

﴿ ادفع بالتي هي احسن فاذا الذي بينك وبينه عداوه كأنه ولى حميم ﴾

"Kötülüğü, en güzel tavırla sav! O zaman görürsün ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse, sımsıcak bir dost gibi oluvermiştir." Fussilet/34

Burada düşmanı en iyi defetme yolunun ona karşı iyilik yapılması gerektiğine vurgu yapılmakta ve onun getirisinin de sıcak bir dostluk olacağı anlatılmaktadır. “Kötülüğü en güzel tarzda uzaklaşturmaya bak” denilerek o ve senin arandaki düşmanlığın samimi bir dostluğa dönüşeceğine işaret edilmektedir.

Peki, acaba bizim yöntemimiz: “اذا خاطبهم الجاهلون قالو سلاماً” “cahillere kendilerine laf atarsa “selam” derler.” Furkan/63 ile ne denli uyusmaktadır?

Acaba bizim yöntemimiz Hz. Musa’ya (a.s.) emrolunduğu gibi mi?: “قولا له قولا لينا” “Ona yumuşak ve tatlı bir sözle hitap edin; belki öğüt alır.” ile ne denli bağdaşmaktadır?

Fırka ve mezhepler arası düşmanlığın sebebi, Kur’anî yöntemden uzaklaşmak, Peygamberlerin o güzel sünnetlerinden yüz çevirmektir. Hal böyle olunca da onlar ıslah olup, düzeltilmeden ümmet de ıslah olmaz. O günün ümidi ile .

Sekizinci Unsur: Allah ve Hesap Gününe Karşı İnancın Az Olması ve Korkmamak

Takva ehli hiçbir zaman ihtilaf ve düşmanlığın sebep ve kaynağı olmamıştır. İçinde Allah korkusu ve inancı olan insanlar bir nevi Kıyamet gününü hesap ederek söyleyecekleri söz ve yapacakları işlerde oldukça ihtiyatlıdır. Birisinin kalbini kırdıklarında hemen onu telafi etmeye çalışırlar. Rahatlıkla birilerini tekfir edip, fasık olmakla suçlayan ve onları aşağılayan kimseler genellikle inancı ve takvası az olan kişilerdir. Basiretli olan âbid ve zâhitler de doğruyu kolayca bulmakta, hiçbir zaman husumet ve düşmanlığın menşei ve kaynağı olmamaktadırlar.



Takva ehli hiçbir zaman ihtilaf ve düşmanlığın sebep ve kaynağı olmamıştır. İçinde Allah korkusu ve inancı olan insanlar bir nevi Kıyamet gününü hesap ederek söyleyecekleri söz ve yapacakları işlerde oldukça ihtiyatlıdır. Birisinin kalbini kırdıklarında hemen onu telafi etmeye çalışırlar. Rahatlıkla birilerini tekfir edip, fasık olmakla suçlayan ve onları aşağılayan kimseler genellikle inancı ve takvası az olan kişilerdir. Basiretli olan âbid ve zâhitler de doğruyu kolayca bulmakta, hiçbir zaman husumet ve düşmanlığın menşei ve kaynağı olmamaktadırlar.



Arif olan Selman-i Farisi, Veysel Karani ve diğer ashab, tabiin ve diğer Müslümanlar her zaman yakınlık ve dostluğun sebebi olmuşlardır. Dünya ehli, makam peşinde koşan ve takvası olmayanlar da her zaman ihtilaf ve ayrılık nedeni oluvermişlerdir. Tıpkı İmam Ali'ye (a.s) karşı açılan Nehravan ve Cemel savaşlarında ganimetlerin adaletsizce dağıtıldığını düşünen, içlerinde dünya sevgisi olup da, imandan nasipsiz kalan kişilerin bu savaşların kökünü ve temelini oluşturdukları gibi.

Bunun gibi daha yüzlerce farklı örnek verebiliriz ve hatta Allah Resulünün (s.a.a) Kerbela'da katledilen evladının temelinde para ve makam aşkı yüzünden vuku bulduğunu detayları ile tarih sayfalarında yazdığını söyleyebiliriz.

Dokuzuncu Unsur: İlimi Yeterlilik, Tekebbür ve Tevazu Eksikliği

İnsanı doğru yoldan çıkararak nefsin isyanı oldukça tehlikeli bir durumdur. Bu hal insanın kendisini ilmi ve malî açıdan, makam açısından üstün ve yeterli görmesine; kibirlenip, kulluk bilincinden uzaklaşmasına neden olur.

Kur'an şöyle buyurmaktadır:

﴿ كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَّاظٍ ﴾

“Hayır! Rabbinin bunca nimetlerine rağmen kâfir insan kendisini ihtiyaçsız zannetti diye azar.” Alak/7

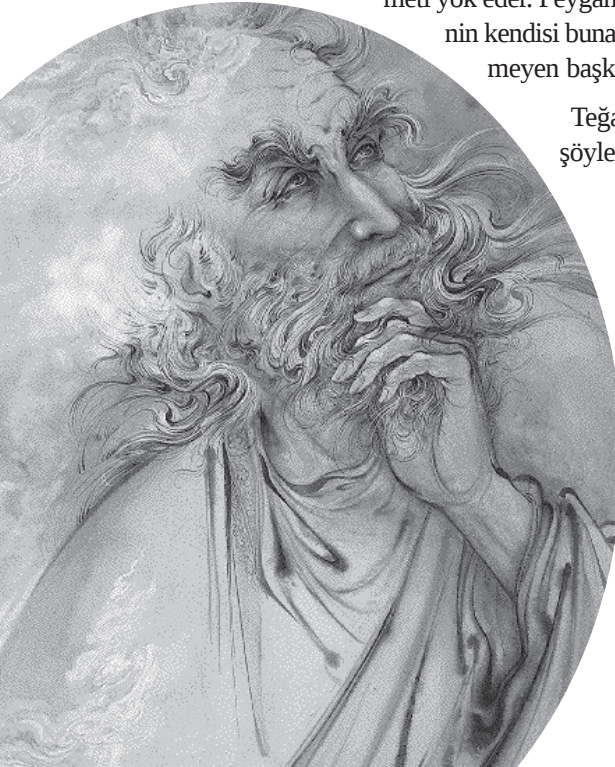
İşte insanın kendisini yeterli görüp, kibirlenmesi diğerlerini tahkir etmesine neden olur. Artık böylece ihtilaflar baş gösterir, bölünmeler başlar. Bu da facialara sebep olur ve ümmeti yok eder. Peygamberin (s.a.a) sözlerine tahammül edememenin kendisi buna en güzel delildir. Çünkü ona tahammül edemeyen başkalarının sözüne asla tahammül edemez.

Teğabun suresinde bu konuya değinilmekte ve şöyle buyrulmaktadır:

﴿ فَقَالُوا ابْشُرِ الْيَهُودَ نَنَا فَكْفُرُوا وَتَوَلَّوْا ﴾

﴿ وَاسْتَغْنَى اللَّهُ ﴾

“Onlar: “Bir insan mı bize kılavuzluk edecek?!” deyip küfre saptılar ve yüz çevirdiler.” Tağabun/6



Onuncu Unsur: Dinde Gösteriş önem vermek ve Sevgi gibi Dinin ruhunda olanlara aykırı davranmak

Dinde yaşanan ayrılık, bölünme ve düşmanlığın en önemli faktörleri gösteriş yapmak, ruhtan uzaklaşp, dinden kopmaktır. Bu da Allah ve kulları arasında var olan maneviyat, irfan ve muhabbetin yokluğundan kaynaklanmaktadır. Aynı zamanda bu zâhire önem verenler husumet ve düşmanlık davullarını çalmış ve Müslümanların birbirlerine yakınlaşmalarına engel olmuşlardır. Bunlar dinin ancak zahirini görür ve herkesi onunla tatbik eder ve bununla uyuşmayan olursa da onları şeriat ve dinden çıkmakla suçlar, kâfir ve zındık yaftasını alınlarına yapıştırır ve bu şekilde insanlar arasında kin ve düşmanlığın ortaya çıkmasına yardım ederler.

Mesele aynı Peygamber Efendimizin (s.a.a) o paha biçilmez sözlerinde bu konuya birçok kez dile getirdiği gibidir. Bir gün Usema b. Zeyd, canını ve malını koruma bahanesi ile İslam'ı kabul ettiğini sandığı birisini katletmiş ve bunun üzerine de Allah Resülü (s.a.a) ona şöyle buyurmuştur:

“ما كشفت ما فى قلبه و ما قبلت ما فى كلامه”

“Onun kalbinde olanı bilemedin, onun dilinde olanı kabul etmedin ve günahsız bir Müslümanı katlettin.”

Bizlerin İslam ve iman için zahirde olanın yeterli olduğunu bilmemiz gerekmektedir. Zaten kişinin içinde olan ve onun niyetleri Allah'tan başkasını ilgilendirmez. Bu konuda başkaları adına hüküm vermek bizlere düşmez. Dinin ruhu mahabbet ve sevgidir. Allah'a karşı, Peygambere karşı (s.a.a) Allah dostlarına, annelere, babalara, yakınlarla, yetimlere, düşkünlere ve Allah'ın tüm kullarına karşı sevgi beslemek gerekir.

“الحب فى الله و البغض فى الله” Allah için sevmek ve Allah için düşmanlık etmenin ne demek olduğunu bilmek, Allah'ın rızası peşinde olmak, Allah'ın isteklerini kendi arzularımızın önüne geçirmek dinin ruhu ve özüdür. Dostluk düşmanlığın önüne geçmeli ve düşmanlıktan mutlaka uzak durulmalıdır. Çünkü birçok kin ve düşmanlığın temelinde dinin ruhuna uygunsuz hareket etmemek ve ona dikkat etmemek yatmaktadır.

On Birinci Unsur: Akılcılıktan uzak durmak ve taklide yönelmek

Dünya üzerinde çok az din İslam kadar akıl, fikir, düşünce, meşveret ve bilgeliğe önem verip vurgu yapmıştır. Zaten İslam Peygamberi de (s.a.a) yapılan işin sevabının ölçüsünü, ameli yerine getirenin aklının ölçüsü ile alakalı görmüş ve şöyle buyurmuştur:

“لا يعجبني كم اسلام امرء حتى تعرفوا عقده عقله”

“Birisinin Müslümanlığı sizi hayrete düşürmesin. Önce onun aklını ölçün.”

Ama buna ve Kur'an'da aklın şeriatın hedeflerinden birisi görülmesine rağmen hala Müslümanların bu konuda ne denli kusurlu olduklarını görmekteyiz. Dünya ehli ve kâfirlerin daha akılcı olduğunu dünya ve maslahatları için birbirleri etrafına topladıklarını izlemekteyiz. Ama maalesef Müslümanlar ne dünya ne de ahiret için birbirleri ile dostluk kuruyorlar. Sonuç itibariyle de bu yaptıkları yersiz davranışları yüzünden kendi nesillerini zillet altına sürüklemişlerdir.

Akl dostluk ve birliktelikten yanadır aynı şeriatın da bundan yana olduğu gibi. Sana artık İslam toplumlarının ıslahı ve sorunların çözümü için bu İlahi hediye kullanma vakti geldi de geçiyor bile.

On İkinci Unsur: Dış Mihraklar

Dış güçlerin müdahalesi Müslümanlar arasında vuku bulan ayrılık ve düşmanlığın en temel sebeplerinden birisi olduğu eskilerden beri bilinmektedir. Bu faktör çağımızda kendisini daha da hissettirmekte ve birçok farklı ülkenin değişmez siyasetleri haline gelmektedir. Ayrıca bu konunun icrası için astronomik rakamları dahi gözden çıkarmaktan çekinmemektedirler. Düşmanca doğan birçok fırka, mezhepler arasında ortaya çıkan birçok dil, coğrafya, ırk ve renk farklılıkları, fikrî, dinî, kültürel ve hatta sınıfsal ve toplumsal olaylar bu art niyetli ve şeytanca yapılan planların birer getirisidir. İran'da Bahailik'in ortaya çıkışı, Arap ülkelerinde Vahabilik'in kendini iyiden iyiye hissettirmesi, başta gulat ve aşırıcılık olmak üzere Nasibilik, Ahmedilik, Kadiyanilik ve benzeri mezheplerin ortaya çıkması bu şeytani planların sonuçlarıdır. Bu gruplar arasında karşılıklı yayılan olumsuz mesaj ve söylemler bu planın birer parçalarıdır. Tefrika için mezhepler arasına nüfuz etmek de bunların değişmez birer oyunudur. Dinde yaşanan aşırıcılıklar da sırf Müslümanların arasını açıp, onları birbirinden koparmak için onlarca hatta yüzlerce yıldır emperyalist devletlerin casusluk şebekeleri tarafından icra edilen planlardır.

Öyleyse bizlerin şunu çok iyi bilmesi gerekmektedir; dostluğa davet etmek, hoşgörülü ve tahammüllü olmak, dostça yaklaşmak, tekfir edip, diğer din ve mezheplerin mukaddesatlarına saldırmak, akıl ve mantığı kullanmadan hareket etmek ya düşmanın oyununa gelmek ya da bilmeden onlara hizmet etmek demektir. Ayrıca Aşırıcılıklar da bu oyunlar arasında sayılmaktadır. Mezhepler arası dostluk, samimi yaklaşımlar ve ortak hareket etmek düşmanlar tarafından İslam dünyası içerisine sokulan bu büyük fitnenin ortadan kalması ve sorunların çözülmesi için en iyi yoldur. Öyleyse hepimizin el ele İslam mezhepleri arasındaki dostluk ve samimiyet için hareket etmesi gerekmektedir. İşte bu şekilde düşmanın en başta da Şeytan'ın oyununu bozabiliriz.

Haccın İslam'daki Konumu

Üstad Abdullah Cevadî Âmulî

İslam'ın Kuşatıcılık ve Sürekliliğinin Mazharı

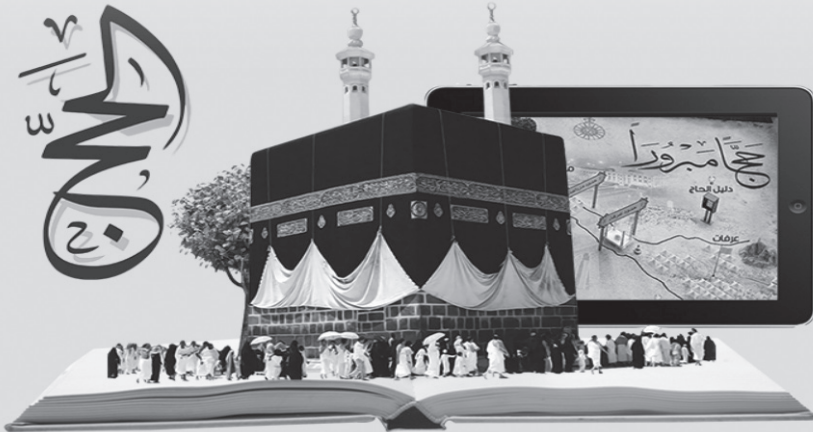
Cihañşumul bir din ve evrensel bir okul olarak İslam, şu iki temel ve ölümsüz ilkeyi barındıran yönlerini her daim gözler önüne serer: 'Herkes için' ve 'bütün zamanlar için' geçerli olmak yani 'kuşatıcılık' ve 'süreklilik'. Dolayısıyla İslam'ın insanlık için öngörmüş olduğu yaşama modelinin de cihanşumul olması ve bütün yönleriyle kuşatıcılık ve süreklilik niteliklerini yansıtmaması gerekir.

İslam, birtakım temel ilke ve rükünler üzerine inşa olunmuş ve bunlarla kıvam ve istihkâm bulmuştur. Öyle ki bu temel olmadan yıkılıp yok olmaya mahkûm olur ve karşılığı olmayan bir isim olarak kalmaktan öte hiçbir özellik taşımaz. İslam'ın bu

en temel ilke ve rükünlerinden biri, aynı zamanda onun kuşatıcılık ve süreklilik özelliklerinin de bir cilvesi; dahası en önemli göstergelerinden biri olan hac ibadetidir. Bu anlamı İmam Bakır'ın (a.s) şu buyruğunda da görebiliriz:

“İslam, beş temel üzerine inşa olunmuştur: Namaz, oruç, zekât, hac ve velayet.”
(El Kâfi, c. 2, s. 18)

Bu demektir ki bilerek ve kasıtlı olarak hac ibadetini yerine getirmeyen bir Müslüman, bu ilâhî dinin en temel rükünlerinden birini yok etmiş doğal olarak da inandığı İslam'ın kemal ve bütünlüğüne hanel getirilmiş sayılır. İşte bu itibarla Allah Teâla, haccı kasıtlı olarak terk etmeyi, 'küfür/inkârcılık' diye tabir etmektedir:





“Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Bekke'deki (Kâbe)dir. Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir.” (Al-i İmran/96-97)

“...Kim kâfir olursa/ inkâr ederse, bilsin ki; doğrusu Allah âlemlerden müstağnidir.”¹

Bu demektir ki, kasıtlı olarak/taammüden hac farızasını yerine getirmeyen bir insan, iman ve itikat bakımından olmasa da ameli olarak ‘kâfir’ olmuş sayılır.

Binaenaleyh haccı, İslam'ın evrensel yaşam modelinin herkesi ve bütün zamanları kuşatan niteliğinin en bariz bir örneği olarak görebilir ve bu ilahî dinin kuşatıcılık ve sürekliliğinin kesin bir kanıtı olarak değerlendirebiliriz.²

Zira hac, dini bir ödev olup diğer birçok temel ilke ve esasa bağlı olarak ifa edilebilir. Öyle ki bu temel şekillenmeden haccın yerine getirilmesi de mümkün olmaz. Dolayısıyla hac, herkes için ve bütün zamanlarda geçerlidir diyorsak eğer, aynı zamanda haccın üzerinde şekillendiği bütün inanç ilkeleri

¹ Al-i İmran: 96-97

² Bu kitabın ikinci bölümünün dördüncü dersinin sonlarında Mescid-i Haram ve Kâbe'nin de İslam'ın evrenselliğini yansıtan özellikler taşıdığından bahsedilecektir.

ve fikîsel temellerin de kuşatıcılık ve süreklilik vasıflarına sahip olduğuna inanmamız gerekir. Çünkü hac, bu söz konusu itikâfî temelden bağımsız bir ödev değildir ve bu temel olmaksızın da makbul görülmez.

Kur'an Açısından Haccın Evrenselliği

Haccın evrenselliğini daha açık bir şekilde izah edebilmek için, Kur'anî örneklerin ışığında bütün boyutlarıyla bu niteliği incelemeye ve bu doğrultuda bu dinî ibadetin özünün kuşatıcılık ve süreklilik vasıflarını aydınlatmaya çalışacağız.³

1. Kulluğun İlk Evrensel Odak ve Merkezi

Hac, Kâbe'yi ziyaret ve orada yerine getirilmesi gereken ibadî amelleri yerine getirmek amacıyla hareket etmektir. Bu ibadet asırlar ve yüzyıllar boyunca, farklı form ve ayinler kalıbında hep var olagelmıştır. Kâbe,

³ Bu kitabın ikinci bölümünde ‘Kâbe'nin Özelliği - leri’ başlığı altında burada ele aldığımız bütün başlıkların geniş bir açıklaması yer alacaktır.

halkın topluca ibadet edebilmeleri için kurulan ilk bina ve ibadet ehlini kendisine cezbeden ilk merkezdir:

“Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Bekke'deki (Kâbe) dir. Orada apaçık nişâneler, (ayrıca) İbrahim'in makamı vardır. Oraya giren emniyette olur. Yoluna gücü yetenlerin o evi haccetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir.”⁴

Kâbe'nin bulunduğu yerin 'kalabalık ve halkın topluca bir yere üşüşmesi' anlamına gelen 'Bekke' kelimesiyle tabir olunması, bu mekânın evrensel bir merkezliyetine sahip olduğunu gösterir. Yeryüzünün her yerinden insanların bütün zamanlar boyunca ona yönelmeleri ve dolayısıyla kalabalık halk yığınlarının orada buluşmalarını ifade etmek için Kâbe'nin bulunduğu şehir 'Bekke' diye isimlendirilmiştir.

2. Kâinatın Hidayet Merkezi

Kur'an-ı Kerim, Kâbe'yi ilk ve en eski ibadet ve kulluk merkezi olarak tanıtanın yanı sıra bu mekânı, bir kulluk merkezi olarak tanıtır ve şöyle buyurur:

“Şüphesiz, âlemlere bereket ve hidayet kaynağı olarak insanlar için kurulan ilk ev (mâbet), Mekke'deki (Kâbe)dir.”⁵

Yani tüm insanlar için inşa olunan ve bütün kâinat için hidayetini temin eden ilk 'beyt' Kâbe'dir. Bu 'beyt' hiçbir topluluk veya ırka özgü olmayıp hiçbir coğrafyanın

sakinleri diğerlerine oranla ona daha yakın değildir. Coğrafi sınırlar, bu evrensel mekânla kurulacak bağ önünde hiçbir mani teşkil etmez. Bu yüzden yeryüzünde yaşayan bütün milletler; Hint, Fars, Keldani, Yahudi, Arap ve sair bütün topluluklar bu mekânı mukaddes bilirler.⁶ Bu konuyla ilgili Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyrulur:

“Bir zamanlar İbrahim'e Beytullah'ın yerini hazırlamış ve (ona şöyle demiştik): Bana hiçbir şeyi eş tutma; tavaf edenler, ayakta ibadet edenler, rükû ve secdeye varanlar için evimi temiz tut. İnsanlar arasında hacı ilân et ki, gerek yaya olarak, gerekse nice uzak yoldan gelen yorgun argın develer üzerinde, kendilerine ait bir takım yararları yakînen görmeleri, Allah'ın kendilerine rızık olarak verdiği kurbanlık hayvanlar üzerine belli günlerde Allah'ın ismini anmaları (kurban kesmeleri için) sana (Kâbe'ye) gelsinler...”⁷

3. Bütün Zamanlarda Bütün İnsanlar İçin Dönüp Varılacak Bir Toplanma Yeri

Yukarıdaki konuyu aydınlatan bir başka kanıt; *“Biz Kâbe'yi bütün insanlar için dönüp varacakları bir yer ve güven ve huzur duyacakları bir mekân kıldık”⁸* mealindeki ayettir. Bu tabir, her ne kadar açık bir dille, geçmiş bütün insanları kapsamasa da ancak ayetin devamını göz önünde bulduğumuzda, sadece Kur'an'ın nüzulünden sonra yaşayanlar değil, geçmiş gelecek bütün çağlarda yaşayan insanların Kâbe'ye yönelmek ve ziyaretine gitmekle yükümlü olduklarını görürüz:

⁶ El-Mizan, c. 3, s. 400-415

⁷ Hac: 26-27

⁸ Bkz. Hac: 26-27

⁴ Al-i İmran/96-97

⁵ Al-i İmran: 96



“...Siz de İbrahim’in makamından bir namaz yeri edinin (orada namaz kılm). İbrahim ve İsmail’e: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye emretmiştik...”⁹

Zira bu ayet-i kerimede Allah’ın iki büyük peygamber, yani Hz. İbrahim ve Hz. İsmail (a.s) ahitleşmesine konu olan husus, onların Kâbe’yi ziyarete gelen bütün tavaf, ibadet, rükû ve secde ehli için pak ve tertemiz kılmalarıdır.

⁹ Bakara: 125

4. Kâbe’nin Aydınlığında Evrensel Kıyam Hareketi

Bir başka Kur’anî örnek, Allah’ın hacca çok özel bir saygınlık attığı ve onu bütün insanları kuşatan kitlesel bir halk hareketi; bir kıyamın kaynağı olarak tanıttığı şu ayet-i kerimedir:

“Allah, Beyt-i Haram; Kâbe’yi insanlar için bir ayaklanma/kıyam kaynağı kıldı.”¹⁰

Yeryüzündeki tüm insanları harekete geçirip kıyama kaldıracak en önemli etken,

¹⁰ Maide/97



Dinin ayakta kalabilmesi, dindarların ayakta ve her daim kıyamda olmalarına bağlıdır. Aynı şekilde Kâbe'nin ayakta kalabilmesi de onu ziyaret edenlerin varlığına bağlıdır. Allah'ın dini nasıl tek bir din ve bütün herkes içinse, Kâbe'de bütün insanlar için bir tavaf merkezi ve evrensel bir ziyaret mekânıdır. Dolayısıyla halkların evrensel kıyımları da bu mekânı daima dikkat-i nazarda bulundurmakla gerçekleşebilir.

herkesin namaz için yöneldiği, etrafında tavaf ettiği, çevresinde duaya durduğu ve haremde oturup ilâhî ayetler üzerine tefekkür ettiği 'ev' dir.

Ayetin içeriği ve ayetin öncesi ve sonrası üzerine dikkatli bir mütalaa, Kâbe'nin, umum için bir tavaf merkezi ve kitlesel bir halk hareketinin kaynağı olarak tanıtıldığını gösterir. Yani eğer bütün peygamberler için yegâne hedef, insanların 'kitap', 'mizan' ve Allah elçilerinin getirdikleri ilahî armağanlarla tanıştıktan sonra 'adalet' ve 'hakkaniyetin' hâkimiyeti için halkların kıyama kalkışmalarını sağlamaksa ki "And olsun biz peygamberlerimizi açık delillerle gönderdik ve insanların adaleti

yerine getirmeleri için beraberlerinde kitabı ve mizanı indirdik"¹¹ bütün ırksal ve coğrafi farklılık ve ayrılıkları bir kenara itebilecek, mekânsal ayrıcalıkları aşabilecek, zamansal ve dilsel dağınıklığı önemsiz kılacak, yabancıları aşına edecek, bu söz konusu yüce hedefi gerçekleştirebilecek ve bütün insanların adalet ve hakkaniyet için kıyama kalkışmalarını sağlayabilecek yegâne etken Kâbe'dir. Bu anlamda İmam Sadık (a.s) şöyle buyurur:

"Kâbe ayakta kaldıkça, Din her daim ayakta kalacaktır."¹²

¹¹ Hadid: 25

¹² Vesailü's Şia, c.11, s. 21

Bu demektir ki dinin ayakta kalabilmesi, dindarların ayakta ve her daim kıyamda olmalarına bağlıdır. Aynı şekilde Kâbe'nin ayakta kalabilmesi de onu ziyaret edenlerin varlığına bağlıdır. Allah'ın dini nasıl tek bir din ve bütün herkes içinse, Kâbe'de bütün insanlar için bir tavaf merkezi ve evrensel bir ziyaret mekânıdır. Dolayısıyla halkların evrensel kıyımları da bu mekânı da imaya dikkat-ı nazarda bulundurmakla gerçekleşebilir.

5. Kâbe'nin Bütün Ziyaretçileri Eşittir

Vahiy kültürü ve Kur'an dilinde, ilahî ödevleri, özellikle de Kâbe ziyaretini yerine getirmek, belirli bir bölgede yaşayan insanlara mahsus değildir. Hiçbir coğrafyanın insanı hacca gitmek hususunda başka bir bölge insanına göre öncelikli ve ayrıcalıklı değildir. Bu ruhani yolculukta yolun uzaklığı ile yakınlığı arasında bir fark yoktur:

“...Allah'ın yolunda, yerli ve yolcu (yakın ve uzak) bütün insanlar için eşit kılan Mescid-i Haram...”

bu ayete göre, Kâbe'nin haremde bulunan ve namaz, dua ve tavaf merkezi kılınan Mescit, bütün insanlara eşit bir şekilde tahsis olunmuştur. Bu itibarla Mekke'nin sakinleriyle dünyanın diğer noktalarından Kâbe'yi ziyarete gelenler arasında hiçbir fark söz konusu değildir.

6. Haccı Cihanşümül Şöhreti

Nasıl İslam Kâbe'yi ziyarete yönelmeyi, “insanların topluca Allah'a doğru bir hicreti” olarak görüyor ve bu hicreti kâinat sahında bir zaruret olarak değerlendiriyorsa, bütün diğer ilahî dinler de haccı resmi bir fermanın

gereği saymışlardır. Haccın bu şöhretinin bir kanıtı da yılları belirlerken hac aylarını ölçü almalarıdır. Örneğin Hz. Musa ve Hz. Şuayb (a.s) arasında cereyan eden hadisede ‘sekiz yıl’ ‘sekiz hac’ diye tabir olunmuştur:

“...Buna karşılık sen de sekiz yıl yarıyılında çalışırsın...”¹³

Hac, yılda bir kez yerine getirilen bir ibadet olduğuna göre, burada söz konusu “sekiz hac” tabirinden kasıt ‘sekiz yıl’ olmalıdır.¹⁴

Ele aldığımız bu örneklerden yola çıkarak, İslam'ın en önemli mazharlarından biri olan Haccın bu dinin ‘kuşatıcılık’ ve ‘süreklilik’ özelliklerinin bir tahakkuku olduğunu söyleyebiliriz. Bu itibarla Hz. İbrahim Halil (a.s) ve ondan önce Hz. Âdem (a.s) için söz konusu olan her şeyin Hatemu'l Enbiya (s.a.a) için de geçerli olduğunu söyleyebiliriz. Bu yüzden hac, belirli bir millet ya da özel bir zaman dilimine özgü bir ibadettir denilemez. Zira hac, kuşatıcı ve sürekli bir ibadettir. Bu özelliği dolayısıyla da bütün geçmiş ümmetler ve kavimler arasında yüzyıllar boyu ve zaman çarkının bütün cevherine rağmen hep yaşayadurmuştur. Müminlerin Emiri (a.s) şöyle buyurur:

“Allah Teâlâ'nın ilk toplulukları; Âdem'den (a.s) ta en son gelenlere kadar bütün ümmetleri ne bir zarar dokunan ne de bir fayda sağlayan; ne gören ne de işiten bazı taşlarla¹⁵ sınıdığını görmez misiniz? Öyleyse Allah onu (Kâbe'yi) kendisi için saygın bir ev ve insanlar için bir kıyam ve kıyam vesilesi kıldı.”¹⁶

¹³ Kasas: 27

¹⁴ Bkz. El Kâfi, c. 5, s. 414; Tefsiru'l Ayyaşi, c.1, s. 60, Hadis 99; Bîharu'l Envar, c. 96, s. 64

¹⁵ Bu tabirlerin açıklamasına ilerleyen sayfalarda değinilecektir.

¹⁶ Nehcu'l Belağa, Hutbe 192

Bütün bu açıklamalardan sonra haccın söz konusu iki ilkenin billurlaşmış bir örneği olduğu anlaşılmalı. Aksi durumda onu bütün kâinat için bir hidayet vesilesi olarak göremeyiz. Zira bu durumda sadece bir millete özgü bir ayin olmaktan öteye geçemez. Bu ise haccın teşriinin temel ilkeleleriyle aykırılık ve onun kuşatıcılık ve süreklilik vasıflarıyla bir tezat teşkil eder.

Kur'an ve Sünnette Hac

1. Kur'an'da Haccın Siması

a) Allah'la Özel Bir Sözleşme ve Ahitleşme

Hac, sahip olduğu özel değer ve itibardan dolayı insanlar için şeref ve itibar kaynağı olan ilahî bir ahittir. Bu yüzden haccı farz kılan ilahî tabir, namaz ve zekâtı farz kılan “*Namazı tam kılın, zekâtı hakkıyla verin!*” hitabında olduğu gibi emir kipiyle değil; özel bir ilahî ahit ve sözleşmeyi ifade eden bir dille ifade edilmiştir: “*O evi hacetmek, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.*” ‘lam’ edatı ve ‘ism-i celale’den mürekkep ve mutaalıkına mukaddem kılınan böyle bir tabir, diğer ibadetlerle ilgili hiç kullanılmamıştır.

Bu özel tabir, çok açık bir şekilde haccın önemini göstermektedir. Her ne kadar Yüce Allah oruçla ilgili de: “Oruç, benim içindir” diye buyurur; ama hac, aynı zamanda orucu da içerir. Zira örneğin kurbanlık hayvan bulamayan bir hacı adayı, üç günü hacda yedi günü döndükten sonra olmak üzere on gün oruç tutmakla mükelleftir:

“**...Kurban kesmeyen kimse hac günlerinde üç, memleketine döndüğü zaman yedi olmak üzere oruç tutar...**”¹⁷

¹⁷ Bakara: 196

Aynı şekilde namazın içerdiği bütün berekeler hacda da gerçekleşir. Zira örneğin haccın rükünlerinden sayılan tavaf, namaz hükmündedir: “*Beyti tavaf etmek namazdır.*”¹⁸ Evet, hacda namaz da vardır. Ancak daha da ötesi “*Siz de İbrahim'in makamından bir namaz yeri edin (orada namaz kılın)*” emrine icabet ederek tavaf esnasında Makam-ı İbrahim’de namaza duran hacılar, âlemlerin rabbine dua ve niyaz ile yönelir ve cemaat halinde omuz omuza ‘dinin direğini’ ikame ederler. Bu vesileyle Mevla’mıza yakınlaşarak namazın içerdiği bütün güzelliklere nâil olurlar. İşte bu itibarla, rivayet olunur ki:

“*Hac, namaz ve oruçtan daha faziletlidir.*”¹⁹

Hacı adayı, zekâtta var olan bütün berekeleri de elde eder. Zira hacc ibadetinde, insanoğlunun yaratılışında kök salmış olan cimrilik ve tamahkârlığı yok eden İnfak, bağış ve özveri de vardır. Hac insanın ruhunu, bu kötü hasletlerin kir ve pasından arındırır. Cimrilik ve tamahkârlıktan arınan bir ruh ise “kurtulmuş” olanlar zümresine dâhil olur:

“*Nefsinin tamahkârlığından korunabilmiş kimseler, işte onlar kurtuluşa erenlerdir.*”²⁰

Sözün özü, hac bütün bu ibadetlerin sonsuz faziletlerine de şamil gelir.²¹ Bununla birlikte diğer hiçbir ibadette bulunmayan özellikler de barındırır. En başlıca özellik, haccın Yüce Allah ve kulu arasında gerçek-

¹⁸ Availu'l Leali, c. 1, s. 214 ve c. 2, s. 167

¹⁹ Men La Yahduruhu'l Fakih, c.2, s.221, Hadis: 2236

²⁰ Haşr: 9

²¹ Vesailu's Şia, c. 11, s.110-111



İslam, bütün insanlığı vahdet ve birliğe davet eder. Örneğin her gün kılınan cemaat namazları, her hafta kılınan cuma namazları, her yıl eda olunan bayram namazları ve her yıl yerine getirilen hac ibadeti bu davetin bir sonucudur. İslam, her yıl, herkesin ömründe en az bir kez, evrensel ve uluslararası bir kongre hükmünde olan hac ziyaretinde bulunup Müslümanların siyasi ve sosyal çıkarları ve aklı ve nakli ilmî kazanımlarıyla ilgili malumat edinmesi, karşılıklı alışveriş, işbirliği ve ortaklıklar yoluyla bu bereketin daha bir çoğalmasını ister.

leşen bir ahit ve misak olmasıdır. Bu itibarla İmam Sadık (a.s) şöyle buyurur:

“Mezardaki ölüler, dünya ve içindeki her şeye karşılık tek bir hacca sahip olmayı arzulurlar.”²²

Hatırlatma:

Daha sonra ele alacağımız ismet hanedanı Ehlîbeyt (a.s) yoluyla elimize ulaşan riwayetlerin ışığında haccın farz kılınmasının sebeplerini şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Şark ve garptan insanların bir araya gelmeleri ve tanışmaları
2. Ekonomik canlılık
3. Hz. Peygamberin iz ve hatıralarıyla tanışmak
4. Tövbe ve Allah'a yeniden dönüş
5. Hayır ve mağfiret talebi
6. İnfak ve ihsan
7. Bedenlerin zorluklara alıştırılması

²² Men La Yahduruhu'l Fakih, c.2, s. 226, Hadis: 2251; Vesailu's Şia, s. 110-117

8. Bedensel haz ve şehvetlerden uzaklaşmak

İnsanların hem din hem de dünyalarının iyilik ve maslahatını temin eden ve hem bireysel sonuçlar (arınma) hem de sayısız sosyal faydaların kaynağı olan diğer onlarca sebepten daha söz edilebilir. Tabi bu sebeplerin bir kısmı haccın fer'î hikmet ve gayelerine bir kısmı da haccın temel ve ana gaye ve hikmetine delalet eder. İslam, bütün insanlığı vahdet ve birliğe davet eder. Örneğin her gün kılınan cemaat namazları, her hafta kılınan cuma namazları, her yıl eda olunan bayram namazları ve her yıl yerine getirilen hac ibadeti bu davetin bir sonucudur. İslam, her yıl, herkesin ömründe en az bir kez, evrensel ve uluslararası bir kongre hükmünde olan hac ziyaretinde bulunup Müslümanların siyasi ve sosyal çıkarları ve aklı ve nakli ilmî kazanımlarıyla ilgili malumat edinmesi, karşılıklı alışveriş, işbirliği ve ortaklıklar yoluyla bu bereketin daha bir çoğalmasını ister.

b) Hac Tüm Boyutlarıyla Bir İlahî Şiardır

Yüce Allah, haccın gerçekleştiği zaman ve mekânı, hac ve umre ziyaretini eda eden kimseleri, hac kurbanlıklarını ve hatta bir hayvanın kurbanlık olduğunu belirtmek için boynuna asılan nişaneyi dahi birer ilahî şiar diye nitelendirir. Sadece hac ve umre maksadıyla ihrama bürünenleri değil; yeryüzünün en uzak köşelerinden hac ve umre maksadıyla yola çıkıp, değil harem bölgesi, hatta daha henüz mîkat noktasına dahi ulaşmamış olanları dahi ilahî şiarlar dâhilinde değerlendirir:

“Ey İnananlar! Allah’ın şiarlarına/nişanelerine, hürmet edilen aya, hediye olan kurbanlığa, gerdanlıklar takılan hayvanlara, Rablerinden bol nimet ve rıza talep ederek Beyt-i Haram’a yönelenlere sakın hümratsızlık etmeyin...”²³

Hac, baştanbaşa; Kâbe’den, kurbanlık hayvanın boynuna asılan metal parçası ya da ayakkabıya kadar bütünüyle ilahî bir şiardır. Dolayısıyla hiç kimse bu sahada kendi keyfince hiçbir şeyi helal ya da serbest kılamaz. Aksine bütünüyle bütün ahkâmını vacip bilerek saygınlığını koruması gerekir.

‘Helal’ önü açık ve serbest, ‘haram’ yasak ve ‘ihtilal/ihlal’ başkasının hakkına tecavüz anlamına gelir. Buna karşılık ‘ihtiram’ gelir ki bir şeyin harim ve saygınlığını korumak anlamındadır. Bir şey ya da şahsın ihtilal/ihlali esnasında onun harimi/mahremiyeti ve saygınlığı korunmaz ve bu saha açık ve serbest bırakılır. ‘Şa’air’, ‘Şaire’ kelimesinin çoğulu olup ‘nişane/alamet’ anlamına gelir. Bu itibarla bütün ilahî ahkâm ve O’nun azametini gösteren her şey, ilahî şiarlar zümresinden sayılır. Demek ki Yüce Allah

“Allah’ın şiarlarını helal saymayınız!” diye buyururken “ilahî şiarları ‘önü açık ve serbest bir alan’ bellemeyiniz!’ demektir. Öyle ki, ilahî ahkâm, dinî düşünce, dinle bağlantılı şahsiyetler, eşya, mekân ve zamanların hürmet sınırları ve haremını her önüne gelen rahatlıkla çiğneyip aşmasın, bu konularla ilgili ahkâm kesmeye kalkışmasın, yakışsız davranışlar reva görmesin ve kendince bu sahaya yeni bir şeyler ekleyip çıkarmasın diye bir uyarı vardır bu ayette.

Kur’an-ı Kerim, hac ahkâmı hakkında diğer birçok yerde yine yukarıdaki ana ilkeye bahseder. Örneğin Safa ve Merve ile ilgili şöyle buyurur:

“Şüphesiz Safa ile Merve Allah’ın nişanelerindedir/şiarlarındandır...”²⁴

İnsanları, ilahî şiarları yüceltmeye ve ilahî sınır ve harimi korumaya teşvik ederken, yine başka bir ana ilkeye; yani bu şiarları yüceltmenin semerelerini beyan eder ve şöyle buyurur:

“...Kim de Allah’ın hürmet edilmesini istediği şeylere saygı gösterirse bu, kendisi için Rabbi katında şüphesiz hayırlıdır...”²⁵ **“...kim Allah’ın şiarlarını yüceltirse, şüphesiz bu, kalplerin takvasındandır.”**²⁶

Hatırlatma:

Daha önce de değindiğimiz üzere, Yüce Allah, hac ve umre ziyaretine gidenleri kendi şiarları içerisinde addetmiştir. Öyle ki hacı ve umreci ziyarete niyetlendiği ilk lahzadan itibaren ilahî şiarlardan sayılır. Bu itibarla yolculuk hazırlıklarını yaparken, giriş

²³ Maide: 2

²⁴ Bakara: 158

²⁵ Hac: 30

²⁶ Hac: 32



Kur'an-ı Kerim'de her şeyin Allah'ın birer ayet ve nişanesi olduğuna sıkça değinilmiştir. Ancak haccın zaman ve mekân bakımından taşıdığı özelliklerden dolayı, onunla ilgili 'apaçık ayetler' tabiri kullanılır. Burada maksat, tekvini olmayan ayetlerdir. Zira tekvini/yaratılış âlemine dair ayet ve nişaneler, coğrafi iklimsel, doğal ve sair özelliklerle ilgili incelikler, hac dışındaki bütün her yerde mevcuttur. Hacda tanık olunan ilahî ayetler ise Kâbe, Hacerü'l Esved, Makam-ı İbrahim ve diğer ilahî ayet ve nişanelerdir.

ve çıkışlarında, hizmet sunumunda, aynı şekilde alışveriş yaparken vs. hac ve umre ile ilgili bütün adımlarında ve bütün yol boyunca onlara saygısızlık etmek, hakaret etmek ve sorun yaratmak caiz değildir.

Ayette yer alan hitap umumidir. Dolayısıyla hacı adayının kendisi de Allah'ın kendisi için öngörmüş olduğu saygınlık ve hürmetin kadrini bilmek ve yakışsız davranışlardan kaçınmakla mükelleftir. Elbette hac ve umre ziyaretini bir tür seyahat, ticaret maksatı ya da şöhret ve desinler diye yerine

getirmek isteyenlerin ilahî hürmetler/Allah'ın saygın görülmesini emrettiği çerçevede görülemeyecekleri açık olsa gerek.

c) Ay'ın Hareketleri ve Hac Mevsiminin Belirlenmesi

Haccın önemini anlatan bir diğer ayet:

“Sana, hilâl şeklinde yeni doğan ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanlar ve özellikle hac için vakit ölçüleridir...”²⁷

²⁷ Bakara: 189

Her ne kadar ‘vakit ölçüleri’ tabiri, insanın ilgi alanına giren her şeyi; hatta hacca da içine alsın da burada hacın önemini vurgulamak için umum ifade eden bir tabirden sonra hususi bir konuya ayrıca değinilmiştir. Mealen anlatılmak istenen şudur: Ay’ın hareketliliği, değişim ve dönüşümü, hac aylarının teşhisini kolaylaştırmak ve insanların söz konusu aylara gelindiğinde hac için hazırlanmalarını sağlamak içindir.

d) Hacda Hakkın Apaçık Ayetlerine Tanık Olmak

Kur’an-ı Kerim’de her şeyin Allah’ın birer ayet ve nişanesi olduğuna sıkça değinilmiştir. Ancak hacın zaman ve mekân bakımından taşıdığı özelliklerden dolayı, onunla ilgili ‘apaçık ayetler’ tabiri kullanılır. Burada maksat, tekvinî olmayan ayetlerdir. Zira tekvinî/yaratılış âlemine dair ayet ve nişaneler, coğrafi iklimsel, doğal ve sair özelliklerle ilgili incelikler, hac dışındaki bütün her yerde mevcuttur. Hacda tanık olunan ilahî ayetler ise Kâbe, Hacerü’l Esved, Makam-ı İbrahim ve diğer ilahî ayet ve nişanelerdir. Ekilip biçilmeyen bir toprak parçasının Hz. İbrahim’in “*Rabbimiz! İnsanların gönüllerini onlara meylettir*” dileği üzerine gönüllerin şevkle arzuladıkları bir konum kazanması ilahî bir ayettir. Hacın bütün diğer bereket ve esrarı da bu doğrultuda olup bunların birçoğunu da sadece Hakk’ın veli kulları tanıklık edebilir.

e) Bazı Ayetlerin Hacla Bağlantılı Tefsiri

Yukarıdaki ayetlerin yanı sıra, rivayetlerde bazı diğer birçok ayet de hac ile bağlantılı olarak tefsir olunmuştur. Örnek babilinden üç rivayeti ele alıyoruz:

1. Muaviye b. Ammar: İmam Sadık’a (a.s) ömründe bir kez olsun hacca gitmemiş zengin biri hakkında bir soru sordum. İmam hazretleri şöyle buyurdular: Böyle biri, Allah’ın haklarında biz onları kör olarak haşredeceğiz diye buyurduğu kimselerdendir:

“ve biz onu, kıyamet günü kör olarak haşredeceğiz.”²⁸

Ravi diyor ki: İmam Sadık (a.s) benim bu açıklama karşısında şaşırıldığımı görünce şöyle buyurdu:

“Allah Teâlâ, böyle birini (dünya hayatında da) hak yolu tanılmaktan alıkoyar.”²⁹

“Bu dünyada basireti olmayan, âhirette kör olarak haşredilir.”³⁰

Bu rivayet her ne kadar hac ile ilgili olsa da, son cümledeki ifadelerden anlaşılabilir, kıyamette arız olacak körlüğün hacca özgü olmadığı ve diğer bütün durumlarda da eğer bir hakkın zayı olması söz konusu ise böyle bir azabın söz konusu olacağı anlaşılmaktadır.

2. Ebu Basir: İmam Sadık’a (a.s) şu ayet hakkında bir soru sordum:

“Bu dünyada kör olan kimse âhirette de kördür; üstelik iyice yolunu şaşırmıştır.”³¹

İmam şöyle buyurdu:

“Bu ayet, üzerine farz olan hac farızasını ölüm gelip çatıncaya kadar erteleyenler hakkındadır. Bu kimseler, kıyamet günü kör olarak haşrolunacaklardır.”³²

²⁸ Taha: 124

²⁹ Vesailu’ş Şia, c.11, s.25

³⁰ İsrâ: 72

³¹ İsrâ: 72

³² El Kâfi, c.4, s. 268-269; Vesailu’ş Şia, c.11, s. 26-27

Bu iki rivayetten anlaşılın, haccı terk eden bir kimsenin içyüzünün aslında kör olduğunu. Âhirette işte bu yüz ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla orada kör olarak mahşere gelecektir.

İnsanı kötü bir akıbeta ve helak olmaya sevk eden etkenlerden biri de ikinci rivayette de işaret olunan ertelemelerdir. Yani bilerek ve kasten farz olan bir ödevi yerine getirmemek ve sürekli 'ilerde yaparım' diye geciktirmektir.

“Erteleyip durmaların akabetinden sakının. Zira geçmiş ümmetler içerisinde niceleri bu yüzden helak olmuşlardır.”³³

Zira insanoğlunun ne zamana kadar yaşayacağını kimse bilemez. Emiru'l Müminin İmam Ali (a.s) şöyle buyurur:

“Yarın öbür gün deyip durma! Zira sende önce gelen niceleri, bu tür umutlar ve ertelemeler yüzünden helak olmuşlardır. En nihayet de Allah'ın emri (ölüm) ansızın gelip çatıvermiştir...”³⁴

3. Bazı hadislerde “*Öyleyse Allah'a koşuşun*”³⁵ ayeti hacca tatbik edilerek açıklanmıştır. Bu doğrultuda İmam Bakır (a.s) şöyle buyurur:

“Allah'a doğru haccediniz!”³⁶

2. Sünnette Haccın Siması

Daha öncede değindiğimiz üzere hac, sayılmayacak düzeyde ilahî sırlar içerir ve

³³ Fıkhu'r Rıza, s.293-294; Biharul Envar, c.93, s.191-192

³⁴ El Kâfi, c.2, s. 136

³⁵ Zariyat: 50

³⁶ El Kâfi, c.4, s.256; Vesailu's Şia, c.11, s. 9-10 ve 104-105

ilahî gelenekten birçok izler taşır. Bu yönüyle hac, İslam'ın bütün yönleriyle yansıdığı en önemli aynalardandır. Dolayısıyla hacca ilgili ve onun önemini, konumunu ve çeşitli boyutlarını anlatan birçok rivayet, dinimizin Masum Önderleri (a.s) yoluyla elimize ulaşmıştır. Biz burada bazılarını incelemeye çalışacağız:

1. Birisi Resulullah'a (s.a.a) şöyle arz eder: Ben, hac maksadıyla yola çıktım; ancak onu eda edemedim. Ben zengin bir insanım. Şimdi bana bir yol gösterin de bu servetimi harcayarak haccın sevabına nâil olayım! Allah Resülü şöyle buyurdu:

“Ebu Kubeys dağına bir bak! Bu dağ büyüklüğünde kızıl altınların olsa da sen hepsini Allah yolunda infak etsen dahi, haccı eda edenlerin sevabına asla erişemezsin.”

Sonra Hz. Peygamber şöyle devam etti: “Hacc yolcusu yol hazırlıklarını tamamladığında, bir şeyi her yere koyup her kaldırdığında Allah onun için on sevap yazar, on günahı siler ve onu on derece yüceltir. Bineğine bindiği andan itibaren merkebinin kaldırıp koyduğu her adımda Allah onun için ayınısını yapar. Kâbe'nin etrafında tavaf etmeye başladığında günahlarından arınır. Safa ve Merve arasında sa'y etmeye başladığında günahlarından arınır. Arafat'ta vakfeye durduğunda günahlarından sıyrılıp çıkar. Maş'aru'l Haram'da vakfeye durduğunda günahlarından arınır. Şeytan taşlamaya gittiğinde günahlarından arınır.”

Böylece Peygamber haccın bütün rükünlerini tek tek sayar ve şöyle buyurur: “Bu vakfelerden her birinde durduğunda günahlarından arınır.” Sonra da şöyle buyurdu: “Sen nerede bir hacının eriştiklerini elde etmek nerede?”³⁷

³⁷ Vesailu's Şia, c.11, s.113-114

Şayet Allah Resulü'nün (s.a.a) "Kâbe'nin etrafında tavaf etmeye başladığında günahlarından arınır. Safa ve Merve arasında sa'y etmeye başladığında günahlarından arınır..." diye buyurması şu nükteyi ifade etmek için olabilir: Bu amellerden her biri, bir tür günahların bağışlanmasında etkilidir ve bu amellerin her biri özel bir takım günahların affolunması için vazolunmuştur. Yahut şu anlama da gelebilir: Günahlar üst üste yığılıp da günahkârın kalbinde bir pas bir perde misali yer etmişse eğer, bu amellerin her biri o perdelerin katmanlarından birinin kalkmasına sebep olur ve pasını giderir. Öyle ki hacı adayı, ne pas yığını altında kalmış ne de perdelerin karanlığına mahkûm tertemiz bir kalple Rabbinin dergâhına çıkmaya nâil olur. Rabbin bizleri de böylesi bir hac ile rızıklandırsın.

2. Resulullah Efendimizin (s.a.a) Hz. Ali'ye (a.s) vasiyetlerinden birinde şöyle buyrulur:

"Ey Ali! Allah'ın azametini and olsun, bu ümmet içerisinde on grup kâfir olur: ... (Bunlardan biri) güç yetirip de hacca gitmeden ölebilir. Ey Ali! Gücü yettiği halde hacca terk eden kâfirdir." ³⁸ Zira Yüce Allah şöyle buyurur:

"Yoluna gücü yetenlerin o evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir." ³⁹

3. Müminlerin Emiri İmam Ali (a.s) hac farızasını şu şekilde tasvir eder:

"Allah haram kılmış olduğu kendi evini hacetmeyi sizlere farz kılmıştır. O ev ki

Allah onu insanlara Kible kılmıştır. İnsanlar susamış sürülerin su kaynağına koşuşturmaları misali oraya koşuşturur güvercinler misali o yöne kanat çırparlar. Allah, Kâbe'yi insanoğlunun O'nun azameti karşısında tevazu göstermesi ve O'nun izzetinin farkına varmasının bir nişanesi kıldı. Kulları içerisinde onun buyruğuna kulak veren, davetine icabet eden, buyruğunu tasdik eden, peygamberlerinin ayak bastıkları yerde duran ve arşın etrafında her daim tavafta olan meleklerine benzemeye çalışanları seçip ayıklamıştır. İşte onlar, O'nun ibadet pazarında nice kârlar eden ve O'nun mağfiret vaadine nâil olmak için adım atanlardır.

Allah, Kâbe'yi İslam için bir bayrak ve sığınacak bir yer arayanlar için bir sığınak kılmıştır. O'nun hakkını eda etmeyi farz ve orada hacetmeyi vacip kılmış ona doğru ziyaret yolculuğuna çıkmayı emretmiştir. Yüce Allah şöyle buyurur: "Yoluna gücü yetenlerin o evi hacetmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır. Kim inkâr ederse bilmelidir ki, Allah bütün âlemlerden müstağnidir." ⁴⁰

4. İmam Ali (a.s) hac ve umrenin faziletleri hakkındaysa şöyle buyurur:

"Allah'a ulaşmak isteyenlerin tutundukları en faziletli vesile Allah'a ve Peygamberine iman, O'nun yolunda cihat etmek... Ve hac ve umrede O'nun evini ziyaret etmektir. Hiç şüphesiz hac ve umre, fakirliği giderir ve günahların dökülmesine vesile olur..." ⁴¹

5. İmam Ali (a.s) bir bölümünde tevazu ve alçakgönüllülüğün yaygınlaşması ve gurur ve kibrin ortadan kalkması hususunda

³⁸ Vesailü'ş Şia, c.11, s.31

³⁹ Al-i İmran: 97

⁴⁰ Nehcu'l Belağa, 1.Hutbe

⁴¹ Nehcu'l Belağa, 110. Hutbe

haccın rolünü izah ettiği başka bir hutbesinde şöyle buyurur:

“Allah Teâlâ'nın ilk toplulukları; Âdem'den (a.s) ta en son gelenlere kadar bütün ümmetleri ne bir zararı dokunan ne de bir fayda sağlayan; ne gören ne de işiten bazı taşlarla sınıdığını görmez misiniz? İşte Allah, onu (bu taşlardan yapılmış Kâbe'yi) kendisi için saygın bir ev ve insanlar için bir kıyam ve kıyam vesilesi kıldı. Sonra da onu yeryüzünün en çıplak ve taşlık arazisi, en çorak ve bitkisiz bölgesi ve en dar vadilerinin bulunduğu bir yerde açtı. Çeştin ve hırçın dağlar arasında, üst üste yığılmış kumlar içerisinde, suyu kurumak üzere olan pınarları ve birbirinden kopuk köyleri olan bir bölgeye yerleştirdi. Öyle ki orada ne bir deve toynağı ne bir atın ayağı ne de herhangi bir hayvanın tımağı gelişip serpilmez.”

6. Müminlerin Emiri'nin (a.s) Hasaneyn (a.s) hazretleri ve halkın geneline yapmış olduğu vasiyetin bir bölümünde şu cümleler yer alır:

“Rabbimizin evi hususunda Allah'ı; Allah'ı gözetmeyi unutmayın sakın! Yaşadığınız müddetçe onu boş bırakmayın! Zira eğer Kâbe terk edilecek olursa size artık mühlet verilmez!”⁴²

7. Daha önce de değindiğimiz üzere İmam Bakır (a.s) şöyle buyurur: “İslam beş temel esas üzere kurulmuştur: Namaz, zekât, hac, oruç ve velayet” sonra da her birinin faziletlerini tek tek sayar ve hacla ilgili şu ayeti delil gösterir: “o evi haccetmek, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır...”⁴³ ve Resul-i Ekrem'den şu hadisi nakleder:

⁴² Age. 47. Mektup, 6. satır

⁴³ Al-i İmran: 97

“Allah nezdinde kabul görmüş bir hac, yirmi müstehap namazdan daha hayırlıdır.”

Oysa namaz, dinin direği ve müminin miracıdır ve Allah nezdinde makbul bir namazı eda edebilmek pek de kolay değildir.

8. İmam Bakır (a.s) haccın kuşatıcılığı ve köklü geçmişiyle ilgili şöyle buyurur:

“Âdem bin kez yaya olarak bu Kâbe'ye geldi. Bunun yedi yüzü hac, üç yüzü ise umre içindi.”⁴⁴

Bir rivayette İmam-ı Zaman'ın (af) da her yıl hacda hazır bulunduğunu ve halkı görüp tanıdığını, insanların da onu gördüklerini; ancak tanımadıklarını dile getirir.⁴⁵

9. Zürare'nin naklettiği ve yine haccın kuşatıcılık özelliğini gösteren bir rivayette Zürare İmam Sadık'a (a.s) şöyle arz eder: “Ben kırk yıldır size hacçı soruyorum ve siz bana fetva veriyorsunuz!” İmam hazretleri cevap olarak şöyle buyurdu:

“Hac ibadeti Âdem yaratılmadan iki bin yıl önce de vardı. Şimdi sen bu ibadetin ayrıntılarının sadece kırk yıllık bir sürede bitmesini mi bekliyorsun!”⁴⁶

10. İmam Sadık (a.s) haccın insanlar üzerine farz kılınmasının sebebi ile ilgili şöyle buyurur:

“Cenab-ı Allah, insanların doğudan ve batıdan toplanarak birbirleri ile tanışmaları için... Ve Resulullah'ın anı ve eserlerini tanıyıp onun siyerini öğrenmeleri ve onu hatırlayıp unutmamaları için hacda toplanmayı farz kıldı...”⁴⁷

⁴⁴ El Kâfi, c.2, s. 18–19

⁴⁵ Vesailu's Şia, c.11, s. 135

⁴⁶ Age. s. 12; Men La Yahduru'1 Fakih, c.2 s. 519.

⁴⁷ Vesailu's Şia, c.11, s. 14 ve c. 27, s. 97

11. Ravi, İmam Sadık'a (a.s) halkın şöyle konuştuğundan bahseder: "Üzerindeki hac farizasını yerine getiren bir insan, diğer yıllarda hac yerine sadaka verse ve yakınlarına yardım etse onun için daha hayırlıdır." İmam şöyle buyurur:

"Yalan söylüyorlar! Eğer insanlar böyle yapacak olsalar bu Beyt boş kalır. Oysaki Allah, Kâbe'yi insanlar için bir kıyam ve kıyam merkezi kılmıştır."⁴⁸

12. İmam Sadık (a.s) başka bir rivayette şöyle buyurur:

"Yüce Allah Kâbe'yi insanların din ve maîşetleri için bir vesile kılmıştır."⁴⁹

Başka bir rivayette ise şöyle buyurur:

"Kâbe ayakta kaldıkça din de bâki kalır."⁵⁰

Bu demektir ki asıl gaye, dinin bekası ve kıyamıdır. Dolayısıyla din için bir kıyam söz konusu değilse haccın bir semeresi olmaz. Bu itibardır ki Resulullah (s.a.a) şöyle buyurur:

"Öyle bir zaman gelecek ki padişahların/ yönetenlerin haccı, eğlence, zenginlerin haccı ticaret ve fakirlerin haccı dilencilik adına olacaktır."⁵¹

13. İmam Ali b. Musa Rıza (a.s) haccın semere ve bereketleriyle ilgili şöyle buyurur:

"İnsanlar, cenab-ı Allah Teâlâ'nın ziyafetine bir yol bulabilsinler, ondan bolluk dilesinler, bulaşmış buldukları günahlardan arınmış bir şekilde oradan ayrılınsınlar;

⁴⁸ İlelu'ş Şerayi', c. 2, s. 452; Vesailu'ş Şia, c.11, s. 22

⁴⁹ Vesailu'ş Şia, c.11, s. 60

⁵⁰ El Kâfi, c. 4, s. 271; Vesailu'ş Şia, c.11, s. 21

⁵¹ Vesailu'ş Şia, c.11, s. 60

dönerken geçmişten tövbekâr ve geleceğe ümitvar bir şekilde dönsünler diye hac ile emrolunmuşlardır..."

Devamında ise şöyle buyurur:

"Ayrıca hacda Kâbe'nin çevresindekilerin toplanabildikleri yerlerde maîşetleri temin olunur. Dahası dinde derinlikli bir ilim elde edilir ve İmamların (a.s) sözleri bütün her yer ve bölgeye yayılır. Bu minvalde Yüce Allah şöyle buyurur:

"Her topluluktan bir taifenin dini iyi öğrenmek ve milletlerini geri döndüklerinde uyarmak üzere geri kalmaları gerekli olmaz mı? Ki böylece belki yanlış hareketlerden çekinirler."⁵² Ayrıca şöyle buyurur: **"Gelsinler kendilerine ait bir takım menfaatlere şahit olsunlar..."**^{53 54}

14. Hacc, ilahî bir ziyafettir ve hacılar, tıpkı oruç tutanlar gibi rahman olan Rabbimizin misafirleri. İmam Sadık (a.s) şöyle buyuruyor:

"Hacı adayı ve umre ziyaretinde bulunanlar, vatanlarına dönünceye değin Allah'ın misafiri ve onun ikramına mazhardırlar."⁵⁵

"Üç sınıf Allah'ın seçkin kullarındandır... Hacı ve umre ziyaretçisi, zira onlar Allah'ın misafirleridirler. Öyleyse Allah'ın misafirlerine ikramda bulunması bir haktır."⁵⁶

Müminlerin Emiri (a.s) "Teşrik günlerinde⁵⁷ oruç niçin haramdır?" sorusuna karşılık şöyle buyurdu:

⁵² Tevbe: 122

⁵³ Hacc: 28

⁵⁴ Vesailu'ş Şia, c.11, s. 12-13

⁵⁵ Vesailu'ş Şia, c.14, s. 586

⁵⁶ Vesailu'ş Şia, c.4, s. 116

⁵⁷ Zî'l hicce ayının 11. 12. ve 13. günlerine 'teşrik günleri' denir. Bu günlerde Mina'da bulunanların

“Zira o topluluk (hacılar) Allah’ın ziyaretçileridirler. Onlar Allah’ın ziyafetine gelmişlerdir. Ev sahibinin misafirlerine oruç tutturması hoş olmaz!”⁵⁸

15. Hakkın aydınlığı ve Rahmetin kuşatıcılığının hacdaki zuhurunu anlatan rivayetler, diğer ibadetlerle ilgili bu düzeyde açık ve bu düzeyde geniş bir şekilde varit olmamıştır. Hak Teâlâ’nın hacda ne düzeyde aşikâr olduğunu, Yüce Allah şöyle buyurur:

“Orada apaçık ayetler vardır...”⁵⁹

Zira Allah’ın gayrı olan her şey onun birer nişanesi ve ayetidir. Ancak hacdaki sırlar, Allah’ın apaçık ayetleridir/ayat-i beyyinatır. Orada misafir, ev sahibini müşahede eder ve ev sahibi, misafirlerine rahmet gözüyle nazar eyler. Öyle ki onun ayet ve nişaneleri apaçık ve ayan beyan zuhur bulur.

Hakk’ın rahmetinin hacdaki enginliğini ifade eden bir rivayette İmam Bakır (a.s) hac farızasını eda etmek maksadıyla evinden çıkan ve yolculuk esnasında vefat eden bir kimse hakkında şöyle buyurur:

“Eğer Harem bölgesinde ölecek olursa hac farızasını eda etmiş ve vazifesini yerine getirmiş sayılır.”⁶⁰

İşte bu Allah Teâlâ’nın rahmetinin genişliği ve ev sahibi olmanın gerektirdiği edebin bir cilvesidir. Yine bu çerçevede Resul-i Ekrem, Veda Haccı’nda Arafat’ta vakfe esnasında gün batmaya yüz tutmuşken şöyle buyurur:

“Ey Bilal! Topluluğa sessiz olmalarını söyle!” Topluluk sessizleşince de şöyle buyurdu:

“Rabbimiz bugün sizlere lütufta bulunarak içinizdeki ihsan sahiplerine mağfiret eyledi ve onları yine içinizdeki kötülük sahipleri için şefaathane kıldı. Öyleyse mağfirete nâil olmuşlar olarak Maş’arı’l Haram’a doğru hareket ediniz.”⁶¹

Haccın bu özgün konumu dolayısıyla olsa gerektir ki İmam Sadık (a.s) İsa b. Mansur’a şöyle buyurur:

“Ey İsa! Ben Allah’ın, seni iki hac arasında hac yolculuğu için hazırlık yaparken görmesini ve sana nazar kılmasını arzuluyorum!”⁶²

Yine İmam Sadık (a.s) şöyle buyurur:

“Kardeşini (iman kardeşini) hacdan alıkoyan bir kimse âhireti için zâhire kıldığı akıbetten sakındığı gibi bu dünyada düşeceği fitnelere de sakınsın!”⁶³

Zira bir insanın mahrum kılınabileceği en büyük hayırlardan biridir hac; dolayısıyla Müslümanlar kendileri hac için azimli olmanın yanı sıra başkalarını da bu farızaya teşvik etmelidirler.

Velayet; Haccın Ruhu

‘Velayet’siz bir hac, ‘imamet’ olmaksızın Kâbe’ye yönelmek, ‘marifet-i imam’ olmaksızın Arafat’ta vakfe, ‘imamet yolunda fedakârlık’ olmaksızın Mina’da kurban

oruç tutmaları haramdır.

⁵⁸ El Kâfi, c.4, s. 224; Vesailu’s Şia, c.11, s. 225–226

⁵⁹ Al-i İmran: 97

⁶⁰ El Kâfi, c.4, s. 276; Vesailu’s Şia, c.11, s. 68

⁶¹ El Kâfi, c.4, s. 257–258; Vesailu’s Şia, c.11, s. 95

⁶² El Kâfi, c.4, s. 281; Vesailu’s Şia, c.11, s. 150

⁶³ Men La Yahduruhu’l Fakih, c. 2, s. 221, Hadis 2235; Vesailu’s Şia, c.11, s. 138

kesmek, 'iç ve dış istikbara başkaldırmaksızın' şeytan taşlamak ve 'imama itaat yolunda marifet ve eylem' olmaksızın Safa ile Merve arasında koşuşturup durmak sonuçsuz kalır. Zira 'İslam, beş temel üzeredir: Namaz, zekât, oruç, hac ve velayet' buyruğu gereğince hac, İslam'ın temel erkânından sayılsa da namaz, zekât, oruç ve haccın hiçbirisi velayet düzeyinde İslam'ın temel direğinin ikamesinde önem arz etmez. Bu itibarla, söz konusu hadisin devamında şu cümle yer alır:

"Velayete çağıldığı gibi, hiçbir şeye çağılmamıştır."

Zira bizzat İslam'ın canlı timsali olan İnsan-ı Kamil, kendisi İslam'ın bütün boyutlarına âşina olup diğer insanları da âşina kılabilir ve onları, özü itibarıyla tağutlara karşı bir haykırış ve kıyamdan ibaret olan tevhide yönlendirebilir.

Kâbe'nin Saygınlık ve İzzetinin Kaynağı

Yukarıdaki konunun aklî yorumu ve açıklamasıyla ilgili şunu hatırlatmak gerekir: Aklî burhan ve delil, bütün ilineksel varlık ve niteliklerin en nihayet varlığı kendisinden olan bir zata dayanmasını zorunlu bilir. Aksi durumda teselsül ya da kısır döngü söz konusu olur ki her ikisi de aklın muhal bildiği durumlardır. İşte bu yüzden olsa gerektir ki Kur'an-ı Kerim, her ne kadar örneğin 'izzet' hakkında "*Oysa izzet ancak ve ancak Allah'a, Peygamberine ve mü'minlere özgüdür*"⁶⁴ diye buyursa da başka bir ayette diğer bütün her şeyin sahip olduğu 'izzetin' nihayetinde Allah'a ait olduğunu apaçık beyan eder:

⁶⁴ Münafıkun: 8

"İzzet, bütünüyle Allah'ındır."⁶⁵

'Kuvvet' hususunda da aynı kural geçerlidir. Yani her ne kadar Allah "*size verdiğimizle kuvvetle sarılın*"⁶⁶ ve "*Ey Yahya! Kitaba kuvvetle sarıl*"⁶⁷ veya "*Onlara (düşmanlara) karşı gücünüz yettiği kadar kuvvet hazırlayın*"⁶⁸ ya da "*Gerçekten bu işte kuvvet sahibiyim ve güvenilir biriyim*"⁶⁹ diye buyuruyor olsa da nihayetinde açıkça şöyle bildirir:

"Şüphesiz bütün kuvvet Allah'a aittir."⁷⁰

Şefaaf ve sair bütün diğer olay ve olgular için de aynı kural geçerlidir. Zira bütün her şey nihayetinde, Esmâ-i Hüsnâ'nın yegâne kaynağı Hak Teâlâ'nın kutsi zatına döner. Bu demektir ki hürmet ve saygınlık Yüce Allah için bizzat söz konusu iken diğer bütün her şey için arazidir. İzzet, karşısına dikilen herkesi yüz üstü düşürecek olan Rabbimiz için bizzat iken bütün diğer her şey için ârâzidir. Yine kudret, sarsılmaz ve sonsuz güç sahibi olan Hak Teâlâ için bizzat iken diğer bütün her şey için arazidir. Evet, salt ve mutlak güç sahibi olan Kadir-i Mutlak için kudret bizzat; ama O'nun izniyle güç sahibi olan her şey için bi'l- ârâzdır.

Hem Kur'an hem de burhanın bir gereği olan yukarıdaki kuraldan yola çıkarak şunu söyleyebiliriz: Kâbe'nin sahip olduğu bütün izzet, hürmet ve saygınlık, nihayetinde Allah'ın izzet ve hürmetine dönme-lidir. Öyle ki biz 'Kâbe'nin yıkılıp yakılması' yahut 'hakkın ayaklar altına alınması'

⁶⁵ Fatir: 10

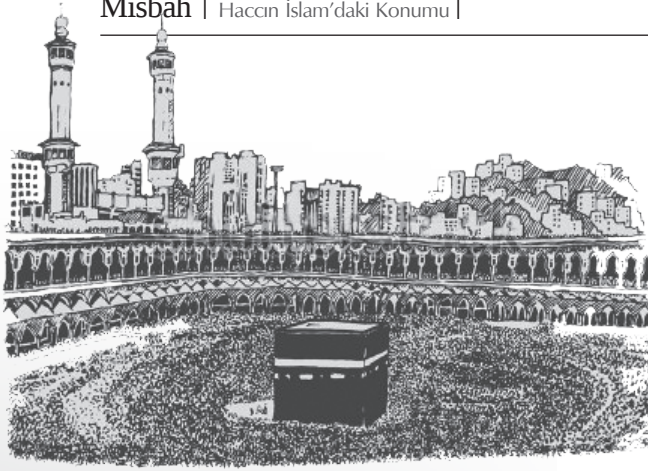
⁶⁶ Bakara: 63

⁶⁷ Meryem: 12

⁶⁸ Enfal: 60

⁶⁹ Neml: 39

⁷⁰ Bakara: 165



Kâbe'nin sahip olduğu bütin izzet, hürmet ve saygınlık, nihayetinde Allah'ın izzet ve hürmetine dönmelidir. Öyle ki biz 'Kâbe'nin yıkılıp yakılması' yahut 'hakkın ayaklar altına alınması' şeklinde bir ikileme karşı karşıya kaldığımızda, hiçbir kuşkuya kapılmaksızın Kâbe'yi hakka kurban kılıp feda edebilmeliyiz. Zira bi'l-ârâz olan bir şeyin, bizzat olan bir şeyin muhafazası için feda edilmesi gerekir.

şeklinde bir ikileme karşı karşıya kaldığımızda, hiçbir kuşkuya kapılmaksızın Kâbe'yi hakka kurban kılıp feda edebilmeliyiz. Zira bi'l-ârâz olan bir şeyin, bizzat olan bir şeyin muhafazası için feda edilmesi gerekir.

Bu hususun şerhi bakımından sunu söyleyebiliriz: Harem bölgesinin kendine özgü ahkâmı vardır. Örneğin bu bölgeye ihramsız girmenin yasak oluşu, tevhid ehli olmayanların girişine izin verilmesi gerektiği, harem bölgesinde bulunan sahipsiz eşyayı almak ya da sahiplenmenin bazı fıkıhçılar nezdinde haram oluşu, o bölgede avlanma yasağı, haremın saygınlığını hiçe sayarak o bölgede günah işleyenler dışındakiler hariç, günahkârlara had uygulanmaması gerektiği, o bölgede bulunan ağaç ve bitkilerin kesilmesinin yasaklanması ve benzeri haremın şerefine dalalet eden ahkâm ve hem Mekke sâkinleri hem de taşrada yaşayanlar için ortak olan Mescid-i Haram'a dair bütün hükümler bu cümledendir.

Bütün bu söz konusu ahkâm, Kâbe'nin izzet ve şerefının bir göstergesidir. Bu hususu ispatlayan delil, İmam Ali'nin (a.s) Arafat'ta vakfeye durmanın farz kılınıp da haremde vakfenin farz kılınmamasının sırrı ile ilgili şu buyruğudur:

“Zira Kâbe, Allah'ın evidir ve harem bu evin kapısıdır. Dolayısıyla o eve yönelenleri o kapının girişinde bekletir ve onların o dergâhta yalvarıp yakarmalarını diler.” Bu arada şöyle bir soru sorulur: “Peki, Maş'eri'l- Haram niçin harem bölgesinde bulunmaktadır?” İmam buyurur ki:

“Yüce Allah hacılara giriş izni verdikten sonra, ikinci bir perde ötesinde onları durdurur ve yalvarıp yakarmaları uzayınca da

kurbanlıklarını sunmaları için yaklaşmalarını ister. Kir ve paslarından temizlenip kurbanlıklar vesilesiyle Allah'la kendileri arasındaki hicaba neden olan günahlardan arandıktan sonra da Beytullah'a tertemiz bir şekilde girip ziyaret etme izni verilir.”⁷¹

Binaenaleyh, harem ve Mekke şehrinin özel saygınlığı ayrıca diğer bütün zaman ve mekânların sahip olmadığı bir saygınlığa sahip ‘haram aylar’ ve kurban kesme mevkiinin hürmeti⁷² tamamen Kâbe'nin saygınlık ve hürmeti dolayısıyladır. Tabii her ne kadar Kâbe, özellikle bulunduğu konum ve üzerine kurulduğu özel mekân dolayısıyla muhterem sayılsa da; öyle ki bu mekân yeryüzünün metninden göklerin derinliklerine kadar bir varlık alanına sahip bulunmakta,⁷³ yeryüzündeki herkes için biricik bir kible ve tavaf makamı sayılmakta, bütün Müslümanların hem yaşamları boyunca hem de ölümlerinde yüzlerini döndükleri bir makam olarak bilinmektedir ve o makama yönelmek Allah'a doğru bir hicret addedilmekte⁷⁴ ve bu itibarla bu hicret esnasında gerçekleşecek her ölümün ecri, Allah yolunda muhacir olanların ecriyle eşdeğer tutulacak ve bu ecri Yüce Allah bizzat üstlenecektir.

“Kim Allah ve Resûlü uğrunda hicret ederek evinden çıkar da sonra kendisine ölüm yetişirse artık onun mükâfatı Allah'a düşer”⁷⁵

⁷¹ Vesailu'ş Şia, c.11, s. 225; “Arafat'ta Vakfe'nin Esrarı” başlığı altındaki konumuzda bu sırnın niçin temettü' umresi ve umre-i müfrede hususunda câri olmadığını açıklamaya çalışacağız.

⁷² Bkz. Maide: 2

⁷³ Vesailu'ş Şia, c.4, 339

⁷⁴ Kâbe'nin özellikleriyle ilgili geniş bir açıklama “Hac'daki Mekânlar” başlığı altında ele alınacaktır.

⁷⁵ Nisa: 100

Aynı şekilde Allah'ın, içinde barındırdığı her şeyi muhterem kıldığı coğrafyanın bütün saygınlığı yine Kâbe dolayısıyla olsa da; yine Mekke şehri diğer hiçbir mekân ve şehrin sahip olmadığı fikhî ve siyasî özelliklere mazhar olsa da; aynı şekilde hac ibadeti ve bu ibadet çerçevesindeki bütün vakfe makamlarının her biri diğer hiçbir ibadetin barındırmadığı çok özgün siyasî-ibadî boyutlara sahip bulursa da bütün bu imtiyazlar ve özelliklerin hepsi ‘velayet’ ve ‘imamet’in bir cilvesi ve yansımasıdır.

Masumların Mülkî ve Melekûfî Önderlikleri

En son nüktenin sırrı şudur: Hem bütün ameller, niyetler, dualar, apaçık ilahî ayetlerin müşahedesi, haccın manevî sırlarına vakıf olmak vesaire bütün her şeyin melekûtu, masum bir imamın ‘tekvinî velayeti’nin bir cilvesidir ki onun haccı da bütün diğer hacların imamı olup ümmetin bütün amellerinde olduğu gibi ilahî kabul dergâhına doğru yükselirken öncülük vazifesini üstlenmiştir ve diğer herkesin amelleri onun amellerinin peşi sıra o dergâha yükselirler ki:

“O’na ancak güzel sözler yükselir (ulaşır). Onları da Allah’a amel-i sâlih ulaştırır.”

Hem de haccın, vakfe makamlarının ve insan kitlelerinden oluşan toplulukların siyasî önderliğini pak, tertemiz ve özgür kılınmış bir mekân mihverinde üstlenip yeryüzünün bütün bölgelerinde üretilen fikirleri verimli bir zemine taşıyıp özgürlüğe, kölelikten kurtuluşa ve evrensel istikbar güçlerine karşı direnişe susamış topluluklara öncülük etmek, asıl itibarıyla Masum bir İmam’ın (a.s) imameti ve onun gaip ol-

duğu zamanlarda ona vekâleten naiplerinin rehberliği sayesinde gerçekleşir.

İnsanların buldukları her yerde her gece-gündüz bütün namazlarında ‘cemaat namazı’ çerçevesinde bir araya gelmelerinin ve her hafta ‘cuma namazı’ için bir araya toplanmalarının sırrı, küçük ve bölgesel cemaatlerin orta büyüklükteki cumalarda birleşip oradan da ‘evrensel hac toplantısında’ harem sınırları içerisine katılma lütfuna nâil olmak ve tek bir önderlik, tek bir fikrîsel hat düzleminde tevhidin rükünlerini daha bir sağlamlaştırmak; şirk, tuğyan ve istikbarî düzenlerin kökünü yeryüzünden kazımak; mazlum milletleri, güç sahiplerine tapınma zilletinden kurtarmak; zalimlerin mahrum ve mazlumlara uzanan ellerini kırmak ve çapulcu ve sömürgecilerin mazlum topraklardaki varlıklarına son vermek içindir.

Şu husus da dikkate şayandır ki Masumların (a.s) tekvinî velayetleri, amellerin hidayetini, ümmetin açık gizli bütün amellerini müşahede ve kıyamet günün de bütün herkese tanıklık etmek anlamında gerçek bir makamdır. Dolayısıyla bu makam, ne özel bir tayine bağlıdır ne de gasp edilebilir. Aksine bu, çok özel bir ilahî feyizdir.

“Allah dilediğini kendine seçer.”⁷⁶ “Kendilerine hayırlı işler yapmayı, namaz kılmayı, zekât vermeyi vahyettik. Onlar, daima bize ibadet eden kimselerdi.”⁷⁷ “Böylece biz, kesin iman edenlerden olması için İbrahim’e göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk.”⁷⁸

Tekvinî velayet ile ilgili bir araştırma, şu an incelemekte olduğumuz konunun çok

üstündedir. Zira bu konu “ellerin erişemeyeceği bir yıldız konumundadır... Akıllar nerede o nerede!”⁷⁹

Hac Âdâbının Velayetle Bağı

Hac, muhtelif açılardan velayetle bağlantılıdır. Burada Kâbe'nin velayetle bağının niteliği, Arafat, Maş'ar, Mina, Zemzem, Safa vesaire mekânların Masum İmam (a.s) ve semavî vahiy kültürüyle ne tür bir ilişkiye sahip olduğunu Masumların (a.s) dilinden aktarmaya çalışacağız:

1. Kâbe ve Mekke'nin özel konumunun kaynağı:

Hz. Halil'in (a.s) duasıyla ‘güvenli belde’ niteliği kazanan Mekke şehri ve harem mıntukası, çok özel birçok bereketin kaynağı olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de de buyrulduğu üzere:

“Yoksa biz onları, kendi katımızdan bir rızık olarak her şeyin ürününün aktarılıp toplandığı, güvenli bir haremde yerleşik kıldık mı?”⁸⁰

Yine şu ayetlerde işaret olunan işte bu sosyal, ekonomik ve sair açılardan tam anlamıyla güvenli ortam, Kâbe'nin yüzü suyu hürmetineydi:

“Ki O, kendilerini aşıktan (kurtarıp) doyuran ve onları korkudan güvenliğe kavuşturandır.”⁸¹ “Görmediler mi ki, çevrelerinde insanlar kapılıp yağma edilirken, biz harem i güvenilir (ve dokunulmaz) kaldık.”⁸²

⁷⁹ El Kâfi, c.1, s. 201; Biharu'l Envar, c. 25, s. 125

⁸⁰ Kasas: 57

⁸¹ Kureys: 4

⁸² Ankebut: 67

⁷⁶ Şura: 13

⁷⁷ Enbiya: 73

⁷⁸ En'am: 75

Lakin bu coğrafyayı Allah Teâlâ'nın yeminine konu olacak o özel saygınlığa kavuş-turan şey ise vahiy, nübüvvet, risâlet ve ve-lyetin bereketi olmuştur.

Açıklamak gerekirse, Kur'an-ı Kerim'de nasıl "Asra yemin ederim ki insan gerçekten ziyân içindedir" ayetinde 'vahiy ve risâlet çağına' edilen yemin örneğinde olduğu gibi bazı tarihi ve hassas dönemlere ant içilmişse, bazı önemli ve tarihî yerler adına da ant içilmiştir. Örneğin "Yemin ederim bu beldeye. Ve sen bu beldede ikamet etmekteisin."⁸³ Bu ayetlerde Allah Teâlâ, 'güvenli beldeye' yani Mekke topraklarına yemin etmektedir. Lakin bu toprakları bir özelliğine binaen; yani İslam Peygamberi (s.a.a) o topraklarda yaşıyor olduğu için yemine konu edinmiştir. Yoksa Mekke Peygamber olmaksızın, Kâbe olmaksızın ve ilâh rehberlik olmaksızın normal bir toprak parçası ve normal bir yerleşim biriminden öte bir yer değildir. Öyle ki aynı yer, git gide ve zamanla bir put haneye ve putperestlik merkezine dönüşebilmiş, putperestler ve şehvet kölelerinin esareti altına girmiştir. Dahası, Kâbe'nin idaresi sarhoşlar arasında; Taifli bir sarhoşun verdiği şarap karşılığı el değiştirebilmiştir. Anlatılanlara göre Kâbe'nin Anahtarcısı Ebu Gubşan, Taif'te bir gece âleminde, Kâbe'nin idareciliğini bir deve ve bir kırba dolusu şarap karşılığında satıvermiştir.⁸⁴

2. İbadet mekânlarının aslı ve kökeni-fer'i ve evladı:

Kâinattaki tüm özgür ruhlu varlıkların efendisi İmam Hüseyin'in (a.s) istikbar ve tuğyan karşısındaki kanlı kıyama ve onun şahadet hadisesi, insanlık camiasının şahit

⁸³ Beled: 1-2

⁸⁴ Es Siretu'n Nebeviye, c.1, s. 101; El Mizan, c. 3, s. 415

olduğu en önemli hadiselerdendir. Öyle ki henüz tarih bunu tam anlamıyla hazmedip sindirememiştir. Bu ağır vaka ve içler acısı sahne iki bölümde incelenmelidir. Bu iki bölüm birlikte ele alındığında ise tuğyan, fesat, istikbar ve ilhada karşı bir kıyamanın gerçek mesajı hem o günleri anlayabilmek için hem de tüm zamanlarda gerçekleşecek kıyamaların ruhunu kavrayabilmek için gereklidir. Birinci bölüm, Hz. Hüseyin b. Ali (a.s) ve dostlarının Kerbela topraklarındaki şehadetleridir. İkinci bölüm, Hz. Seccad (a.s) Zeyneb-i Kübra (sa) ve onun geride kalan nadide evlatlarının bu kıyamanın mesajını insanlık âleminde taşımaları ve bu doğrultuda zamanın Küfe ve Şam'daki tağutî yönetimini reddedip yok saymalarıdır.

Kerbela esirlerinden oluşan kervan Şam'a girdiğinde Emevî saltanatının merkezi sayılan Şam'ın Ulu Camiinde bir toplantı tertiplenir. Kerbela şehitlerinin paha biçilmez kanlarının ağırlığının etkisiyle zamanın hükümeti, İmam Seccad'a (a.s) konuşma hakkı vermek zorunda kalır. Sonuçta söz, ehline; yani "Sözün emirleri bizleriz; onun can damarları bizim içimizde canlanmıştır"⁸⁵ diyebilen Ehlibeyt'e tevdi olunur. Hz. Seccad (a.s) Allah'a hamd ve senadan ve İslam Peygamberine (s.a.a) salât ve selamdan sonra kendisini ve ilahî risâletin gerçek varislerini tanıtır ve bu esnada şöyle buyurur:

"Benim Mekke ve Mina'nın evladı; benim Zemzem ve Safa'nın evladı!"⁸⁶

Arap dilinde 'İbn' (evlat/oğul) ve bu anlamı ifade eden kavramlar, sıkı bir bağ ve sürekli bir irtibatın varlığını ifade etmek için de kullanılır. Aslında, ibadet merkezlerinin hem aslı ve kökeni hem de hürmet ve

⁸⁵ Nehcu'l Belağa, Hutbe 233

⁸⁶ Biharul Envar, c.45, s. 137-138

saygınlığının ana sebebi olan ‘İnsan-ı Kamil’, burada bu mekânların evladı ve varisi diye de tanıtılmaktadır. Demek ki onlar, ilkin ibadet merkezlerine varıp o mekânların ahkâmı doğrultusunda amel eder ve bu yerleri tevhid ehlinin bir şiar ve sembolü olarak tanıtırlar. İnsanları bu mekânlara teşvik eder ve bu yerlerden yüz çevirmek, karşı olmak ya da düşmanca bir tutum içerisine girmekten sakındır ve akıbetinden korkuturlar. Böylece hem bu mekânlardaki değerlerin bir koruyucusu hem de buralardan elde edilecek semerelerin bir muhafızı olurlar. Enbiya ve Allah velileri (a.s) hacdaki ibadet ahkâm ve adabı hususunda bu rolü ifa etmişlerdir. Başka bir tabirle, onlar varoluşsal boyutlarının bir yönüyle işte bu mekânların bir fer’î, evladı ve oğulları; diğer bazı yönleriyle sultanı, efendisi ve kökenidirler.

Hz. Zeynel Abidin’in (a.s) nurânî kelamının anlamı şudur: Mekke’nin gerçek manada evladı, kiblenin ruhunu koruyan ve tavafgâhın özünü yaşatabilendir. Mina’nın gerçek evladı, vahyin insanlığa taşıdığı armağanı korumak adına canını ve kanını feda edebilen ve özveriyle kendi öz varlığını kurban verebilen ve kurbanlıklar yurduyla olan bağı bu vesileyle sağlamlaştırılabilir. ‘Zemzem’in gerçek oğlu, İslam’ın taze fidanı meyveye dursun diye onu kanların en değerlisi ve en layığıyla sulayabilendir. Aynı şekilde ‘Safa’nın’ evladı, kalbinin haremde hiçbir namahreme yol vermeyen ve onu her türlü kötülük ve çirkinlikten arındırıp koruyabilen, ‘Tathir Ayeti’⁸⁷ mucibince bütün günahlardan arınmış ve her tür zulmet ve çirkinlikten korunmuş olmalıdır.

İnsan-ı Kamil, Masum İmam’ın (a.s) kendisidir. Nitekim onun yokluğunda ne harem ne de barındırdığı ibadet makamlarının

hiçbir saygınlığı kalmaz. Zira o yoksa eğer, ne Arafat’ta ‘marifet’ ne Maş’ar’da ‘şuur’ ne Mina’da ‘büyük kurban ve takva üzere kurbanlık’ ne Zemzem’de ‘temizlik ve duruluk’ ne cemrelerde ‘şeytanın taşlanması ve tağutun recmedilmesi’ ne de haccın kendisi ve ziyaretlerde ‘apaçık ilahî ayetler’ zühur bulur.

İmamet olmaksızın, hiçbir ibadet makamı ‘ilahî şiarlar’ zümresinden sayılamaz. İmamet olmaksızın, göklerdeki yıldızların tâbi olduğu düzen ve özellikle de Ay’ın hareket seyri, hac mevsiminin tanınması ve bu ibadetin menasikinin tanınması için hiçbir rol oynayamaz.

“Sana hilal halindeki ayları sorarlar. De ki: Onlar, insanların ve hac vakitlerinin ölçüsüdür.”⁸⁸

Hac ziyaretçileri “*Rablerinin lütuf ve rızasını arayarak Beyt-i Haram’a yönelmiş kimseler*”⁸⁹ olarak özel bir saygınlığa hak kazanamaz ve ‘Kâbe’yi ziyaret için yola çıkmak’, bir ilâhî şiar değeri elde edemez. Zilhicce ayı ‘Haram ay’⁹⁰ olmasından kaynaklanan saygınlık ve hürmetin zirvesinden aşağı çekilir ve diğer bütün aylarla aynı kefeye konulur. En bariz örneği zilhiccenin ilk on günü asla özel bir aydınlık taşımayacak ve neticede Allah’ın yeminine konu olamayacak ve ne ‘çift’ ne de ‘tek’i özel bir değer taşımayacaktır.

“Fecre, on geceye, çifte ve teke, (her şeyi karanlığı ile) örttüğü an geceye yemin ederim ki, akıl sahibi için bunlarda elbette bir yemin var, değil mi?”⁹¹

⁸⁸ Bakara: 189

⁸⁹ Maide: 2

⁹⁰ Maide: 2

⁹¹ Fecr: 1-5

⁸⁷ Ahzab: 33



Mekke'nin gerçek manada evladı, kıblenin ruhunu koruyan ve tavafgâhın özünü yaşatabilendir. Mina'nın gerçek evladı, vahyin insanlığa taşıdığı armağanı korumak adına canını ve kanını feda edebilen ve özveriyle kendi öz varlığını kurban verebilen ve kurbanlıklar yurduyla olan bağı bu vesileyle sağlamlaştırabilendir. 'Zemzem'in gerçek oğlu, İslam'ın taze fidanı meyveye dursun diye onu kanların en değerlisi ve en layığıyla sulayabilendir.

Hem 'Tevriye' hem de 'Arefe' tüm özelliklerini kaybedecek ve Kâbe'nin etrafında tavafa duranlar Allah'ın arşının etrafında her daim tavaf halinde olan meleklerle benzemeyeceklerdir artık. Hacılar, Kâbe'ye ve tavaf merkezine adım atmamakla artık ilahî peygamberlerin ayak bastıkları yerlere ayak basmış olmayacaklar. "Allah nebilerinin ayak bastıkları yerde dururlar ve Allah'ın arşının etrafında tavafa duran meleklerine benzerler..."⁹²

Sözün özü şu ki, imamet ve velayeti tanımaktan mahrum kalan hacılar, asla Allah'ın özel konukları ve misafirleri sayılmayacak ve Allah'ın o manevî ziyafetine katılamayacaklardır. Bu yüzden de ne yapmış oldukları ziyaretin bir değeri olacak ne de hac dönüşünde başkalarının bir an önce onların ziyaretlerine koşup böylesi konukların bereketine nâil olmak için kendilerine göstermeleri gereken kadir ve kıymeti hak edeceklerdir. Zira bu konuda varit olan bir rivayet der ki:

"Hacılar, hac yolculuklarından döndüklerinde bu yolculuğun toz toprağı daha henüz üzerlerindeyken ve henüz hiçbir günaha buluşmamışken ziyaretlerine koşunuz."⁹³

Ayrıca şöyle buyrulur:

"Hac yolculuğunun toz toprağını üzerinde taşıyan bir hacıyla kucaklaşmak ve onunla buluşmanın sevabı, Haceru'l Esved'e el yüz sürüp öpmenin sevabıyla aynıdır."⁹⁴

Bu tür hacılara kadir kıymet vermenin müstehap sayılmamasının hikmeti şudur: Masum İmam'ı (a.s) tanımayan, imameti bir kenara bırakan, dünya Müslümanlarının rehberliği meselesinin önemini kavramayan, halk kitlelerinin öncülüğü meselesini hac ve benzeri ibadetlerden tamamen ayrı belleyen, bu meseleyi basit görüp herhangi bir şahsın uhdesinde olabileceğine inanan ve Allah kullarının hidayeti ve onların hayatlarını idare etme sorumluluğunun yüceliğini idrak edemeyen bir hacı, hakikatte 'insanın hakikatini' tanımamış ve kendisi de bu paha biçilmez insanlık harimine ayak basmamıştır demektir. İşte bu nedenle İmam Bakır (a.s) bu sıfattaki bir hacı ve ziyaretçi hakkında şöyle buyurur:

"Şu lebbeyk diye haykıranları görüyor musun? Vallahi, onların sesleri, Allah nezdinde eşek sesinden daha rahatsız edicidir."⁹⁵

⁹² Nehcu'l Belağa, Hutbe 1

⁹³ Vesailu's Şia, c. 11, s. 445-446

⁹⁴ Age. s. 446

⁹⁵ El Kâfi, c.4, s.541; Vesailu's Şia, c. 12, s. 389

Böylesi bir bakış açısıyla hacca gidip yine aynı şekilde dönen bir hacı, nasıl tevhid merkezi çevresinde tavafa durmuş nasıl şirk ve tuğyanın her türünden arınmış olabilir ki? Oysa o, henüz daha ilahî feyiz kanallarını tanıyamamış ve insanlığın en önemli tekâmül kaynağını görmezlikten gelmiş nitelikte tertemiz ve hayat kaynağı olan pınarlardan mahrum kalarak ebedi susuzluğa duçar kalakalmıştır.

İşte bu nükteye binaen olsa gerektir ki Resulullah (s.a.a) şöyle buyurur:

“Her kim zamanının imamını tanımadan ölürse, cahiliye ölümü üzere ölmüştür.”

Bu demektir ki “nasıl yaşıyorsanız öylece de ölürsünüz, nasıl ölmüşseniz öylece de diriltilirsiniz ve nasıl diriltilmişseniz öylece de haşrolunursunuz” hadisinden de anlaşıldığı üzere zamanının imamını tanımayan birinin ölümü câhilî bir ölüm olduğuna göre onun hayatı da câhilî bir hayat olacaktır. Bütün hayatı, her boyut ve detayında câhilî bir renge bürünmüştür demektir. Dolayısıyla bu tür insanların yapacakları hac ve ziyaretler de câhilî bir hac sayılacak ve tevhidî hacdan asla pay almış olmayacaktır.

Bu konuyla ilgili daha geniş bir açıklamayı bu kitabın üçüncü bölümünde ‘Bazı Hacıların Hayvanî İçyüzleri’ başlığı altında mütalaa edebilirsiniz.

3. Kâbe ve ona sığınanların velayet sayesinde korunmuş olmaları:

Kur’an-ı Kerim sarîh bir dille şu ilanda bulunur: Kâbe’ye yönelik kötü niyeti olan, onu tahrip etmeye niyetlenen ve böylece dini ortadan kaldırmak isteyen, onu viraneye çevirerek Allah’a kulluk yolunu kesmeyi dileyen, onun kökünü kurutarak tavaf ve ziyareti engellemek isteyen, onu yok ederek

adalet adına kıyâmı engellemeye çalışan; kısacası Kâbe ile ilgili zalimce bir sapkınlık içerisinde olan herkes, Allah’ın elim azabına duçar olur. Öyle ki böyle birinden ne bir iz kalır ne de bir eser.

Binaenaleyh, ‘Fil Yılında’ vaki olan ve Ebrehe’nin ordularının ilâhâ azaba duçar olduğu o hadise, tarih boyunca tek bir kez vaki olup bitmiş münferit bir olay ya da tesadüfî bir vakıa değildir.

“Rabbin fil sahiplerine neler etti, görmedin mi? Onların hile ve düzenlerini boşa çıkarmadı mı? Üzerlerine ebabili, sürü sürü kuşları salıverdi. Onlara (o kuşlar) sicılden (katı, sert çamurlardan) taşlar atıyorlardı. Böylece Allah onları yenilip çiğnenmiş ekine çevirdi.”⁹⁶

Belki bu vakıa, değişim kabul etmez ‘sünnetullah’ın kaçınılmaz bir gereği ve Kur’an-ı Kerim’in kesin bir dil, evrensel bir hitap ve ilâhî buyruğun şu ezeli ve ebedî hükmüne tâbi olarak temellendirdiği bir ilkenin tezahürüdür:

“...Kim orada böyle zulüm ile haktan adaletten sapsak isterse ona can yakıcı bir azap tattırırız.”⁹⁷

Bu hüküm, Kur’an-ı Kerim’in tahriften korunacağına dair ilâhî taahhülle aynı kesinlikte bir dil ile ifade olunmuştur. Bu hususta Yüce Allah şöyle buyurur:

“...O benzeri bulunmaz aziz bir kitaptır. Öyle bir kitaptır ki bâtil ona ne önünden, ne ardından, hiç bir taraftan yol bulamaz. O hakîm ve hamîd tarafından indirilmiştir.”⁹⁸

⁹⁶ Fil: 1-5

⁹⁷ Hac: 25

⁹⁸ Fussilet: 41-42

Kur'an'ın her tür bâtılın nüfuzundan korunmuş ve nesih, tahrif ve yok olmaktan muhafaza edilmiş olmasının yegâne amili, Allah'ın bizzat Kur'an'ın muhafazasını kendi uhdesine almış olmasıdır.

“Hiç şüphe yok ki o zikri, (Kur'ân'ı) biz indirdik, onu koruyacak olan da biziz.”⁹⁹

Kur'an-ı Kerim'in tesis etmiş olduğu ilke gereği, Kâbe'nin (Allah şerefini daim eylesin) saygınlığının temeli, asla zeval bulmayacak olan Hak Teâlâ'nın saygınlığıdır. Asla ölmeyecek olan dinin hayatıdır. İlâhî ahde binaen asla unutulmayacak olan vahyin sürekliliğidir. Bu demektir ki Kâbe hakkında kötü bir niyeti olan; kalbinde Hakk'ın zevali arzusunu taşıyan herkes, çok acı bir şekilde Allah'ın azabına giriftar olacaktır. Bu tehdit ve azap ise asla değiştirilemeyeceği gibi hiçbir şey vukuuna mani olamaz.

Asla gâfil kalınmaması gereken ve bizim bu bölümde açıklamaya çalıştığımız asıl nükte şudur: Evet, Kâbe, özel bir kutsallığa sahiptir ve kadim zamanlardan beri Ashab-ı Fil ve benzeri saldırganlardan korunmuştur. Mamafih 'İbn Zübeyr' oraya yerleşip o pak ve arınmış Beyt'e sığındığı ve zamanın zorba iktidarı (Abdülmelik b. Mervan) o uğursuz insan, yani Haccac Sakafi eliyle mancınıklarla Kâbe'yi yakıp yıktığı ve İbn Zübeyr'in sığınağını viran edip onu ele geçirdiği zamanlarda¹⁰⁰, o Beyt'in sahibi tarafından Kâbe'nin korunmasına dair hiçbir ferman nazil olmadı; ne tek bir tane olsun eabil kuşu Haccac'ı taş yağmuruna tuttu ne de “Ebu Kubeyş” dağının taşları “Haceru'l Esved” hatırına bir nebzecek yerinden oynadı. Hülâsa, gaipten bir el uzanıp bu du-

ruma müdahale etmedi ve bütün her şeye rağmen o zâlimler dörtlüye hücum ededurdular; kible dergâhını viran eylediler, tavaf makamını harap eylediler, Haceru'l Esved'i ortalıktaki herhangi bir taş misali fırlatıp attılar ve Kâbe'nin her dört rüknünü üst üste yığdılar. İşte burada, velayet makamı, ümmetin rehberlik ve imamet yıldızının ışığı, mektebin irfani siyasetinin yüce zirvesi ve özcesi “tüm memleketlerin en temel rüknü ve Allah kullarının siyasî öncülerinin”¹⁰¹ azameti aşikâr olup ortaya çıkmaktadır.

Ebrehe ve Haccac arasındaki fark şudur: Ebrehe zâlimi, kible ve tavafgâhı yıkıp viran etmek istiyordu. Zira o dönemlerde de Kâbe, 'Hanif din' üzere olanların kiblesi ve tavafgâhı idi. Tabi diğerleri için de bir tavafgâh idi. Haccac zalimine gelince, o yine kendisi gibi başka bir zalime musallat olmuş ve Kâbe'nin kendisini (bir kible ve tavafgâh olarak) hedef tahtasına oturtmamıştı. Her ne kadar kendisi dindar biri olmayıp yeniden dirilişe inanmıyor olsa da onun amacı, İslam'ı ve Hanif dini yok etmek değildi. Onun yegâne gayesi, yine kendisi gibi zamanının imamını; yani şehitlerin efendisi Hz. Hüseyin b. Ali'yi (a.s) tanımayan bir başka zalimi ele geçirmektir. İmam Hüseyin (a.s) Hak uğruna kıyama kalkmış, insanları adalete davet etmiş, özgürlük şiarını yüceltmiş, İslam'ın hâkimiyetinin zaruretini haykırarak ve bu uğurda şu yiğitlik sloganını ebedileştirmiştir:

“Ben, elimi alçakça ve zelil bir şekilde size uzatmayacağım! Ben köleler gibi kaçmayacağım!”¹⁰²

¹⁰¹ Age. c. 97, s. 342; Mefatihü'l Cinan, Ziyaret-i Camia-ı Kebire

¹⁰² El İrşad, c.2, s. 98; Biharu'l Envar, c. 44, s. 191; 45. Cilt 7. Sayfada ise “köleler misali kaçıp firar etmeyeceğim” yerine “köleler misali sizi onaylamayacağım” tabiri yer alır.

⁹⁹ Hicr: 9

¹⁰⁰ Biharu'l Envar, c.2, s. 282

O, Allah kullarını cehalet ve sapkınlığın şaşkınlığından kurtarmak için canını feda edebilen bir imamdı.

“O öz canını senin uğruna feda etti; kullarını cehalet ve sapkınlığın şaşkınlığından kurtarsın diye!”¹⁰³

O, Allah'ın kopmaz, pörsümez, sapsağlam ipine tutunarak şu paha biçilmez sözlerle Allah'tan başkasıyla bağlarını koparan bir imamdı:

“Vallahi, eğer sığınacak tek bir yerim, tutunacak tek bir dalım olmasa da ben, Yezid b. Muaviye'ye biat etmeyeceğim!”¹⁰⁴

Meşhur Şii Fakih ve Muhaddis Şeyh Saduk (r.a) bu konuyla ilgili şöyle der: Ashab-ı Fil hakkında cereyan eden hadise, Haccac'ın başına gelmedi. Zira Haccac'ın doğrudan hedefi, Kâbe'yi yıkmak değildi. Onun gayesi, İbn Zübeyr'i yakalamaktı. İbn Zübeyr'in kendisi de hak karşıtı; yani Hz. Ali b. Hüseyin İmam Seccad'a (a.s) muhalif bir çizgideydi. İşte bu hak karşıtı şahıs, gidip Kâbe'ye sığındığında, Allah insanların şunu bilmesini irade buyurdu ki o, hak karşıtı birini asla himayesi altına almaz. Bu yüzden Kâbe'nin böyle birinin başına yıkılması için mühlet verdi. Tabi ki Haccac'ın kendisi de hak karşıtlığı ve velayet düşmanlığının canlı bir timsaliydi. Her ikisi de Ehlibeyt'in velayet nizamını yıkmak için ellerinden geleni yapmışlardı. İbn Zübeyr'in yakalanması hadisesinde yaşanan düşmanlık, sırf dünya metarı içindi. Yoksa İbn Zübeyr Şehitlerin Efendisi ve Hz. Seccad'a (a.s) katılıp yardım etmedi diye değil.

Bu olay çok açık bir şekilde şunu göstermektedir: Velayet ve imamete muhalif bir

¹⁰³ Tehzibu'l Ahkâm, c. 6, s. 113; Mefatihü'l Cinan, Erbain Ziyareti

¹⁰⁴ Biharü'l Envar, c. 44, s. 329

çizgide bulunmak öylesine büyük bir kabahattir ki, masum bir imamın rehberliğine muhalefet eden kim olursa olsun bir başına ve Allah'ın yardımından mahrum kalmaya mahkûmdur. Dahası imamın karşısında yer almakla kalmayıp kendisi bizzat rehberlik iddiasında bulunan bir kimse ilâhî yardıma mazhar olamadığı gibi, Kâbe'ye dahi sığınacak olsa Allah'ın vaat etmiş olduğu o özel korunma ve himayeden de mahrum kalacaktır.

Bu hadise, İmam'ın kadrinin yüceliği, velayetin saygınlık ve hürmeti ve ilahî hilafetin izzet ve şerefini apaçık gözler önüne sermektedir. Öyle ki aklî bir mütalaa ile hakkın kıymeti, onun nûrânîyet, cemel, celal, kibriya, bütün varlıkları kuşatan meşiyeti ve her şeyi kabzasında bulunduran kudreti tam anlamıyla aydınlığa kavuşmaktadır. Zira harem ve 'Beled-i Emin' için varsayılan hürmet, Kâbe'den dolayı; Kâbe'nin hürmeti ise Allah'ın velayet makamı için tayin ettiği İmam'dan dolayıdır. İmam'ın hürmeti ise, Hakk-ı Mutlak'tan yani bütün varlıkların dergâhında boyun eğdiği Allah Teâlâ'dan dolayıdır. Bu durumda Yüce Allah bir zâlimin Kâbe'yi viran etmesi için mühlet vermişse eğer, bu şu ayetle bir tezat teşkil etmez:

“...Kim orada böyle zulüm ile haktan adaletten sapmak isterse ona can yakıcı bir azap tattırırız.”¹⁰⁵

Hatırlatma:

Evet, Masum İmam'ı da (a.s) şehit etmişlerdir. Lakin imametin hakikati, İmam'ın “şehit edilemez melekûtî ruhu' ile kaimdir; ‘şehit edilebilir bedeni’ ile değil. Hâlbuki Kâbe'nin binasının bütün varlığı, taşlar ve maddî görünümünden başkaca bir boyut taşımaz.

¹⁰⁵ Hac: 25

4. Velayete imanın ilk adımı:

İlâhî ilmin mazharı ve evvel-ahir bütün ilimleri 'yarıp ortaya çıkararak' İmam Bakır (a.s) Kâbe'nin etrafında tavaf halinde olan topluluğa bakarak: "Cahiliye zamanında da aynen böyle yedi kez Kâbe'yi tavaf ederlerdi. İslam, o câhilî geleneği olduğu gibi yaşatmak için gelmemiştir" diye buyurur. Sonra şöyle devam eder: "insanlar bu taşların etrafında dönmekle mükelleftirler. Evet, ama sonrasında bizim yanımıza gelip bize olan sevgilerini, yardımlarını ve her şeye hazır olduklarını arz etmeleri gerekir." Gerekir ki, "Hazır olanın hazırlığı ve Hücet'in dostlarının varlığı neticesinde kıyamı"¹⁰⁶ için zemin hazırlanmış olsun. "Onlar, Tavaf etmek ve sonrasında bize koşup velayetlerini bildirmek ve bize yardım edeceklerini ilan etmekle emrolundular."¹⁰⁷ Sonra da Kur'an-ı Kerim'de Hz. İbrahim'in (a.s) diliyle ifade olunan şu ayeti delil olarak gösterir:

"Rabbimiz! İnsanların gönüllerini onlara (yani benim evlatlarıma) meylettir!"¹⁰⁸

"Kâbe'nin taşları ne bir kazanç ne de bir zarar verebilirler" ya da "bu taşların etrafında tavaf etme emri, İmam'ın (a.s) nezinde hazır olmak için bir mukaddimedir" mealindeki tabirlere Ehlîbeyt (a.s) rivayetlerinde sıkça rastlarız.¹⁰⁹ Bütün bunlar hacıların orada 'Kâbe-i Gil' yani aslı çamur olan Kâbe'nin yanı sıra 'Kâbe-i Dil' yani aslı ve özü velayet ve rehberlik olan gönül Kâbe'sinin de korunmuş olduğunu anlaşıyor diyebiliriz. Binaenaleyh yakın uzak

¹⁰⁶ Nehcu'l Belağa, Hutbe 3 (Şıkkıyye Hutbesi)

¹⁰⁷ Tefsiru'l Ayyaşi, c. 2, s. 234; Biharu'l Envar, c. 65, s. 78

¹⁰⁸ İbrahim: 37

¹⁰⁹ Nehcu'l Belağa, Hutbe 192 (Kasia Hutbesi) ; Biharu'l Envar, c. 23, s. 224 ve c. 47, s. 364-365 ve c. 96, s. 374

yerlerden Allah'ın eviyle müşerref olmak isteyenler iki ödevle yükümlüdürler: Biri, bedenleriyle "ne kâr ne de zarar verebilen"¹¹⁰ o taşların etrafında dönmek; diğeri, can ve ruhlarıyla pak ve masum Ehlîbeyt'ini (a.s) tavaf etmek.

Allah Teâlâ, insanların bedenleriyle alakalı ilk ödevi bildirme görevini Hz. İbrahim Halil'e verdi ve şöyle buyurdu:

"İnsanları hacca çağır; yürüyerek veya binekler üstünde uzak yollardan sana gelsinler."¹¹¹

Ancak insanların ikinci ödevi yerine getirmek üzere hazırlanmaları talebini İbrahim'in (a.s) kendisi Allah'a arz etti:

"Rabbimiz! İnsanların gönüllerini onlara (yani benim evlatlarıma) meylettir!"¹¹²

Zira insanların kalp ve gönülleri üzerinde yegâne sulta sahibi odur. İşte böylece, can u gönülden Ehlîbeyt'le (a.s) aralarındaki velayet bağımlı ilan edip can ve mallarıyla her tür fedakârlık ve özveriye hazır olduklarını bildiren insanlarla "Hazır olanın hazırlığı ve Hücet'in dostlarının varlığı neticesinde kıyamı"¹¹³ gerçekleşmiş olur.

5. Haccın tamamıyet şartı:

İmam Bakır (a.s) şöyle buyurur:

"Haccın tamamıyeti, İmam'la mülakat ile olur."¹¹⁴

¹¹⁰ Nehcu'l Belağa, Hutbe 192 (Kasia Hutbesi)

¹¹¹ Hac: 27

¹¹² İbrahim: 37

¹¹³ Nehcu'l Belağa, Hutbe 3 (Şıkkıyye Hutbesi)

¹¹⁴ El Kâfi, c.4 , s. 549; Vesailu's Şia, c. 14, s. 324-325

Yani Masum İmam'ın (a.s) huzuruna varmak, velayet ilanında bulunmak, vefa ve fedakârlık için hazır olduğunu bildirmek, haccı tamamlayan yegâne etkindir. Demek ki, ilâhî rehberliğin hazır bulunup zâhir olmadığı durumlarda yapılan hac eksiktir. Elbette hadis-i şerifte sırf haccın dile getirilmesi, bir örneklendirme babındandır; yoksa sadece "Haccın tamamıyeti İmam'la mülakat ile olur" demekle yetinilmemeli; "namazın, orucun ve zekâtın da tamamıyeti İmam'la mülakat ile olur" denmelidir. Masum bir İmam'ın (a.s) velayetine inanmak, ona vefa ve fedakârlık bağıyla bağlanmanın bütün diğer ibadetler içinde bir tamamıyet etkeni olduğu ile ilgili sözümüzün dayanağı, İslam'ın beş rükün üzere tesis olduğunun bildiren ve bir bölümünde velayetin önemini özellikle vurgulayarak 'velinin' rolünün önemine değinen ve onun diğer dört rükün için hüccet olduğunu sarıh bir şekilde ifade eden hadis-i şeriftir.

"Veli, diğer rükünler için bir hüccettir."¹¹⁵

İmam Bakır'ın (a.s) nurlu kelamıyla dile gelen bu nükte, aslında şu ayete dayanmaktadır:

"Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim."¹¹⁶

Allah Teâlâ, bizler için velayet ve rehberliği de içeren İslam'ı din olarak beğenmiştir. İlmî, itikadî ve amelî bakımdan Hakk'ın gerçek velilerine bağlanmak, 'ilâhî nimet'i tamamlayan ve dini kemale erdiren yegâne etkindir. İşte bu kıvama erişmiş olan bir din ancak ve ancak Hakk'ın rızasına mazhar olabilir. Dolayısıyla sadece "Haccın tamamıyeti İmam'la mülakat ile olur" demekle

yetinmemeli "İslam'ın tamamıyeti İmam'la mülakat ile olur" denmelidir.

Son olarak şu nükteyi hatırlatmak faydalı olacaktır: Evet, her ne kadar haremın saygınlığı Kâbe ile ve Kâbe'nin saygınlığı vahiy, nübüvvet, risâlet ve velayet ile bağlantılı olsa da bu bölümün girişinde de değindiğimiz üzere bütün bu hürmet ve saygınlık nihayetinde Allah'a aittir. Bu itibarladır ki Yüce Allah, Kâbe'nin saygınlığının kaynağının ifade etmek maksadıyla o mekândan "*Benim evim*"¹¹⁷ diye söz eder. Bu demektir ki Hakk'ın zâtî olarak sahip olduğu hürmet ve saygınlık, ona mensup kılınan o 'evin' ârâzî olarak saygınlık kazanmasına sebep olmuştur. Tabi ki Kâbe ile bağlantılı tüm her şeyin hürmet ve saygınlığı da o mekânın bu söz konusu konumu dolayısı ile dir. Haccın Siyasî Çehresi

Tağuttan Teberrinin En Mükemmel Cilvesi

Allah'ın yeryüzündeki bütün elçileri, tevhidin ulu dergâhında şirk baykuşları ötmesin ve Allah'ın yüce birlik haremında tuğyan ve inat şeytanları ihram bağlamasın diye gönderilmişlerdir.

"And olsun ki biz, "Allah'a kulluk edin ve Tâğuttan sakının" diye (emretmeleri için) her ümmete bir peygamber gönderdik."¹¹⁸

Aslına bakılırsa, vahiy ve nübüvvetin gayesi; biri tevhidin ispatı, diğeri tağut ve şirkin reddi olmak üzere iki ayrı şey değildir. Peygamberlerin yegâne ve kutlu gayeleri, fitrî tevhid ilkesini ihya etmek, onu korumak ve onun kutsî sınırlarını şirk ve hurafenin her türüne karşı muhafaza etmektir.

¹¹⁵ El Kâfi, c.2, s. 18; Vesailu's Şia, c. 1, s. 13

¹¹⁶ Maide: 3

¹¹⁷ Bakara: 125; Hac: 26

¹¹⁸ Nahl: 36

Zira bütün peygamberlerin davetçisi bulunduğu “La İlahe İllallah” kelime-i tayyibesi, biri ispat, diğeri nefiy (olumsuzlama) olmak üzere iki ayrı önerme şeklinde tahlil edilemez. Bu demektir ki bu kelime-i tayyibenin manası iki ayrı ilke; yani ‘şirki nefyetmek’ ve ‘tevhidi ispatlamak’ kalıbına dökülemez. Bu cümlenin manası, fitrî olarak varlığı bilinen ve ispat gerektirmeyen Allah dışında bir mabudun olmadığını ilanıdır. Zira bu cümledeki ‘illa’ edatı, ‘gayr’ anlamındadır ve istisna ifade etmez. Yani ‘Allah’ın gayri hiçbir ilah yoktur’ denilmektedir. Yoksa ilkin ‘hiçbir ilah yoktur’ önermesi murat edilip de sonra ikinci bir önerme öngörülerek ‘Allah’ istisna edilmiş değildir.

Yukarıdaki konu, vahiy ve nübüvvetin gayesinin özüdür. Ancak insanoğlu iki zıt cepheye bölünmüştür. Bir grup, şirk uçurumunun kenarlarında hayatlarını kurmuş; öteki grup hayatlarını tevhid temeli ve takva sütunları üzerine inşa etmiştir.

“Binasını, takva/Allah’tan sakınmak ve onun hoşnutluğuna ermek üzerine kuran kimse mi daha hayırlıdır; yoksa binasını kayıp yuvarlanacak bir uçurum kıyısına kurup da onunla beraber cehennem ateşine yuvarlanan kimse mi?”

Takvanın çelik sütunları, tevhidin sarsılmaz temelleri üzerine kurulmuştur. Hac ise tevhidin bir timsali olduğuna göre, Kur’an-ı Kerim, hac fermanını ilan ederken ayrıca mealen şöyle buyurur: Hac, takva için en güzel harç ve insanın tekâmül yolculuğunda muhtaç olduğu en güzel azıktır.

“Hac, malum aylardır... Ne hayır işlerseniz Allah onu bilir. Azık edinin. Bilin ki azığın en hayırlısı takvâdır.”¹¹⁹

¹¹⁹ Bakara: 197



Vahiy ve nübüvvetin gayesi; biri tevhidin ispatı, diğeri tağut ve şirkin reddi olmak üzere iki ayrı şey değildir. Peygamberlerin yegâne ve kutlu gayeleri, fitrî tevhid ilkesini ihya etmek, onu korumak ve onun kutsî sınırlarını şirk ve hurafenin her türüne karşı muhafaza etmektir. Zira bütün peygamberlerin davetçisi bulunduğu “La İlahe İllallah” kelime-i tayyibesi, biri ispat, diğeri nefiy (olumsuzlama) olmak üzere iki ayrı önerme şeklinde tahlil edilemez.

Hac menasikinin en önemli rükünlerinden olan ve câhilî kültürde de uzun bir geçmişe sahip olup zamanla şirke bulanmış, asılsız vehimlerin girdabında boğulmuş ve kurbanlık hayvanın kanını Kâbe'ye sürmek ve etini o mekânda sergilemek gibi hurafelerle bezenmiş 'kurban' ibadeti ile ilgili beyanatta bulunurken yine 'takva' için bir kılavuz daha belirler: Kurbanlığın ne eti ne de kanı Allah'a varır. Bu amelin içerdiği ve özü itibarıyla günahlardan sakınmak ve günahkârları hakir görmek, suç işlemekten kaçınmak ve suçlulara karşı acımasız olmak, Allah'a isyandan beri olmak ve isyankârlar karşısında metanetle durmak, tağutlardan uzak olmak ve tağutlere karşı direniş buyrağı açmaktan ibaret olan takva ruhudur Allah'a erişen.

“Onların ne etleri ne de kanları Allah'a ulaşır; fakat O'na sadece sizin takvânız ulaşır.”¹²⁰

Zira soyut ve maddeden münezze bir hakikati ve tabiat âleminde beri bir özü olan temiz sözler/tertemiz inançlar, ilâhî mekânsızlık (la-mekân) diyarına doğru yükselir ve salih ameller bu yükselişinde onun linden tutar.

“O'na ancak güzel sözler/tertemiz inançlar yükselir (ulaşır). Onları da Allah'a amel-i sâlih ulaştırır.”¹²¹

Sözün özü, takvanın temeli, günahlardan sakınmak ve isyan ehline karşı metanetli bir duruşun asıl zemini, Kâbe ve hac ziyareti-dir. Eğer bir hac bu özellikleri taşımıyor ve bir ziyaret bu hasletleri içermiyorsa, doğrusu ne Kâbe'nin hakkı eda olunmuş ne hac ödevi yerine getirilmiş ne Kâbe ziyaret ne

de “İnsanları hacca çağır”¹²² nidasına icabet edilmiştir. Zira her bir amelin kabul ölçütü, söz konusu amelin gerektirdiği takva üzere yapılmış olmasıdır. Her bir amelin tam anlamıyla kabulü ise, bu ameli gerçekleştirenin hayatın bütün alanlarında takvayı gözetmesidir. “Allah ancak takvâ sahiplerinden kabul eder.”¹²³ Bu itibarla eğer hac esnasında takva gözetilmeyecek olursa, sadece kâmil anlamda bir kabul söz konusu olmayacağı gibi kabulün hiçbir derecesi de söz konusu olmayacaktır. Eğer sadece hac ve ziyaret esnasında dahi takva göz önünde bulundurulup da hayatın diğer alanlarında gözetilmeyecek olursa, takva sahibi olmayan bir hacı ve ziyaretçinin ameli tam anlamıyla kabul dairesine girmez. Zira Kâbe'nin mimarı halis bir takvayla bu binayı kurmuş ve bütün varlığıyla “Rabbimiz! Bizden kabul buyur!”¹²⁴ demişti. Bu yönüyle Kâbe, en kâmil anlamda kabule mazhar olunacak ameller için inşa olunmuştur. Öyleyse takva sahibi olmayan birinin ameli, Kâbe'nin mimarının; Hz. İbrahim'in (a.s) asıl gayesiyle bağdaşmaz.

Yüce Allah, takvanın mihrini, tuğyandan kaçınmanın temeli ve tağutlara başkaldırının merkezi olan hac menasikini, vahiy yoluyla İbrahim Halil'e (a.s) meyvesi surf tevhid olabilecek bir yol ve yöntemle talim buyurdu. Aynı 'tevhid menasikini' Hatemu'l Enbiya (s.a.a) bu yolun yolcularına öğretti ve “Menasiki benden öğreniniz”¹²⁵ diye buyurdu. Şirke bulanmış 'telbiye' ve put haneye dönüştürülmüş ve etrafında tavafta bulunulan 'tevhid evini' arındırdı. Hem ihram ve telbiyeyi şirkin ortaklığından kurtardı hem de

¹²² Hac: 27

¹²³ Maide: 27

¹²⁴ Bakara: 127

¹²⁵ Aval'il Leali, c.1, s.215; Nehcu'l Hak ve Keşfu's Sıdk, s.472

¹²⁰ Hac: 37

¹²¹ Fatir: 10

Kâbe'yi putların çirkef varlığından temizledi. Cahiliye döneminde dillerde dolaşan ve telbiye esnasında dillendirilen şu sözleri: "Lebbeyk, lebbeyk Allahumme lebbeyk, senin kendin için olan ve senin kendi malın olan ortağın dışında yoktur hiç bir ortağın"¹²⁶ şirkten arındırarak halis bir tevhid ve hakkın eşsiz birliğini ifade eden bir içeriğe kavuşturdu. Evet, İslam'ın vazettiği telbiye, ortak bilinebilecek her şeyi reddetmek maksadıyla dile getirilir:

"Asla ve hiçbir şekilde senin bir ortağın yoktur!" (Lebbeyk Allahumme lebbeyk, Lebbeyk la şerike leke lebbeyk!)¹²⁷

Bütün bu hususlara binaen, Kâbe ve hac merasimi, hem Hakk'ın cemal aynasıdır hem de onun celal mazharı. Haccın ibâdî yönüyle velayete açılan kapısı Allah'ın cemaline; siyâsî yönüyle teberri içeren boyutu ise onun celaline varır.

Evet, bütün ibadetler, aslında şirkten teberri ve tağuttan uzak durmak içindir. Lakin hac, siyasetle yoğrulmuş özel bir ibadettir. Dünyanın her köşesinden gelen ve her sınıftan insanın toplandığı bir ortamda gerçekleşir ve diğer bütün ibadetlerde de bulunan o ortak ruhu, o göz alıcı topluluk içerisinde sahnelemek için uygun bir konum yaratır. Öyle ki bu özel kulluk gösterisi o sahnede tam anlamıyla zuhur bulur. Bu yüzden ilahî vahyin fermanıyla, İslam'ın yüce Peygamberi (s.a.a) İslam hükümetinin sözcüsü Hz. Ali b. Ebi Talib'i (a.s) müşriklerden teberri ilanında bulunmak üzere görevlendirdi.¹²⁸ Böylece kesin bir şekilde tevhid ile şirk ve tuğyan arasındaki sınır belirlenmiş oldu. Müslümanların safları insicam bulmuş ve küfür

safından tamamen ayrılmıştı. Bu vesileyle haccın siyâsî-ibâdî çehresi gün yüzüne çıkmıştı. Kâbe ziyaretçileri, İslam hükümetinin şirkten beri olmak ve müşriklerden uzak durmak gerektiğini duyuran bu bildiriyle, tevhid azığıyla donatılmıştı. Dolayısıyla artık Müslümanlar nasıl hayatlarının birçok zemininde Kâbe'ye yöneliyorlarsa aynı şekilde Kâbe'nin bereketiyle tevhid fermanının dünyanın bütün köşe-bucağına yöneltilmesi için zemin hazırlanmıştı.

"Hacc-ı ekber (en büyük hac) gününde Allah ve Resûlünden insanlara bir bildiridir: Allah ve Resûlü müşriklerden uzaktır. Eğer tevbe ederseniz, bu sizin için daha hayırlıdır. Ve eğer yüz çevirirseniz bilin ki, siz Allah'ı âciz bırakacak değilsiniz."¹²⁹

Beytullah'ı inşanın yegâne gayesi olan öz ve hâlis tevhidin biricik yolu; şirk, ilhad ve sapkın inançlardan yüz çevirmek ve ayetin içerdiği duyuru mucibince bütün müşrik, sapkın ve mühlitlerden teberri etmektir. Dolayısıyla insanoğlu yeryüzünde yaşadığı müddetçe, hac vazifesini eda etmekle yükümlüdür. Aynı şekilde yeryüzünde tek bir müşrik dahi bulunduğu müddetçe, ondan yüz çevirip beri olduğunun ilanı, hac vazifesini yerine getirmek isteyen herkesin eda etmesi gereken en mühim ödevlerden biridir.

Yıllar yılı bir İslam memleketi olan Afganistan'ı işgal altında tutan ve en gelişmiş

¹²⁶ El Kâfi, c. 4, s.542

¹²⁷ Vesailu'ş Şia, c. 11, s.223-224 ve 233-234; c.12, s. 374-384

¹²⁸ Biharul' Envar, c.35, s.303

¹²⁹ Tövbe: 3; Ayet-i şerife geçen Hacc-ı Ekber'in 'arefe gününe' dalaet ettiğini (bkz. Müstedreku'l vesail, c.10, s.62-63) ya da 'kurban bayramı' gününe işaret ettiği (Vesailu'ş Şia, c.14, s. 43) söylenir. Ayrıca umre karşısında haccın kendisi 'ekber'/daha büyüktür. Bu itibarla umre 'Hacc-ı Kebir' diye anılır. Bazı rivayetler de ise 'Hacc-ı Ekber'in' işaret ettiği anlam açıklandıktan sonra, Umre 'Hacc-ı Aşgar' diye tanıtılır. (bkz. El Kâfi, c.4, s.264-265; Vesailu'ş Şia, c.11, s.7-8)

silahlarıyla o mazlum halkın kanını akıtan eski Sovyet rejimini yöneten Allah tanımaz sapıklardan yüz çevirdiğimizin ilanı için Allah'ın Haremi'nden daha münasip bir yer bulunamazdı. Aynı şekilde uzun yıllardır Müslümanların ilk kiblesi ve bir İslami vatan parçasını işgal etmiş bulunan ve Filistinli kadın, erkek, yaşlı ve çocukları katliama tâbi tutan vahşi ve işgalci İsrail rejiminden beri olduğumuzun ilanı için Mekke'den gayri bir mekân bulunamaz. Yine üçüncü dünya ülkelerini şeytani sultanı altında ezip duran asrın süper cinayet şebekesi ve yarıcı Amerikan siyasetçilerine karşı öfke, nefret ve teberri ilanında bulunmak için Harem-i İlâhî dışında daha uygun bir yer bulunamaz.

Kâbe'nin Tağutların Yönetiminden Kurtarılmasının Kaçınılmazlığı

Bu açıdan bakıldığında, bütün halkların topyekûn kıyam ederek mukaddes Kâbe'yi tağutların yönetiminden kurtararak Beytullah'a musallat olmuş, bu mekânı bir ticari kazanç sağlama amacıyla kullanan ve dünyaları uğruna dinlerini pazarlayan şer odaklarından temizlemeleri gerektiğinin kaçınılmazlığı anlaşılması olmalıdır.

Hatırlamak gerekirse, Kâbe'nin idaresi Halil (Celil) Huzaî zamanına kadar Huzae kabilesinin elindeydi. O, kendisinden sonra bu görevi kızına tevdi etti ve böylece 'Kusay b. Kilab' bu işi üstlendi. Halil, Kâbe'nin anahtarlığını Huzae kabilesinden Ebu Gebşan adında birine devretmişti. Ancak Ebu Gebşan, bu büyük onuru, bir deve ve bir kırba dolusu şarap karşılığında Kusay b. Kilab'a satmıştı. "Ebu Gebşan'ın sözleşmesinden daha zararlı"¹³⁰ deyiminin kaynağı da işte bu hadisedir. Bir insan bu

hadiseyi duyduktan sonra acı ve hasretle düşüp ölse, inanın yeridir! İşte burada Allah zü'l celalin şu buyruğunun gerçek manası anlam kazanmaktadır:

"İbrahim ve İsmail'den: Tavaf edenler, ibadete kapananlar, rükû ve secde edenler için evimi temiz tutun, diye söz/ahit aldık."¹³¹

Kâbe'yi tertemiz kılmak ve şer odaklarının elinden kurtarmak adına kıyam, İbrahimî bir gelenektir. Akıl melekelerini yitirmiş kendini bilmezler dışında hiç kimse de bu gelenekten yüz çevirmez.

"İbrahim'in dininden kendini sefihliğe vurmuş/kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir ki?"¹³²

Zira akıl, Rahman olan Rabbimizi tanıyıp ona kulluk etmek ve cennete giden yolu bulmak içindir.

"Akıl, Rahman'a kulluk ve cennete erişme vesilesidir!"¹³³

Bu demektir ki insanı cennete erdirmeyen ve Rahman olan Rabbimize kulluk vesilesi olmayan; aksine üç kuruşluk dünyayı elde etme ve tağutlara kulluk vesilesi olan her şey aslında sefihlik, budalalık ve akılsızlıktan öte bir şey değildir.

Üstat Allame Tabatabaî (ks) paha biçilmez tefsirinde *"İbrahim'in dininden kendini sefihliğe vurmuş/kendini bilmezlerden başka kim yüz çevirir ki?"* ayetini açıklarken konuyu öylesine güzel izah eder ki tam olarak yukarıdaki hadisin muhtevası da açıklanmış olur.¹³⁴

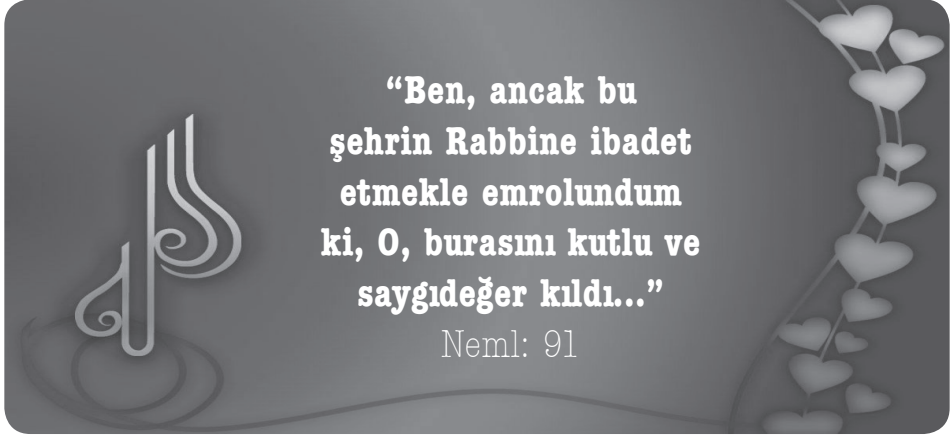
¹³¹ Bakara: 125

¹³² Bakara: 130

¹³³ El Kâfî, c.1, s.11; Vesailu's Şia, c. 15, s. 206

¹³⁴ El mizan, c.1, s.300

¹³⁰ Siretu'n Nebeviye, c.1,s.101; El Mizan, c.3, s.415



Resulullah efendimiz (s.a.a) ve müminler, Allah'ın evini bütün çirkinliklerden ve pisliklerden arındıran İbrahim'e (a.s) intisap hususunda daha evla ve liyakatli bir konuma sahip olduklarından,¹³⁵ bugün İslam ümmetinin Allah'ın evini ister 'Batılı' olsun ister 'Doğulu' her tür pislik ve çirkinlikten arındırıp tertemiz kılması, omuzlarında hissetmesi gereken bir ödevdir.

Saf düşünceli biri çıkıp şöyle bir soru sorabilir: Günümüzde Hicaz bölgesinde artık tek bir kişi olsun müşrik bulunmamaktadır. Peki, hac mevsiminde kimden teberri edeceğiz?

Bu soruya karşılık şu hususu dikkate almamız gerekir: Evet, doğrudur; ancak burada söz konusu olan bir müşrikin şahsı, bedensel ve maddî varlığı değildir. Teberri derken biz, şirke bulaşmış fikirler, şirke müptela şu bâtul uygarlık, materyalist zihniyetin kurduğu sömürge düzeni, kapitalist güçlerin sömürü çarkı, modern müstebirlerin acımasız kölecilik sistemi, İsrailî düzenin Samirîce yöntemlerle halkları eşikleştirme

politikaları ve süper güçlerin bin bir hile ve tezvire insanlığı zayıf ve muhtaç bir konuma mahkûm kılma çabalarına karşı bir duruş sergilemekten bahsediyoruz. Ki bütün bunlara bugün sadece Hicaz toprakları değil, aziz Filistin ve sair İslam memleketleri de müptela olmuş durumdadır. Derinlemesine düşünme melekesi olan ve içinde yaşadığı zamanın gelişmelerinden haberdar hiçbir insan, bu tür kafa karışıklığına duçar olmaz ve hiçbir durum karşısında şek ve şüpheye kapılmaz.

“Zamanına vakıf bir insana, şüpheler hücum edemez!”¹³⁶

Allah'ın evi ve haremının bulunduğu ve Resulullah'ın (s.a.a) haremının yer aldığı topraklar, hiç kimsenin şahsî malı, mülkü ve baba yadigârı evi gibi görülmemelidir ve kesinlikle görülemez de. Harem ve Mekke'nin taşıdığı değer ve saygınlığı tescil etmek için Kur'an-ı Kerim'in, Allah'ı, Mekke'nin rabbi ve sahibi olarak tanıtmış olması yeter:

¹³⁵ Al-i İmran: 68

¹³⁶ El Kâfi, c.1, s.27

“Ben, ancak bu şehrin Rabbine ibadet etmekle emrolundum ki, O, burasımı kutlu ve saygıdeğer kıldı...”¹³⁷

Kâbe-i şerifin günümüzde müptela olduğu musibeti; yani şer odakları ve tağutların sultasını göz önünde bulundurduğumuzda, tevhid ehlinin efendisi Ali b. Ebi Talib'in (a.s) Malik-i Eşter'e yazmış olduğu mektuptaki nûrânî sözlerinin anlamı daha bir aydınlanacaktır. İmam Ali (a.s) şöyle buyurur:

“Bu din, şer güçlerin elinde bir esir idi. Öyle ki din adına, heva ve hevesleriyle amel ediyor ve dini, dünya sevgileri için bir araç görüyorlardı.”¹³⁸

Mamafih, Müslüman milletler, İbrahim'in (a.s) ihya ettiği değerleri yaşatmak ve onun bâtlı saydığı her şeyi ayaklar altına almakla yükümlüdürler. Bu ödev, ancak Allah ve Resulünün razı olduğu şekilde ve Resul-i Ekrem'in (s.a.a) metodunu takip ederek hac ve umreyi ikame etmekle yerine getirilebilir. Resulullah (s.a.a) kendisi de zaten öyle buyurur:

“Hac menasikini benden alıp öğreniniz!”¹³⁹

Hz. Peygamber'in kendisi de tüm bunları Cebrail'den öğrenmişti.

Bugün artık tüm Müslümanlar Allah'a karşı kulluk bilinciyle donanmalı Hak Teâlâ'nın izzeti ile başlarını dik tutmalı, onun kuvvetiyle kendilerine güç katmalı, onun kudretiyle himmet etmeli, onun ahlakıyla ahlaklanmalıdırlar ki, bundan böyle hiçbir zulme giriftar olmadan Allah'ın yardımcıları olabilsinler. Hz. İsa da zaten havarilerine şöyle seslenmemiş miydi?

“Nitekim Meryem oğlu İsa Havarilere: Allah'a (giden yolda) benim yardımcılarım kimdir? demişti.”¹⁴⁰

Tüm Müslümanlar bu bilinçle donandıktan sonra Allah ve Resulünün kendilerine vermiş oldukları her şeye kalp ve bedenlerinin güç ve kudretiyle sıkı sıkıya sarılmalıdırlar; tıpkı 'Kitaba' kuvvetle tutunup sarılan ve bu yolda şahadete nâil olan Yahya (a.s) gibi.

Bu bilincin zuhur bulduğu en başta gelen zemin ve bu evrensel hareketin en nihâî zirvesi hacdır. Hac, Allah'a doğru bir hicrettir; insanların dünyanın en uzak noktalarından yollara koyulup birleştikleri noktada başlayan bir hicret.

¹³⁷ Neml: 91

¹³⁸ Nehcu'l Belağa, 53. mektup

¹³⁹ Aval'il Leali, c.1, s.215; Nehcu'l Hak ve Keşfu's Sıdk, s.471

¹⁴⁰ Saf: 14

Kur'an İlimlerinde Bilimsel Metodların Kullanımı

Dr. İbrahim Fethullahî

Giriş

Geçmiştekilerin kullandığı eski araştırma modellerine göre her bilim dalında mecburen ve sadece bir tek araştırma metodunun bulunduğu varsayılmaktadır. Diğer bir ifadeyle geçmiştekiler, ilmî araştırmaların önceden tasarlanmış bir yol haritasına göre hareket etmesi gerektiğine inanıyordu. Kavramsal olarak harita modelini izleyen metod da (map-model) denilebilecek bu metod, 19. yüzyıldaki ve 20. yüzyıl başlarındaki bilimlere hakimdi. İlk bakışta başarılı bir model gibi görünüyordu ve kullanılması, insanda üstünlük duygusuna yolaçmaktaydı. Bu metoddaki yaklaşımın türü indirgemeci bakış (reductionalism) idi. Yani herşeyin önceden tasarlanmış haritaya uygun olarak ilerlemesi gerekiyordu ve eğer durum bunun dışındaysa o zaman bilimsel sayılmıyordu. Bu metodda araştırma için özel bir perspektif tercih edilmiş oluyordu. Bu nedenle her perspektiften elde edilen sonuçlar göreceli idi. Bu bapta gündeme getirilebilecek soru şudur: Acaba bilimsel dalların tümünde kaçınılmaz olarak kendine has bir metod mu kullanılmaktadır? Acaba sentezci araştırma metoduna sahip bir bilimin temeli atılmaz mı?

Sentezci araştırma metodunda, meselenin türü hesaba katılarak ilimlerde tedavülde olan bir veya birkaç metoddan yararlanılabilir ve araştırmada kendimizi bir tek metodla sınırlandırmamızın lüzumu yoktur. Günümüzde bir meseleyi araştırırken o meseleyle ilgili çeşitli bakışaçıları ortaya çıkarsa ona ilişkin daha belirgin görüşe ulaşılabileceğine inanılmaktadır. Değişik bakışaçıları yorumun belirginliğini arttıracaktır. Hatta kimilerinin inancına göre bir meselenin çeşitli görünümleri olabilir ve bunların her biri belli bir bilimin alanıyla ilişkilidir.

Metodolojik Tekelcilikten Kaçınma

Bilimlerin alanları ve branşlarına aidiyet veya bir düşünce sistemi ve ekolünün parçası olma durumu, çoğunlukla diğer epistemik dalları ve meşrepleri ihmal etmeye sebep



Dinî araştırmalar babında, özellikle de Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalarda araştırmacıyı metodolojik tekelcilikten alıkoyacak Şey, dinî araştırmaların meselelerinin birkaç kökenli olduğunun gözönünde bulundurulmasıdır. Dolayısıyla ne irfanın yararına felsefeyi reddetmeli, ne de irfan ve felsefeyi Kur'an ilimleri ve rivayet malumatının rakibi görmelidir.

olmakta ve diğer bilim dallarını ve eğilimleri inkara yolaçmaktadır. Böylece her türlü yaklaşımla ilgili olarak diğer epistemik sistemler ve branşların metod ve prensiplerini inkar ve red tavrı benimsenmektedir. Bu tavra metodolojik tekelcilik (methodological exclusivism) adı verilmektedir. Dinî araştırmalar babında, özellikle de Kur'an ilimleri ile ilgili çalışmalarda araştırmacıyı metodolojik tekelcilikten alıkoyacak Şey, dinî araştırmaların meselelerinin birkaç kökenli olduğunun gözönünde bulundurulmasıdır. Dolayısıyla ne irfanın yararına felsefeyi reddetmeli, ne de irfan ve felsefeyi Kur'an ilimleri ve rivayet malumatının rakibi görmelidir. Bilakis oğulcu yaklaşımı (methodological pluralism) kabul ederek tüm meşrepler ve epistemik branşlarla ilgili derinlikli ve kuşatıcı yaklaşıma ulaşılabilir.¹ Bütünlüklü yaklaşım, metodolojik tekelcilikten dikkatlice kaçınmaya ve disiplinler arası yaklaşımı benimsemeye bağlıdır.²

¹ Ehad Feramurz Karamelik, "Meharethā-yi Reveřřināhtī-yi stād Mutahharī der Dinpejūhī", *Makālāt ve Berresihā*, defter 74 (Kıř hicri Őemsi 1382), s. 112.

² A.g.e., s. 113.

Kur'an İlimlerinde Sentezci Araştırma Metodu

Bu metodun scientolojik önkoşulu, Kur'an ilimlerinde çeşitli araştırma metodlarından yararlanılabileceği ve kendimizi araştırmada bir tek metolla sınırlamak zorunda olmadığımızdır. Başka bir deyişle, kelim ilmi benzeri bazı İslamî ilimlerde muhtelif araştırma metodlarından yararlanılabildiği gibi, Kur'an ilimlerinde de sentez araştırma metodundan istifade edilmesi, gerekli performansı sağlayacaktır. Kelam ilminde hem nakilci metod, hem de akılcı metod hakimdir. Kelam ilminin meseleleri zamanın olaylarına bağlı olarak değişim geçirmekte, bundan dolayı araştırma metodları da meselenin türüne göre değişmektedir. Kur'an ilimleri de böyle bir mahiyet taşımaktadır ve bütün Kur'an ilimleri için bir tek metod hesaba katılamaz. Aksine meselenin türüne uygun olarak onun araştırma ve inceleme metodu da değişecektir. Bundan dolayı muhtelif ilimlerin araştırma metodları, Kur'an ilimlerinin metodolojisinde yararlanılabilir olmaktadır. Sentezci metod eğer pratik ve kesin ilkelere ve kurallara sahipse en iyi sonuçları verecektir. Bu yüzden bir tür sentezci metod olan içtihad eksenli metod, tefsirin en kâmil metodlarındandır. Aynı şekilde, sentezci metodun bir diğer çeşidi olan ve akıl, nakil, şühûd metodlarının karışımını kullanan Molla Sadra'nın *Hikmet-i Mütealiye*'si, kendinden önceki metodlara (Meşşâi, İsrak, İrfan, Kelam) nispetle daha kâmil ve gelişmiş bir ahenk taşımaktadır. Bunun gibi, fıkıh usulünde de (Ahund Horasanî'nin ekolü) akıl ve nakil metodunun sentezinden istifade caizdir. Buna göre sentezci araştırma metodlarına muhtaç ilimleri hesaba katmak mümkündür. İlimlerin birçoğunda, bu arada Kur'an ilimlerinde meselenin türüne bakarak, ilimlerde geçerli olan metodlardan bir veya birkaçını kullanabiliriz.

Sözün özü şudur: Çeşitli Kur'an ilimleri, bu ilimlerden her birinin mahiyetine bağlı olarak muhtelif araştırma metodlarını takip etmektedir. Mesela Kur'an'ın kavramları konu olduğunda eski ve modern lingustik metodlar, Kur'an'ın i'cazı konu olduğunda kelam metodu, esbab-ı nüzul ilmi konu olduğunda tarih ve rivayet metodu, âmm ve hâs gibi ayetler arasındaki ilişkilerle ilgili bahisler konu olduğunda fıkıh usulünden alınmış metod kullanılabilmektedir.

Sonuç itibariyle denebilir ki, Kur'an ilimleri, değişik mevzuları (poly subject) olan bir ilimdir. Dolayısıyla metodları da birden fazla (poly methodic) olacaktır. Bu ilmin parçalarına birlik kazandıran kriter, onu oluşturan ilimlerin ortak gayesidir. Bu da Kur'an'ı tanımak ve anlamaktır.

Bu makalede, Kur'an ilimleriyle irtibatlı araştırmalarda muhtelif ilimlerde kullanılan metodların kullanımına aşına olacağız.

1. Kur'an İlimlerinde Matematik Bilimler Metodunun Kullanımı

Kur'an'ın Matematiksel Yapısı

Kur'an ilimleri üzerine yazanlar çeşitli yerlerde matematik bilimler metodundan yararlanmıştır. Kimileri, Kur'an'ı oluşturan öğelerin her birinin matematik terkip içerdiğini göstermeye çalışmıştır. Bunların inancına göre, Kur'an'da, insan eliyle yazılmış hiçbir kitapta

bulunmayan eşsiz bir fenomen vardır. Bu da, sureler, ayetler, kelimeler, harflerin sayıları, aynı aileye mensup kelimelerin sayıları, Allah'ın isimlerinin çeşitleri vs., bunların tamamının kendine has bir terkibi olmasıdır. Bu kapsamlı matematik kod nedeniyle Kur'an'ın metnindeki veya terkip yapısındaki en küçük bir değişiklik hemen anlaşılır. Bu görüşte Kur'an'ın yapısı mutlak matematiksel farzedilmiş ve “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesinin ondokuz harf oluşu esas alınarak, Kur'an'daki sure, ayet, kelime ve harflerin kullanımındaki matematiksel mucizeden bahsedilmiştir.³

Kur'an'ın matematiksel yapısında, onun ayet, kelime ve harflerinin matematiksel inşaya sahip olması bir yana, üstelik mutlak manada matematiksel insan ötesi bir mimariyle sıralanmıştır ve edebî muhtevasının böyle bir yapının tertibiyle hiçbir irtibatı yoktur. Kur'an'ın yapısının mutlak manada matematiksel olmasından dolayı Kur'an'da geçen sayısal dokunun Kur'an'ın 19 temeline mutabakat sağlaması beklenmektedir. Kur'an'da otuz adet belli sayı geçmekte ve bunların hepsinin toplamı, 19 sayısına bölünebilen 162146 rakamını vermektedir. Bu görüşe göre 19 sayısı Kur'an'daki sistemin ortak çarpanıdır. Aşağıdaki örneklerle dikkat edilmesi konunun izahına yardımcı olacaktır:

a) “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesinde harflerin sayısı 19'dur. Yine, Peygamber'e (s.a.a) ilk ayetler olarak nazil olan Alak suresinin ilk beş ayetinin kelime sayısı da 19'dur. Yahut sureleri sondan başa doğru sıralayıp sayarsak Alak suresi ondokuzuncu sure olacaktır. Peygamber'e (s.a.a) nazil olan son sure Nasr suresidir ve bu surenin kelime sayısı da 19'dur. Buna ilaveten Nasr suresinin ilk ayetinde 19 harf vardır.

b) Diğer misal “واحد” kelimesi hakkındadır. Cümmele (Ebced) hesabına göre sayısal değeri 19 olmaktadır. Bu kelime Kur'an'da, 19 yerde Allah'la ilgili olmak üzere 25 kez kullanılmıştır. Bu da, Kur'an'ın aslı mesajı olarak telakki edilen “واحد” kelimesinin önemini göstermektedir. Kur'an'ın ortak çarpanının 19 sayısı olması gibi, “واحد” kelimesinin miktarı da Ebced hesabıyla 19'dur.

c) Bir diğer misal, 19 harfe sahip “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesidir. Bu cümle “اسم”, “الله”, “الرحمن”, “الرحيم” olmak üzere dört kelimedenden oluşmaktadır. Bu dört kelimenin her birinin sayısı Kur'an'ın tamamında 19 sayısının katları olarak geçer. (“اسم” kelimesi 19 kez, “الله” kelimesi 2698 kez, “الرحمن” kelimesi 57 kez, “الرحيم” kelimesi 114 kez kullanılmıştır.)

d) “ق” mukattaa harfine sahip iki sure olan Şura ve Kaf surelerinde “ق” harfi eşit sayıda 57 kez kullanılmıştır. Dolayısıyla bu surelerdeki “ق”ların toplamı, Kur'an'ın 114 suresini göstermektedir (114=57+57). Buna ilaveten Kaf suresinin ilk ayeti şöyledir: “ق وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ”. Bu da, “ق”ın Kur'an'ı temsil ettiğini gösterir. Bu inanç, “Kur'an” kelimesinin Kur'an ayetlerinin tamamında 57 kere tekrarlanmış olduğu gerçeğiyle muhkem

³ Bkz: Seyyid Muhammed Fâtûmî, *Âyât-i Kübra, Mu'cize-i Câvidân-i Kur'an-i Kerim* (Tehran: Gurûh-i Fizik-i Dânişgâh-i Tehran, birinci baskı, hicri şemsi 1374), s. 7-8.

hale gelmektedir. Yine, bu surede Kur'an'ın sıfatı olarak geçen “الْمَجِيدُ” kelimesi Cüm-mel (Ebced) hesabıyla 57 sayısını gösterir (“م” harfi (40) + “ج” harfi (3) + “ى” harfi (10) + “د” harfi = 57).

Kaf suresinde 57 tane olan “ق” harfinin sayısındaki hikmet başka yerden de ispatla-nabilir. Mesela Hz. Lut'a (a.s) kafir olan insanlar konusuna Kur'an'ın 13 yerinde işaret edilmiştir. Bunlardan biri de Kaf suresinin 13. ayetidir. 12 yerde onlardan “قوم” olarak sö-zedilmiş ama Kaf suresinde “اخوان” olarak adlandırılmışlardır. Eğer bu surede de “قوم” olarak isimlendirilmiş olsalardı bu surede “ق” harfinin sayısı 58 olacak ve bahsi geçen sistem çökecekti. Bu, Kur'an'ın matematiksel mimarisine bir örnektir. Dolayısıyla bu bü-tünlüklü matematiksel kod nedeniyle, sure ve ayetleri sayılı olan Kur'an'ın metninde veya birleşik yapısındaki en küçük bir değişiklik hemen anlaşılacaktır. Diğer bir ifadeyle, ma-tematiksel mutlak doğruluk ve dakiklık, bir tek harfin bile değişmesiyle sistemin tümünden ortadan kalkmasına yolaçacak şekildedir.

Kur'an'ın Sayısal Mucizesi

Çağdaş yazarlardan biri, “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ” cümlesinin ondokuz harf esasına göre oluşunu kapsamlı ve delilli biçimde Kur'an'ın sayısal mucizesi olarak ele almış ve bu ölümsüz açık mucizenin, surelerin başındaki mukattaa harflerinin sayısının, her bi-rinde tek başına veya sureler arasında yaygın biçimde “بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ”in ondo-kuz harfinin sayısının doğru katı olduğu şaşırtıcı bir düzene oturtulduğunu savunmuştur. Daha sonra, bu kesin hüccetin, vahyin nüzulünün zaman ve mekana ilişkin hal ve şart-ları hesaba katarak incelenmesi halinde, benzerine insanlık uygarlığının hiçbirinde, başka hiçbir kitapta rastlanmamış böyle karmaşık bir ağın tasarımı ve icadının, harf ve kelime-lerin harikulade ilişkisinin insan aklının gücü ve düşüncesinin dışında kaldığını, tesadü-fen vuku bulma ihtimalinin de imkansız olduğunu gösterdiği ve bunun tamamen redde-dilmesi gerektiği sonucuna varır.⁴

2. Kur'an İlimlerinde Duyusal ve Deneysel Metodun Kullanımı

Her ilimde araştırma metodunu belirleyen şey o ilmin mevzu olduğu göre eğer il-min mevzu duyu yoluyla insanın idrakine erişen fenomenlerse o fenomenin hal ve du-rumlarını öğrenmeye ilişkin araştırma metodu da ister istemez duyusal metod olacaktır.

Kur'an ilimlerinde mevzu Kur'an-ı Mecid'in kendisidir. Kur'an ise tarihsel bir fenomen-dir. Geçmişte yaklaşık ondört asır zaman aralığıyla vuku bulmuş bir hadisedir. Kur'an o çağda “işitsel” duyu gözlemiyle insanların idrakine sunulmuştu. Öyleyse onunla ilgili hal, durum ve meseleleri de duyusal gözlemlerle, yani Kur'an'ın idraklere sunulduğu yolla

⁴ Bkz: Seyyid Muhammed Fâtûmî, *Âyât-i Kübra, Mu'cize-i Câvidân-i Kur'an-i Kerim* (Tehran: Gurûh-i Fizik-i Dânişgâh-i Tehran, birinci baskı, hicri şemsi 1374), s. 7-8.

elde etmek gerekmektedir. Fakat Kur'an'ın diğer tarihsel olaylardan farkı, aynen yerinde duruyor olmasıdır. Bu nedenle meselelerinin bir bölümüne "doğrudan duyu metodu"yla erişmek mümkündür. Mesela sure ve ayetlerdeki kelime ve harflerin sayısıyla ilgili ilimde araştırma metodu, sayısal temelli doğrudan gözlem metodudur.

Kur'an'ın Bilimsel Tefsiri

Bilimsel tefsirden kasıt, bilimler esas alınarak oluşturulup yazılan ve bilimsel kavramların kullanıldığı tefsirdir. Bilimsel tefsirlerde çeşitli bilimlerden yararlanılmış ve bilimin çeşitli dallarında âlim olanlar, Allah'ın ayetlerini şerh ve izah ederken kendi bilim ve uzmanlıklarından yararlanmışlardır.

Bazı Müslüman âlimler Kur'an-ı Kerim tefsirinde, ayetleri, deneysel bilimleri esas alıp doğa ve fizik yasalarına uydurarak tefsir etmeye çalışmıştır. Diğer bazı Müslüman âlimler ise "لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ"⁵ gibi kimi ayetleri gözönünde bulundurarak tüm bilimleri Kur'an'dan çıkarmaya uğraşmıştır. Bir kısmı da Kur'an'ı zamanın bilimleriyle tefsir etmeyi ve Allah'ın ayetlerini beşerî bilimlerin birikimine uydurmayı hedeflemiştir.

Bu etkenlerin tamamı, Kur'an'ın bilimsel tefsirleriyle ilgili olumsuz bir görüşün doğmasına yolaçmıştır. Bu nedenle İslam uleması bu tür tefsirlerle karşılaştığında ihtiyatı elden bırakmamıştır. Bazıları da bilimsel tefsiri bir tür reyle tefsir olarak adlandırmış ve ona karşı çıkmıştır. Bu izahıtan da anlaşılmalıdır ki bilimsel tefsirlerin kısımlarını tanımak ve onu red ya da kabul etmenin kriterlerini bulmak zorunludur.

Kur'an'ın Bilimsel Tefsirlerinin Metodolojisi

Kur'an'ın bilimsel tefsirlerinde üç yöntem ve yaklaşımı saymak mümkündür:

1. Tüm bilimleri Kur'an'dan çıkarma çabası
2. Kur'an'a bilimsel görüşleri uygulama ve yükleme
3. Kur'an'ı daha iyi anlamak için bilimlerin istihdamı

Şimdi Kur'an'ın bilimsel tefsirlerinde üç yaklaşım ve metodların her birini incelemeye geçeceğiz.

Birinci yaklaşım: Kur'an "تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ" dir ve tüm ilimleri ondan çıkarmak gerekir.

Kimilerinin varsayımı şudur ki, Kur'an doğa, matematik ve uzay bilimlerinin tüm ilke ve prensiplerini, hatta sanayi branşları, bilimsel keşifler ve diğer konuları kapsamaktadır ve bilinmesi gerekenlerden hiçbir şeyi ve hiçbir bilimi gözardı etmemiştir. Hulasa Kur'an, şeriat koyucu kitap olmasına ilaveten bilimsel bir kitap da sayılmaktadır. Bu görüşü ispatlamak için bizzat Kur'an'dan delil getirirler. Bunlardan bazıları, "وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ"⁶ (Kur'an'ı sana herşeyi açıklaması için gönderdik)

⁵ En'am 59

⁶ Nahl 89

ayeti, yine “مَا فَزَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ” (Kitapta hiçbir şeyi eksik bırakmadık) buyuran En’am suresinin 38. ayeti, aynı şekilde “لَا رَطْبٌ وَلَا يَابِسٌ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُبِينٍ” (Aşıkâr kitapta kayda geçmemiş yaş ve kuru hiçbir şey yoktur) buyuran En’am suresi 59. ayetidir. Bunu esas alarak Kur’an’da tıp, astronomi, geometri vs. bilimlerinin de bulunduğunu ispatlamak için çok sayıda ayeti delil gösterirler.⁷

Bunun yanısıra Abdullah b. Mesud’dan bir hadise de istinat edilmektedir. Şöyle nakledilmiştir:

“من اراد علم الاولين والآخرين فليتدبر القرآن” Her kim geçmiştekilerin ve gelecektekilerin ilmini istiyorsa Kur’an üzerinde derinleşsin.⁸

Bu görüşe göre Kur’an’da bütün ilimler vardır ve bu nedenle ilimlerin tamamını Kur’an’dan çıkarmak gerekir. Bu görüş, Kur’an’ın, maddî dünyanın en detaylı ilmî meselelerini ve yaratılış sırlarını içerdiğine, insanlığın zaman içinde büyük zahmetlerle keşfettiği veya gelecekte keşfedeceği herşeyin Kur’an’da mevcut olduğuna inanmaktadır.

Nitekim Ebu Hamid Gazalî, Kur’an’ın yetmişyedi bin ikiyüz çeşit ilmi kapsadığını belirtmektedir.⁹

“إِذَا مَرَضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ” (Şuara 80) ayetini tefsir ederken bu ayetten tıp ilminin çıkarıldığını söyler.¹⁰

Bunun yanısıra Gazalî’nin inancı şudur: Anlaşılması muhakikler için zor olan ve insanların görüş ayrılığına düştüğü her meseleye, Kur’an’da, idrak edilmesinin anlayış ehline mahsus olduğuna dair işaret bulunabilir.¹¹

Abdurrahman Kevakibî de *Tabâyiü’l-İstibdad ve Mesâriü’l-İsti’bâd* risalesinde Kur’an-ı Kerim’i “şemsu’l-ulûm ve kenzu’l-hikme” şeklinde tavsif etmiş, sonra da yerin daimi hareketinin keşfedilmesinin “وَكُلُّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ”¹² ayetine göre olduğunu belirtmiş, güneş ve ayın görevini ve yerin onlardan yararlandığını anlatmış, kimyasal değişim ve birleşimler, bitkilerin tozlaşması vs. gibi konulardan söz etmiştir.¹³

Kahire’de Dâru’l-İlm’in üstatlarından biri olan Mısırlı çağdaş şair, filozof ve yazar Şeyh Tantavî, *el-Tâcu’l-Murassa bi-Cevâhiri’l-Kur’an ve’l-Ulûm* isimli tefsirinde bilimsel ve modern keşifleri Kur’an ayetlerine tatbik etmeye çalışmıştır. Fizik, kimya, tıp vs.

⁷ Bkz: Muhammed Ali Rızâî Isfehanî, “ilm-i mihverî der Tefsir-i Kur’an-i Kerim”, *Kabesât*, sayı 9 (Kum: Müessesesi-i Meârif-i İslamî-yi İmam Rıza [aleyhisselam], Bahar hicri şemsi 1375), s. 65.

⁸ Bkz: Ebu Hamid Muhammed Gazalî, *İhyau Ulûmi’d-Din*, c. 1 (Kahire: Tarihsiz), bab 4, Kur’an tilavet - nin âdâbı, s. 296.

⁹ A.g.e., c. 3, s. 135.

¹⁰ Bkz: Ebu Hamid Gazalî, *Cevâhiru’l-Kur’an* (Beyrut: el-Merkezu’l-Arabî li’l-Kitab, tarihsiz), fasıl 5, s. 27.

¹¹ Bkz: Ebu Hamid Gazalî, *İhyau Ulûmi’d-Din*, c. 3, s. 135.

¹² Yâsin 40

¹³ Bkz: Muhammed Hüseyin Zehebî, *el-Tefsir ve’l-Müfessirûn*, c. 2 (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-Hadise, 1976), s. 498.

alanlarında Kur'an'a uygulanabilen bilimsel meseleleri açıklarken, kimilerinin onun tefsir kitabını bir tür modern bilimler ansiklopedisi olarak adlandırabileceği ve bu tefsirde Kur'an tefsiri dışında herşeyin bulunabileceği şekilde hareket etmiştir.¹⁴

Yine Celaledin Abdurrahman Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an* kitabında “وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ” ayetine dayanarak Kur'an-ı Mecid'in tüm ilimleri, hatta tıp, astronomi, geometri, sanatlar ve benzerlerini kapsadığını savunmakta ve misal olarak deliller zikretmektedir.

Bazı düşünürler bilimsel tefsire bu tür bir yaklaşımı reyle tefsirin çeşidi kabul ederek Tantavî, Kevakibî ve Seyyid Hibetullah Şehrîstânî gibilerin tefsirlerini, her ne kadar kötü niyetten uzak olsa da görüldüğü kadarıyla modern bilimleri Kur'an'a uygulama yönü bulunan bu tefsirlerin Kur'an ayetlerinin maddî tefsirine zemin hazırladığını, inkarcıların ve sapkınların tefsirlerine bilimsel boyut kazandırdığını savunmuştur. Bunların arasında, mead ayetlerinin bilimsel maddî ilkelere göre tefsirine ve Kur'an'daki yaratılış ayetlerinin evrim teorisine göre tefsirine işaret edilebilir.¹⁵

¹⁴ Habibullah Celaliyan, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an-i Kerim* (Tehran: İntişârât-i Usve, hicri şemsi 1376), s. 224.

¹⁵ Bkz: Abbas Ali Emid Zincanî, a.g.e., s. 262.

Bilimsel tefsire muhalif olan diğer bir grup, bilimsel tefsirin sonuç itibarıyla tevil olduğunu savunmaktadır. Çünkü bazı kişilerin Kur'an ayetlerinin bilimsel tefsiri için ayetlerin zâhir sınırlarını aştığına, bilimsel bir teori veya kanuna aykırılık ve çelişki taşıyan her bir ayetin, o teoriyi Kur'an'la ilişkilendirebilmek için tevil edildiğine inanmaktadır. Nitekim Darwin'in türlerin evrimi teorisi için bu tür teviller gerçekleştirilmiştir.

Misal olarak, Kur'an'ın gaybî ve metafizik hakikatlerini duyumsanan meselelerle ifade etmeye çalışanlar o kadar ileri gitmektedir ki, Kur'an'ın meleklerden maksadının insanın canını alan mikroplar olduğunu söyleyebilmektedirler.¹⁶

Bilimsel tefsire muhalif olan diğer bir grup, bilimsel tefsirin sonuç itibarıyla tevil olduğunu savunmaktadır. Çünkü bazı kişilerin Kur'an ayetlerinin bilimsel tefsiri için ayetlerin zâhir sınırlarını aştığına, bilimsel bir teori veya kanuna aykırılık ve çelişki taşıyan her bir ayetin, o teoriyi Kur'an'la ilişkilendirebilmek için tevil edildiğine inanmaktadır. Nitekim Darwin'in türlerin evrimi teorisi için bu tür teviller gerçekleştirilmiştir.¹⁷

Aslında bu kişiler, zâhiri bilimsel bir yasayla bağdaşan ayetleri beyan etmekte ve eğer Kur'an'ın zâhiri yeterli gelmezse teville el atmakta ve ayetlerin zâhirini, ellerindeki teori ve bilime rücu ettirmektedir. Geometri, aritmetik, tıp, astronomi, cebir ve mukabele ilmini Kur'an'dan çıkardıkları yer işte burasıdır.

Mesela bazıları cebir ilmi için surelerin başındaki mukattaa harflerinden yararlandı.¹⁸ Yahut "إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ زِلْزَالَهَا"¹⁹ ayetinden 702 yılındaki depremi öngördüler.²⁰

Bu tür bir bilimsel tefsirin, Kur'an ayetlerinde edebî kurallara, lafızların zâhirine ve lügat manasına riayet etmeksizin çok sayıda teville sonuçlanacağı gayet açıktır.

İkinci yaklaşım: Bilimsel teorilerin Kur'an'a uygulanması ve dayatılması

Bilimsel tefsirde adapte etmekten kasıt, müfessirin başlangıçta bilimsel bir teoriyi seçmesi, daha sonra ona uygun ayetleri Kur'an-ı Mecid'de bulması ve ona muhalif ayetleri tevil etmesidir. Son yüzyılda çoğu kişi deneysel bilimlerin yasa ve teorilerini kesin varsayarak onlara uygun ayetleri bulmaya çalıştılar. Uygun ayeti bulamadıklarında da teville ve reyle tefsire el atarak ayetleri zâhir mananın aksine yordular.

Son yüzyılda bu tür bilimsel tefsir Mısır ve İran'da revaç buldu ama bazı Müslüman âlimlerin bilimsel tefsire kötü gözle bakmasına yolaçtı. Bu nedenle bilimsel tefsiri bir tür reyle tefsir, görüş ve inançları Kur'an'a dayatma olarak kabul ettiler.

Allame Tabâtabâî, bilimsel tefsiri adaptasyon olarak adlandırmakta ve müfessirin Kur'an'da araştırma yapıp bilimsel teori veya yasaya uygun ayetleri bulduğuna ve onları birbirine uygun hale getirdiğine ve aykırı ayetleri, bir çeşit Kur'an'a dayatma sayılan tevil ettiğine inanmaktadır. Nihayet bilimsel tefsirin aslında tefsir olmadığı sonucuna varmaktadır. Çünkü ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmamaktadır, bilakis sadece bir tür tatbiktir.²¹

¹⁶ Muhammed Ali Rızâî Isfehanî, a.g.e., s. 67.

¹⁷ A.g.e., s. 68.

¹⁸ Bkz: Muhammed Hüseyin Zehebî, a.g.e., c. 2, s. 481.

¹⁹ Zilzal 1

²⁰ Bkz: Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2 (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, hicri kameri 1391), s. 181.

²¹ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1 (Tehran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, hicri şemsi 1372), s. 6-8.

Allame Tabâtabâî, bilimsel tefsirin, uygulama ve dayatma yaklaşımı olarak ün kazanmış bu yaklaşımını izah ederken şöyle der:

Bazıları ilmî tefsirde akılcı metodun (eski ulemanın metoduydu) bâtil olduğu sonucuna varmıştır. Çünkü deneysel bilimlerin ve batıda felsefenin gelişmesiyle akılcı metod (Aristoculuk) yanlışlanmıştır. Diğer taraftan rivayetler de Kur'an tefsiri için güvenilir değildir. Çünkü birçok yerde ona İsrailiyat ve uydurma karışmıştır. O halde Kur'an'ı tefsir için geriye tek yol kalmaktadır. O da ilmî tefsirdir. Bu bakımdan Kur'an'ı bilimsel teoriler ve tecrübeler ışığında tefsir etmeliyiz.²²

Bazı uzmanlar da bu tür bilimsel tefsire muhalefet ederken, tefsirde gerçekte ayeti anlama niyetinde olmak gerektiğine, yoksa önceden bir şeyi kabul edip sonra ayetlere uygulamamanın ve camı istediğini Kur'an'a dayatmanın kabul edilemeyeceğine inanır. İsterse o önyargı felsefi veya irfanî anlamlardan, deneysel bilimlerden veya sosyolojiden vs. kaynaklansın.²³ Yine adaptasyon nazariyesini reddetme hususunda şöyle denmiştir:

Hipotezler zamanın geçmesiyle değişime ve başkalaşmaya uğrarlar. Bu nedenle, sabit ve değişmez Kur'an'ı değişen hipotezlere adapte etmek mümkün değildir. Mesela bitkiler âleminde dişi ve erkeğin çiftleşmesi veya yerin hareketi...²⁴

Kur'an'a bilimsel görüşü dayatma ve adapte etme yaklaşımıyla bilimsel tefsire bir örnek de “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا”²⁵ ayetinin tefsirinde görülebilir. Bu ayetin bilimsel tefsiri yapılırken “نَفْسٍ” kelimesine proton , “زَوْجٍ” kelimesine de elektron manası verilmiş ve şöyle denmiştir: “Kur'an'ın kastettiği şudur: Hepinizi, atomun pozitif ve negatif parçaları olan proton ve elektrondan yaratık.”²⁶

Ayetin bu tefsirinin bir şekilde adaptasyon yaptığını ve bilimsel teoriyi Kur'an ayetine dayattığını görüyoruz. Çünkü “نَفْسٍ” kelimesinin lughat ve ıstılah manasına dahi riayet etmemiştir.

Bilimsel teoriyi Kur'an'a dayatmaya diğer bir örneği de “وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ سَلَالَةٍ”²⁷ ayetinin tefsirinde görmek mümkündür. Bu ayet tefsir edilirken şöyle de - miştir: “Kur'an evrim teorisini kastetmektedir. İfade edilen şudur ki, hayat suda tek hücreden ortaya çıkmış ve daha sonra evrimleşip insana kadar gelmiştir.”²⁸

²² A.g.e., c. 1, s. 7.

²³ Muhammed Taki Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an* (Kum: Müessesese der Râh-i Hak, birinci baskı, hicri şemsi 1367), s. 229.

²⁴ Nasır Mekarim Şirazî, *Mecelle-i Peyâm-i Kur'an* (önceki sayı) (Kum: İntişârât-i Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim), s. 48.

²⁵ A'raf 189

²⁶ Abdurrezzak Nevfel, *el-Kur'an ve'l-İlmu'l-Hadis* (Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1973), s. 156.

²⁷ Mûminun 12

²⁸ Bkz: Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an* tefsiri, c. 1 (Beyrut: Dâru İhyau't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz), s. 260.

Burada da ayetin tefsirinin bir şekilde adaptasyona maruz kaldığını ve bilimsel teorisinin Kur'an nassına dayatıldığını görüyoruz.

Bu yaklaşım da nihayetinde reyle tefsirle sonuçlanacak ve Kur'an'ın bilimlere tâbi olduğunun farzedilmesine yolaçacaktır. Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an* tefsirinde şöyle der:

“Bilimsel tefsir, Kur'an'ın, hata ve değişime açık olan bilimlerdeki değişikliğe tâbi olmasına yolaçmaktadır.”²⁹ Kutub, bilimsel konular değişim halinde olduğundan ve mutlak olmadığından onları mutlak ve nihai hakikatlere sahip Kur'an'a nispet ve izafe etmenin veya dayatmanın mümkün olmadığına inanmaktadır.³⁰ Bazı uzmanlar da Kur'an'daki manaları anlamak için bilimsel araçları kullanmanın oldukça güç ve çürük bir iş olduğunu düşünmektedir. Çünkü bilimin sabit bir hali yoktur ve zamanın ilerlemesiyle gelişip değişir. Bir zamanlar kesin olduğuna inanılan nice bilimsel teori -nerede kaldı hipotez- gün gelmiş, suya düşen serap gibi yokolup gitmiştir. Bu nedenle eğer Kur'an'daki manaları, bilimin kalıcı olmayan araçlarıyla tefsir edip yorumlarsak sabit bir hal ve muhkem gerçekliğe sahip Kur'an'ın anlamlarını sarsmış ve çürük hale getirmiş oluruz. Hulasa, bilimin ulaştığı sonuçları Kur'an'la düğümlemek sahih bir iş gibi görünmemektedir.³¹

İkinci yaklaşımın neticesi şu oldu: Mesela Batlamyus astronomisinin hakim olduğu ve dokuz gökkürenin kesin gerçeklik kabul edildiği bin yıl önce Kur'an'da geçen yedi gök, dokuz gökküre anlayışına uymuyordu. Bu yüzden, o dönemin astronomisiyle ayetlerin zâhirdeki çelişkisini bertaraf edebilmek için “arş” ve “kursi” kelimelerini sekizinci ve dokuzuncu felek olarak tarif etmek zorunda kaldılar.³²

Yani ikinci yaklaşımın kabul edilmesi, bazı Kur'an ayetlerinin bilimsel bilgilerle çatıştığı her defasında mecburen Kur'an'ı tevîl etmek ve bilimsel bilgiye uydurmak gerektiği anlamına gelmektedir. Sonuç itibarıyla denebilir ki, deneysel bilimler kesin olmadığına ve nihai bilgiyi sunmadığına, öte yandan ilahî vahiy de kesin, değişmez ve hatasız olduğuna göre, bu durumda deneysel bilimlerin bilgisini kesin ve değişmezmiş gibi Kur'an'a nispet etmek mümkün değildir. Kişi Kur'an'a kesin biçimde nispet ederse bir çeşit dayatma yapmış ve adaptasyona yönelmiş olur, bu da reyle tefsir demektir. Dolayısıyla bilimleri Kur'an'a arzetmek gerekir, Kur'an'ı bilimlere değil.

Üçüncü yaklaşım: Kur'an'ı daha iyi anlamak için bilimlerin istihdam edilmesi ve onlardan yararlanma

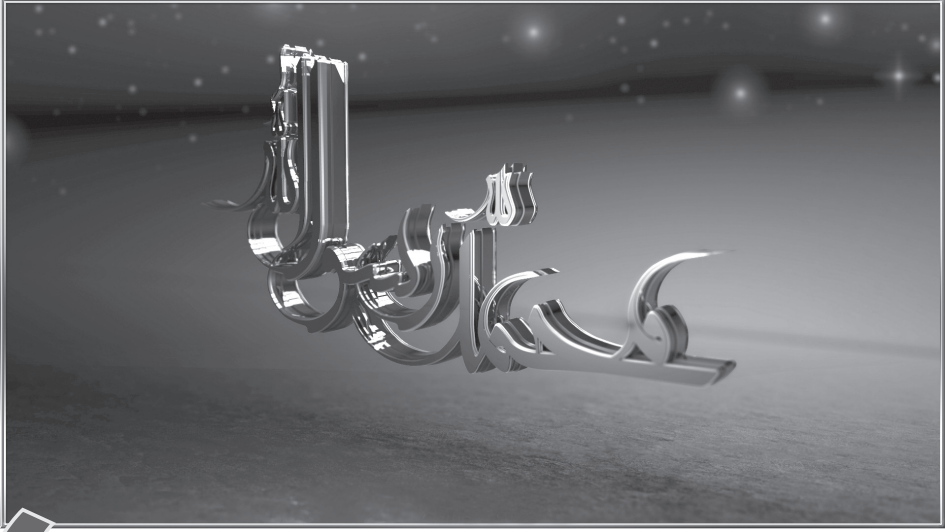
Bu yaklaşımda Kur'an müfessiri, gerekli şartları taşıyarak ve tefsirin kurallarına riayet ederek, bilimlerin, Kur'an ayetlerinin zâhirine (lugat ve ıstılah manasına uygun) aykırı olmayan kesin bilgilerinden (akıl tarafından desteklenir) istifade yoluyla bilimsel tefsir yapmaya ve Kur'an'ın bilinmeyen anlamlarını keşfetmeye çalışır. Bu çeşit tefsirin doğruluk şartı, müfessirin her türlü tevîl ve reyle tefsirden kaçınması ve yalnızca Kur'an'ın

²⁹ A.g.e., c. 1, s. 261-263.

³⁰ A.g.e., c. 1, s. 260.

³¹ Muhammed Hadî Ma'rîfet, *Ulûm-i Kur'anî* (Kum: Müessesesi-i el-Temhid, hicri şemsi 1378), s. 417.

³² Bkz: Muhammed Ali Rızâî Isfehanî, a.g.e., s. 64.



Kur'an'ın zâhiri kesin deneysel bilimlere muvafıkça Kur'an'ın tefsirinde o bilimsel bilgidен yararlanılabilir. Fakat zanna dayalı bilgiler, bilimsel teoriler gibiye Kur'an tefsirinde onlardan yararlanmak mümkün değildir. Çünkü bu teoriler zamanla değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır ve Kur'an'ın onlarla özdeşleştirilmesi, bilimlerde değişiklik meydana geldiğinde insanların Kur'an'ın doğruluğu ve hüccet oluşundan kuşku duymasına sebep olacaktır.

maksadından ihtimal biçiminde bahsetmesidir. Çünkü deneysel bilimler, metodlarda dulusal ve tümevarımsal oluşu nedeniyle kesin teoriler sunamaz.

Bazıları, Kur'an'ı daha iyi anlamak için bilimlerden yararlanmanın Kur'an'ın bilimsel mucizeviliğine de yardımcı olacağına inanmaktadır. Mesela bitkilerin tozlaşma yasası onyedinci yüzyılda keşfedilmiştir. Lakin ondan yaklaşık on yüzyıl önce Kur'an bitkilerin tozlaşmasından söz etmiştir.

Bu çeşit tefsiri onaylayanlar, modern keşiflerin ve bilimsel yasaların Kur'an'daki bazı meselelerin açıklanmasını sağladığını ve ayetleri tefsir ederken bize yardımcı olduğunu savunmaktadır. Mesela yerkürenin kendi etrafında ve güneşin çevresinde hareket etmesi “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا”³³ ayetinin tefsir edilmesini ve ayetin manasının anlaşılmasını sağlamıştır: “Yeri, hızlı ve çekimli harekete sahip kılmadık mı?” Oysa daha önce şöyle tercüme ediliyordu: “Yeri, insanlığın her işi için yeterli kılmadık mı?” Dolayısıyla denelir ki, eğer birey, bir Kur'an müfessirinin şartlarına sahip olarak ve muteber tefsirin kurallarına riayet ederek, zâhiri itibarıyla, ispatlanmış ve kesin bilimsel yasaya uygun olan bir ayeti kesin bilimsel bilgiyle tefsir ederse, bu, reyle tefsir sayılmamak bir yana, üstelik ayetin mana ve tefsirine açıklık kazandıracak girişim olur. Bazı üstatlar der ki, “Eğer

³³ Mürselat 25

bir ilim adamı, kesinliğinden emin olduğu elindeki bilimsel araçla Kur'an'daki kimi belirsizlikleri giderebiliyorsa bu tasvip görecektir. Bunun şartı, görüşünü açıklamaya 'belki' kelimesiyle başlaması ve şöyle demesidir: Belki -veya kuvvetle muhtemeldir ki- ayetin maksadı budur. Böylece eğer sözkonusu bilimsel teoride değişiklik meydana gelirse Kur'an'a herhangi bir hâle gelmemiş ve yalnızca yapılan tefsirin hatalı olduğu söylenmiş olacaktır.”³⁴

Bilimsel tefsirdeki üçüncü yaklaşımı izah ederken şöyle denebilir: Bu metotta müfessir, bilimleri Kur'an'ın hizmetine sokmanın peşindedir ve asla bilimsel teoriyi Kur'an'a dayatmaz. Bilakis ayetin manasını aydınlatmak için bilimlerin kesin bilgilerinden yararlanmak ister. Mesela güneşin hareketinin ispatlanması (kendi etrafında vs.) “وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا”³⁵ ayetinin manasının büyük ölçüde açıklık kazanmasını sağlamıştır. Yahut yeni bilimsel keşifler, Kur'an'daki bilimsel anlamların her geçen gün daha belirgin ve bariz hale gelmesini temin etmektedir. Çağdaş araştırmacılardan biri bu konuda şöyle der:

Bu konuda (aynı keşfi) bilimdeki gelişme nasıl da Kur'an'a uygun düştü. Yani ondört yüzyıl sonra bilim, bu ölçüde Kur'an'a yetişti. Bu, hem Kur'an'ın mucizesidir, hem de Kur'an'ın bilime uygunluğu tartışmasıdır. Ama böyle olmayan, akli ve matematiksel delile dayanmayan, temelini tahminin ve kesin olmayan dayanakların oluşturduğu teorilerde geleceği beklemek ve Kur'an'ın zâhirinden vazgeçmemek gerekir.³⁶

Bundan dolayı bir kimse doğa bilimlerinin kanıtlanmamış teorilerini Kur'an'a adapte etmek isterse, bunun neticesi, bilimlerdeki geçersiz bilgiler, tezatlar ve çelişkilerin Kur'an girmesi olacaktır. Fakat eğer bilimsel tefsir sahih biçimde gerçekleşirse, yani Kur'an tefsiri doğa bilimleri ve tefsirin ve müfessirin şartlarına riayet ederek yapılırsa herhangi bir sorun çıkmayacaktır.

Daha basit bir ifadeyle, eğer bilimsel tefsir, Kur'an'ın zâhirinin bilimsel bilgiye uygun olduğu anlamındaysa sorun yoktur. Çünkü bu durumda reyle tefsir ve dayatma işini içinde değildir.

Üçüncü yaklaşıma göre eğer Kur'an'ın zâhiri kesin deneysel bilimlere muvafık Kur'an'ın tefsirinde o bilimsel bilgiden yararlanılabilir. Fakat zanna dayalı bilgiler, bilimsel teoriler gibiyse Kur'an tefsirinde onlardan yararlanmak mümkün değildir. Çünkü bu teoriler zamanla değişim ve dönüşüme maruz kalmaktadır ve Kur'an'ın onlarla özdeşleştirilmesi, bilimlerde değişiklik meydana geldiğinde insanların Kur'an'ın doğruluğu ve hüccet oluşundan kuşku duymasına sebep olacaktır.

Seyyid Kutub, *Fi Zilali'l-Kur'an* isimli tefsir kitabında bilimsel teorilerin Kur'an'a dayatılmasını reddederken, Kur'an'ı daha iyi anlamak için bilimlerden yararlanmayı onaylayarak şöyle demiştir: “Bilimsel bilgiler değişikliğe uğradığından ve mutlak olmadığından, onları, mutlak ve nihai hakikatlere sahip Kur'an'a nispet ve izafe etmek ya da dayatmak

³⁴ Bkz: Muhammed Hadi Ma'rifet, a.g.e., s. 417.

³⁵ Yasin 38

³⁶ Lütfullah Sâfi Gulpâyegânî, *Be Sûy-i Âferidegâr* (Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, tarihsiz), s. 85.

mümkün değildir. Ancak insanın varlığı ve hayatıyla ilgili olarak bilimsel hakikatler ve teorilerde keşfedilmiş bilgilerden Kur'an'ı anlamak için istifade edilebilir ve bu yolla Kur'an'ın delaletleri geliştirilebilir.³⁷

Üçüncü yaklaşım esas alınarak aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir:

1. Kur'an'ı anlamada bilimlerden ve beşerî bilginin kesin sonuçlarından yararlanılmasının, Kur'an'daki lafızların manasını geliştirmeye ve ayetlerin, bilimsel hakikatlere işaret edilmiş haricteki gerçek örneklerini bulmaya etkin biçimde yardımcı olmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bilimsel tefsire bu tür bir yaklaşım, Kur'an'a ilişkin anlayışımızı derinleştirecek ve Kur'an ayetlerinin delaletlerini zenginleştirecektir.

Misal vermek gerekirse, "وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ"³⁸ ayetinde irtifanın artışıyla nefes almanın güçleştiği meselesine değinilmiştir.

"Bu ayette sapkınların hayatındaki güçlük ve zorluktan bahsedilmekte ve onlar, atmosferin yüksek katmanlarına yükselen, yükseldikçe nefes darlığına ve göğüste büyük sıkışmaya maruz kalan kişiye benzetilmektedir. Eski müfessirler yukarıdaki ayette geçen bu benzetmeyi izah ederken görüş ayrılığına düşmüştür. Bazıları, kastedilenin, uçmak için boşuna çabalayan ve kuşlar gibi göğe uçmaya uğraşan kişiye benzetme olduğuna inanmıştır. Çünkü buna gücü yetmez, rahatsız olur ve rahatsızlığın şiddetinden nefes alması güçleşir. Fakat günümüzde yeryüzünde hava basıncı fenomeni ve onun bedendeki kan basıncına uygun olduğunun (böylece iç ve dış basıncın dengelendiğinin) anlaşılmasıyla ayetteki benzetmenin izahı daha iyi anlaşılmakta ve eski tefsirlerin belirsizliklerini büyük ölçüde azaltmaktadır."³⁹

2. Üçüncü yaklaşımla bilimsel tefsir Kur'an'ın bilimsel mucizesini ispatlamayı sağlamaktadır. Çünkü Müslüman âlimler Kur'an'ın mucize boyutlarından birinin bilimsel işaretler olduğunu düşünmektedir. Bilimsel işaretlerden bir kısmı eski zamanlarda, bir kısmı son yıllarda bilimin araçlarıyla ortaya çıkmıştır. Belki de diğer birçoğu da zaman içinde bilinir hale gelecektir.

Bilimsel mucizeden kasıt, tabiatın bazı sırlarıyla ilgili ve Kur'an'ın ifade katmanlarından -bazen- sızıntı biçiminde gözlemlenen geçici işaretlerdir. Zaman geçtikçe, bilimin gelişmesi ve bazı bilimsel teorilerin kesinlik kazanmasıyla bu işaretlerin üzerindeki perde kalkar ve bilginler, özellikle bu hakikatlere vakıf olarak Kur'an'ı mucize açısından övgüye konu edip makbul bulurlar.

Dolayısıyla Kur'an ayetlerini daha iyi anlayabilmek için bilimlerin kesin sonuçlarından yararlanmak, Kur'an'ın bilimsel işaretlerinin doğruluğunu ispatlamaya yardımcı olmaktadır.

Kur'an'ın bilimsel işaretleri, gerçekte bu sözlerin ilahî ilim ve hikmetle dolup taşan bir kaynaktan geldiğini ifade etmekte ve sonsuz ilim kaynağını anlatmaktadır.

³⁷ Seyyid Kutub, a.g.e., s. 260 ve devamı.

³⁸ En'am 125

³⁹ Muhammed Hadi Ma'rifet, a.g.e., s. 425.

Bundan dolayı bilim adamları büyük gayret ve çabayla varlığın gizem ve sırlarından birini açtığı ve bu keşif kesin bilgiye dönüştüğünde, güvenilir bilim adamlarından nakledilen bazı kati bilimsel teorilerden yararlanarak bilimsel işaretler içeren bazı Kur'an ayetleri tefsir edilebilir.

Seyyid Ebulkasım Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* kitabında incelikli bir noktaya değinmektedir:

Kur'an-ı Mecid, çok sayıda ayette yaratılışın kanunları, tabiat âlemi, semavi küreler ve benzerleriyle ilgili meselelerden bahsetmektedir. Kur'an, vahiy ve gaybî haberler dışında bu bilgilere ulaşmanın hiçbir yolu bulunmadığı ve hiçkimsenin bu hakikatleri kavrayamadığı dönemlerde bu hakikatlerin ve sırların üzerindeki perdeyi kaldırmıştır.⁴⁰

Daha sonra şöyle devam eder:

Dikkat çekici nokta şudur ki, Kur'an'daki bilimsel ayetler hakikati beyan etmesinin yanısıra daima ihtiyat yolunu tutarak, o dönemde idrak edilip anlaşılabilen bilgileri açıklık ve netlikle ifade etmiş, ama o çağın insanların anlayıp idrak etmekten uzak olduğu bilgilerde genel hatlarla beyan ve sadece değiniyle yetinmiş, bu bilgilerin tam manasıyla açıklanmasını, bilimsel buluşlar ve gelişmelerle, mikro araçlar, büyüteç ve kameralarla donanacak sonraki çağların insanlarına bırakmıştır."⁴¹

Bu görüşe göre kesinliği olan bilimlerden ve beşeri bilginin sonuçlarından yararlanmak, müfessirin, bilimsel işaretler içeren ayetlerin delaletlerini anlamada kullanacağı araçlardan biridir.

3. Bilim ve dinin çatıştığı varsayımını önlemek, üçüncü yaklaşımın ışığında varılan sonuçlardan bir diğeridir.

Bazıları, Kur'an'daki bilimsel ayetlerin tefsirinde kesin bilimlerden yararlanılmasının, geçersiz din-bilim çatışması varsayımını önleyeceğine inanmaktadır. Çünkü Kur'an'ın bilimsel bilgilerinin aydınlatılmasıyla herkes insafa gelip İslam'ın bilimlerle bağdaştığını, hatta bilimin dini teyit ettiğini anlayabilecektir.

3. Kur'an İlimlerinde Tarihsel Metodun Kullanımı

Tarihin konusu, zaman ve mekanda vuku bulmuş geçmişteki olaylardır. Zaman ve mekankanlı hadiseler daima duyuşsal metodla idrake ulaşır. Bu nedenle tarih bilimindeki araştırma metodu da duyuşsal metoddur. Geçmişteki olaylar doğrudan duyuş yoluyla incelenemeyeceğinden tarihte, dolaylı gözlem metodundan yararlanır. Yani "sened ve belge" adı verilen geriye kalmış eserlerin gözlemlenmesiyle. Bu belgeler iki kısımır: Maddî ve şahsî.

Maddî olanlar; binalar, takalar, geçmişten kalan ve geçmişin eserlerinin saklandığı herşeydir.

⁴⁰ Seyyid Ebulkasım Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an* (Kum: Mecme-i Zehâir-i İslamî, hicri şemsi 1360), s. 117.

⁴¹ A.g.e., s. 118.

Şahsî olanlar ise sanatsal eserler, yazılar, kitabeler, basılı ve şifahi nakillerdir.

Kur'an ilimlerinin bazılarında şahsî dolaylı gözlem metodundan yararlanmak gerekir. Hadisler ve rivayetler biçiminde nakledilmiş senedler yoluyla tahkike girilmelidir.

Tarih Biliminde Araştırma Metodu

Daha önce söylendiği gibi, tarihin araştırma konusu geçmiş zamanla, tarihçinin erişimine uzak ve doğrudan gözlemin dışında kalanla ilgilidir. Bu nedenle tarih biliminde bir araştırmacı, geçmişten kalan eserleri inceleyip araştırabilmek için mütalaa ve tahkikini, yaşayan tanıklıklar veya şahitliklere, sened ve belgelere ve tarihsel delillere dayandırmalıdır. Bu eserler bazen insanların bir bölümünün zihninde yer almaktadır, hatıralarının bir parçasıdır ve anlatımları aracılığıyla ortaya çıkar. Buna ıstılahta tanıklık veya şahadet adı veriyoruz. Bazen de bu eserler, tarihçilerin kullanımına hazır vaziyette yazılarda, resmi belgelerde, âdâp, gelenekler ve âdetlerde ya da tarihî binalarda yadigar kalmıştır. Dolayısıyla tarihçinin, tarihsel olayları tanımak için iki kaynağı vardır: 1- Tanıklık veya şahadet, 2- Tarihsel sened ve belgeler.⁴²

a) Tanıklık veya şahadet

Tanıklık veya şahadetten kasıt, bir hadiseyi, ona şahsen tanık olmuş ve vuku bulmasını izlemiş kişi aracılığıyla açıklamaktır. İstılahta şahit veya tanık, sözkonusu hadiseyi gören veya işiten kişiye atfedilir. Genel olarak malumatımızın önemli kısmı, başkalarından işittiğimiz bilgilerdir. Tarihsel olaylarla ilgili ilmimiz de esas itibarıyla bu kısımdandır ve genellikle bireyler bu vesileyle türdeş duyular ve hafızadan yararlanır, geçmiştekilerin ve çağdaşların tecrübelerinin yardımıyla malumatlarını geliştirir. Bir araştırmacının şahsen bütün olayları kendi gözüyle müşahade etmesine imkan bulunmadığından başkalarının gözlem ve tanıklıklarına muhtaçtır.

b) Tarihi sened ve belgeler

Tarihî sened ve belgelerden kasıt, yazılar veya kitabeler ya da kompleksler, yahut binalar veya araç gereçler, elbise, savaş eşyaları vs. biçiminde insanoğlunun geçmiş hayatından geriye kalmış eserlerin tamamıdır. Tarihsel senedler ve belgeler iki kısımdır:

1. Maddî senedler ve belgeler: Bundan maksat, geçmişin maddî eser ve kalıntılarıdır. Binalar, yapılar, mobilyalar, elbiseler, takılar, alet edevat, silahlar, toprak altından çıkan eşyalar, sikkeler, kaplar vs. gibi.

2. Maddî olmayan ve şahsî senedler ve belgeler: Bundan maksat, vicdan ve hatıralarda saklanmış geçmiş zamanların eserleridir. yahut bize ulaşmış tarihî yazılar, kitabeler, heykeller, taşbaskular ve resimlerdir.

⁴² Bkz: Felicien Challaye, *Şinâht-i Revâşhâ-yi Ulûm, Felsefe-i İlmî*, tercüme: Yahya Mehdevî (Tehran: Çâphâne-i Tâbân, 1323), bölüm 2, s. 57.

Tarihsel meseleler konusunda araştırma ve inceleme yapmak için tarihçinin elinde iki metod vardır:

a) Tarihsel eleştiri metodu (analitik metod)

b) Tarihsel sentez ve telif metodu

a) Tarihsel eleştiri metodu: Tarihsel eleştiriden kasıt, hakikatlerin bilinmesi, orijinal ve sahih senedlerin orijinal ve sahih olmayanlardan ayırt edilmesi için tarih kaynakları üzerinde yapılan sistematik araştırmadır.⁴³ Başka bir deyişle, tarihsel tenkidin maksadı, ta-nıklık veya şehadetin, maddî olsun olmasın sened ve belgelerin değerini ve mertebesini belirlemek, insanın geçmişi babında hakikatleri ortaya çıkarmaktır.⁴⁴

b) Tarihsel sentez ve telif metodu: Olaylar sened ve belgelerden yararlanarak bilindikten sonra tarihçi onları biraraya getirmeli ve onlardan ahenkli bir bütün oluşturmaktadır. Yani analizi yaptıktan sonra sentez ve telif işi başlar. Bu, ıstılahta “tarihin mimarisi” denilen şeydir.⁴⁵

Tarih biliminin araştırma metodunu özetle kategorilendirmek istersek her tarihsel araştırmamanın aşağıdaki aşamaları katettiğini söyleyebiliriz:

1. Sened ve belgelerin toplanması, bulunan kaynakların birinci el mi, yoksa başkalarının görüşü mü olduğunun belirlenmesi.

2. Toplanan belgelerin, bilgi ve konuların tanzim edilip sıralanmasına riayet edilerek tasnifi. Böylece bu yolla, olaylar ve toplumsal durumlar arasında mantıksal irtibat kurulabilecektir.

3. Başkalarının toplanmış bilgilere yönelttiği eleştirilerin kaydedilip saklanması.

4. Olaylar arasındaki sebep-sonuç ilişkisini bulmak için bilgilerin tenkidi, mantıksal analiz ve çözümlemesi.⁴⁶

Dinî Araştırmalar ve Kur'an Çalışmalarında Tarihsel Mütalaaya İhtiyacın Gereklileri

Dinî araştırmaların tarihsel araç ve metodlardan kaçışı yoktur. Günümüzde tarihsel mü-talaalar, genel olarak dinî araştırmalar alanında ve özel olarak Kur'an ilimleri alanında, dinî araştırmaların kendine özgü alanını şekillendirecek, tarihsel din araştırmalarının çeşitli ekol ve metodlarını meydana getirecek derecede önem kazanmış ve yaygınlaşmıştır. Değerlendirmelerde tarihsel delillere istinadı bolca görmekteyiz. Denebilir ki dinî araştırmalar ve Kur'an çalışmaları diğer alanlardan daha fazla tarihsel yönelime ihtiyaç duymaktadır. Çünkü tarih bilimi, metodoloji ve tarih felsefesiyle birkaç boyutlu ilişkiye sahiptir:

⁴³ Cemil Saliba, *Ferheng-i Felsefi*, tercüme: Menuçehr Sâni (Tehran: İntişârât-i Hikmet, hicri şemsi 1366), s. 167.

⁴⁴ Müctebevî, *Felsefe der İnan, Makale-i Mantık-i İlmî* (Tehran: İntişârât-i Hikmet, hicri şemsi 1363), s. 109.

⁴⁵ A.g.e.

⁴⁶ Bkz: Haşmetullah Tabibî, *Mebadî ve Usûl-i Câmiaşinâsi* (Tehran: Kitabfurûşî-yi İslamiyye, hicri şemsi 1364), s. 139.

1. Geleceğin ışığında geçmişe bakmanın teşvik edilmesi Kur'an ayetlerinde geçmektedir. "قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ انظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ"⁴⁷ gibi ayetler, geçmişteki insanların akibeti üzerinde düşünme ve araştırma yapmayı tavsiye etmektedir. Bu iş, aslında geçmiştekilerin geleceğini görme veya halef üzerinden sefeli tanıma demektir. Dinî öğretiler bireyi, durumların soyut ve fiili vaziyeti üzerinde durmaktan ve olayların sonuçlarına bakmamaktan sakındır. Bu türden tarihsel basirete davet, bireyleri, ona ulaştıran araç ve metodları bulmaya motive eder. Böylece de tarihsel araştırmanın araçlarına duyulan ihtiyaç, dinî araştırmalar sahasının araştırmacısını tarih biliminin felsefesi ve metodolojisine sevkeder.

2. Dinî araştırmaların çoğu meselesi, tekelci veya tekelci olmayan biçimde, tarih bilimine, tarihsel araçlar ve enformasyona müracaatla betimlenip açıklanabilir. Kalamcıların hâsse nübüvvet meselesinde, hâsse mucize ve imameti ispatlarken tarihsel incelemelerden kaçınması imkansızdır. Günümüzde pek o kadar kısa olmayan ondört yüzyıl geçtikten ve bu zaman içinde çok sayıda hadise vuku bulduktan sonra imametın Şiî teorisinin doğruluğu ve hakikat tarihsel bilgiyle daha iyi anlaşılabilir. 48

3. Kalamcıların tarihsel olmayan metodlarla ele aldığı peygamberlerin ismeti, iman tecrübesinin birliği, peygamberlerin toplumsal-tarihsel rolü vs. gibi meselelerde tarihsel mütalaalar onları probleme çağırılmaktadır. Sorun ve müzakerede hazır bulunmanın şartı, tarihsel araçlar ve metodları tanımaktır.

4. Kur'an'daki öğretilerin, insanlık tarihinin bütünü ve ilahî iradenin özel ve tarihsel gerekleri babında sözü vardır: Akıbet muttaki olanlarıdır ve tarihin gayesi, onun maddî mahiyetinin ötesinde, ilahî kaza ve kaderin icabıdır. İlahî iradenin istikameti ise insanın kurtuluşu ve hakkın zaferine yöneliktir. Bugün bu öğretiler, nazari tarih felsefesinde bir teori olarak, maddiyatçı ve sekülerist görüşleri rekabete çağırır.⁴⁸

5. Mukaddes kitap Kur'an'ın bir bölümü, Hz. Rasül-i Ekrem (s.a.a) veya büyük peygamberler ve diğer nebiler, evliyalar ve uzak dönemlerin insanları zamanında vuku bulmuş birtakım olayları kapsamaktadır. Bu olaylar hakkında mukaddes kitap Kur'an'ın tefsiri ve ondan çıkarımda bulunmak, bu olayların tarihsel olarak anlaşılmasını ve vuku buldukları zamanı kavramayı gerektirecektir.

6. Nüzulden önce ve sonra Peygamber'in (s.a.a) halleri, Kur'an'ın yazımı, Kur'an katipleri ve hafızları, halifelerin davranışı -Ebubekir'in hilafetinden Hz. Ali'nin (a.s) zamanına kadar-, Benî Ümeyye ve Benî Mervan hilafeti, ilk tefsirlerin ve Kur'an tercümelerinin ortaya çıkış tarihi, Kur'an kâripleri, Kur'an'ın yayılması için gösterilen çaba ve Müslümanların bu işe önem vermesi, Kur'an'ın tezhibi ve güzel yazımı vs. gibi bahislerin tamamı, Kur'an ilimleri bir yana, tarih ve siret kitaplarında ilgilenilmiş tarihsel konulardır. İddianın şahidi, bu bahislerin, *Taberi Tarihi*, *İbn İshak Sireti*, *İbn Hişam Sireti*, Mesudî'nin *Murucu'z-Zeheb'i*, *İbn Haldun Tarihi*, *İbn Esir'in Kamil'i* vs. gibi tarihsel

⁴⁷ En'am 11

⁴⁸ Bkz: Ehad Feramurz Karamelkî, *Reveşşinâsî-yi Mütalaat-i Dinî* (Meşhed: Dânişgâh-i Ulûm-i İslâmî-yi Rezevî, birinci baskı, 1385), s. 274.

kaynaklara yansımalarıdır. Diğer bir ifadeyle, Kur'an ilimlerinin kaynaklarında geçen bu kabil bahisler ve müzakereler genel olarak tarih kitaplarına başvurmuş ve istinat etmiştir. Bu nedenle tarihsel metodlardan yararlanılması ve tarihsel sened ve belgelerin tenkidi bu grup bahislerde gerekli işlevi üstlenebilmektedir.

7. Tarihsel metodun Kur'an ilimleri alanındaki en temel işlevini, nüzulün başından Peygamber'in (s.a.a) nıhletine kadar "Kur'an tarihi" ve Kur'an'ın toplanma şekliyle ilgili bahislerde bulmak mümkündür. Elbette ki "Kur'an tarihi" kavramı, çağdaş dönemde gündeme geldiği şekliyle eskilerin eserlerinde yaygın değildi. Aralarında Bedruddin Zerkeşi'nin telifi *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*'ı ve Suyutî'nin telifi *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*'ı gibi kitapların bulunduğu Kur'an ilimlerinin temel kitapları "Kur'an tarihi" kavramından bahsetmemiştir. Son yüzyılda "Kur'an tarihi" başlığı, ilk olarak Alman Nöldeke tarafından önerilmiştir.⁴⁹

Yine, ilk kez Blachère'in Kur'an tercümesinin yayınladığı 1945 yılındaki çalışma, konuya ilgi duyanların dikkatini çeken mukaddime oldu. Bu eser; tarih, lugat ve edebiyat kaynakları ve bahislerini tenkitle ilgili en net çalışmadır. Özellikle günümüzdeki kıraat tedvin ve tespit konusunda ilgi odağı olmuştur.

Blachère bu eseri yayınlayarak Kur'an-ı Mecid'in yaşayan tarihini Fransız okuyucuların hizmetine sundu. Bu eserini daha ziyade Nöldeke'nin⁵⁰ ünlü çalışması *Kur'an Tarihi*'ne dayandırdı. Blachère bu çalışmada mana ve tarih bahisleri, ayetlerin nüzul sırasına göre yeniden tanzimi, ayetlerin Mekkî ve Medenî oluşu gibi konular üzerinde çokça durur.⁵¹

Müsteşriklerin Kur'an konusundaki çalışmalarında bazı eleştiriler ortaya atıldı. Bunların arasında meşhur oryantalistlerden Arthur Jeffery, İbn Ebi Davud Sicistanî'nin *el-Mesâhif* kitabının mukaddimesinde müsteşriklerin Kur'an hakkındaki araştırmalarını tenkit etti. Şöyle yazıyordu: "Tahkik ehline gelince, onların araştırma metodu, inceleme ve keşif yapabilmek ve hakikatleri sözde bulup çıkarabilmek için temelsiz ve asılsız tasavvurlar, evhamlar, tahminler, zanlar, görüşler ve faraziyeleri biraraya toplamaktan ibarettir."⁵²

Açık olan şu ki, eğer bu oryantalistler, araştırmalarını İslam ulemasının kriterlerine göre hadisleri tenkit ve tahlil metoduyla uyumlu hale getirebilselerdi; bunun yanısıra mevzuyla ilişkili hadis ve haberleri bu ölçütlere göre seçebilselerdi Kur'an tarihine dair, hatası en aza indirilmiş, buna karşılık doğruya çok daha yakın örnek ve model kitaplar telif edebilirdi.

Allame Tabâtabâî, ilke olarak "Kur'an tarihi"nin, İslam'ın semavi kitabının kendine has vazedilme biçimi ve üstünlükleriyle bağdaşmayan bir başlık olduğuna inanmaktadır. Şöyle der:

⁴⁹ Bkz: Muhammed İzzet Derveze, *Tarih-i Kur'an*, tercüme: Muhammed Ali Lisanî Feşârekî (Tehran: Nehzet-i Zenân-i Müselman, hicri şemsi 1359), mütercimim mukaddimesi, s. 4.

⁵⁰ Theodor Nöldeke

⁵¹ Bkz: Régis Blachère, *Der Âstâne-i Kur'an*, tercüme: Dr. Mahmud Râmyâr (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, beşinci baskı, hicri şemsi 1376), s. 4, mukaddime.

⁵² Seyyid Muhammed Bâkr Hüccefî, *Pejûheşi der Tarih-i Kur'an-i Kerim* (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, hicri şemsi 1360), mukaddime, s. 18.

Nüzul gününden başlayarak günümüze kadar Kur'an-ı Mecid'in tarihi tamamen ortadadır. Kur'an'ın sure ve ayetleri sürekli Müslümanların dilinde olmuş ve elden ele ulaşmıştır. Hepimiz, şu an elimizde olan Kur'an'ın ondört yüzyıl önce Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) indirilen Kur'an olduğunu biliyoruz. Bu vasfıyla Kur'an-ı Mecid'in, her ne kadar tarihi net olarak ortadaysa da gerçekliğini ispatlamak ve itibar kazanmak için bir tarihe muhtaç görülmemesi gerekir. Çünkü Allah'ın kelamı olduğunu iddia eden, bu iddiasına metnini delil gösteren ve meydan okuyarak insanları ve cinlerin onun benzerini yapmaya güç yetiremeyeceğini söyleyen bir kitap, artık Allah'ın kelamı olduğunu, tahrif ve değiştirmeye uğramadığını, nasıl geldiyse öyle kaldığını ispatlamak için kendinden başka bir delile veya şahide ihtiyaç duyması, yahut ispatlanmak için bir şahsın veya makamın tasdik ve teyidine sığınması olacak iş değildir. Evet, günümüzde elimizde olan Kur'an'ın Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) nazil olmuş ve hiçbir değişiklik ve tahrife uğramamış Kur'an'ın ta kendisi olduğunun en bariz kanıtı, Kur'an-ı Mecid'in bizzat kendisi için beyan ettiği vasf ve ayrıcalıkların hâlâ geçerli olması, nasıl idiye öyle var kalmasıdır.⁵³

Yazdığı Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin mukaddimesi olarak telif edilmiş *el-Kur'anul-Mecid* kitabının müellifi Muhammed İzzet Derzeze, Kur'an tarihiyle ilgili meselelerin özellikle son yüzyılda belirsizliğe gömülmesi ve yolunu kaybetmesini oryantalistlerin görüş ve araştırmalarının yaygınlaşmasına bağlar. Onun inancına göre bu oryantalistler, rivayetleri ilmî tenkide tabi tutmaksızın sened ve metin bakımından kullanıma konu etmişlerdir. Bunun yanısıra o, Kur'an serüveninin sahih tarihini edinmede en iyi çözüm yolunun bizzat Kur'an'a başvurmak olduğunu düşünmektedir. Çünkü Kur'an'da İslam Peygamberi'ne (s.a.a), Kur'an'a, vahye ve onun nüzulüne yönelik envai çeşit suçlama ve eleştiri incelenmiştir. Bu nedenle Kur'an tarihinde ele alınmış meseleleri araştırmanın en iyi yolu Kur'an'ın metnine müracaat etmektir.⁵⁴

Özetle denebilir ki, Muhammed İzzet Derzeze'ye göre Kur'an tarihini incelemek için iki metod vardır:

1. Kur'an tarihiyle ilgili hadislerin sened ve metin bakımından ilmî tenkidi
2. Kur'an tarihi ve vahyin nüzulüyle ilgili meselelerde Kur'an metnine başvurulması

4. Kur'an İlimlerinde Kelam İlimindeki Metodların Kullanımı

Kelam, dinî öğretilerin rasyonel savunmasını üstlenen bir ilimdir. Bu bakımdan bu ilmi tanımlarken şöyle denmiştir: Kesin deliller üzerinden dinî inançlara ilişkin ilimdir.

Bu tanıma göre kelamın, âmme ve hâsse nübüvvet ve bununla ilgili meselelerle uğraştığı ortadadır. Bunun yanısıra peygamberlere geler vahyin niteliğinin açıklanması, Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) vahyin nasıl nazil olduğu, İslam Peygamberi'nin (s.a.a) risaletini ispatlayan mucizenin, yani Kur'an ve onun mucize boyutlarının beyanı, Kur'an'ın meydan okuyuşu ve karşıtlarını rekabet sahasında acze düşürmesi, Kur'an'ın tahrif edilemezliği de,

⁵³ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Kur'an der İslam*, tashih: Muhammed Bâkır Behbûdî (Tehran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, birinci baskı, hicri şemsî 1376), s. 196-199.

⁵⁴ Bkz: Muhammed İzzet Derzeze, a.g.e., mütercimim mukaddimesi, s. 8.



Kelamın, âmme ve hâsse nübüvvet ve bununla ilgili meselelerle uğraştığı ortadadır.

Bunun yanısıra peygamberlere geler vahyin niteliğinin açıklanması, Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) vahyin nasıl nazil olduğu, İslam Peygamberi'nin (s.a.a) risaletini ispatlayan mucizenin, yani Kur'an ve onun mucize boyutlarının beyanı, Kur'an'ın meydan okuyuşu ve karşıtlarını rekabet sahasında acze düşürmesi, Kur'an'ın tahrif edilemezliği de, Kur'an ilimleriyle de ortak yönü bulunan kelam bahisleri arasındadır.

Kur'an ilimleriyle de ortak yönü bulunan kelam bahisleri arasındadır. Çünkü vahyin niteliğinin ve Kur'an'ın mucize boyutlarının açıklanması Kur'an ilimlerinin aslı görevlerindedir. Öte yandan Kur'an ilimlerinin kapsamlı ve tartışmalı bahislerinden biri olan muhkem ve müteşabih konusunda da kelam ilmi bariz biçimde sahnededir. Zira Kur'an'ın müteşabihleri ve muhkemlerini incelenirken Eş'arilik, Mutezile, İmamiye, Maturidiye, Keramiye vs. gibi çeşitli kelam fırkaları ve onların bu grup ayetler karşısında nasıl davrandıkları ele alınmaktadır. Buna ilaveten, kelam ilmi açısından Kur'an Allah'ın sözü ve vahyin sesidir. Bu nedenle kelam tartışmalarının başladığı ilk günlerden itibaren Allah'ın kelamı olarak iki açıdan tartışma ve polemik konusu yapılmıştır: İlahî kelamın kadim mi, yoksa hâdis mi olduğu ve Kur'an'ın icazı.

Birinci tartışmanın mevzusu, Kur'an'ın, yani Allah'ın kelamının ezelden beri var mı olduğu⁵⁵, yoksa sonradan mı ortaya çıktığı⁵⁶ meselesidir. Sonuç itibariyle, Kur'an acaba Allah'ın sıfatları kategorisine mi aittir, yoksa fiilleri kategorisine mi? Bu tartışma her ne kadar kelam ilminin tarihinde maceralı bir polemik ifade ediyorsa da tefsir açısından inkar edilemez bir etkiyi harekete geçirmektedir. Allah'ın kelamının ezeli mi olduğu, yoksa sonradan mı yaratıldığı etrafında beyan edilen muhtelif görüşler, tefsir metodunda farklılıklar meydana getirmiştir.

⁵⁵ Metinde "kadim" (Çev.)

⁵⁶ Metinde "hâdis" (Çev.)

İkinci tartışma, yani Kur'an'ın icazı meselesi, İslam Peygamberi'nin (s.a.a) peygamberlik ve risaletinin doğruluğuna ilişkin delil olarak ve Kur'an-ı Kerim'in meydan okuyuşu itibariyle sürekli gündemde olmuştur. Bu görüşe göre Kur'an, İslam'ın en önemli itikadî ilkesini, yani İslam Peygamberi'nin (s.a.a) nübüvvetini ispatlamak için inceleme konusu yapılmıştır. Kur'an'ın mucize oluşunun çeşitli boyutlarının ispatlanmasıyla da kelamın maksadı hasıl olmuştur.

Bu kelamcı bakışta Kur'an'ın tefsir boyutu akılcı ve kelamcı istidlal temeline oturtulmuş, Kur'an'ın icazına ilişkin muhtelif ayetlerin ifade ettikleriyle kanıtlanmış ve bundan kelama ait sonuç çıkarmaya girişilmiştir. Gerçekte kelam sahasında çalışan bir araştırmacı bu doğrultuda bir müfessir gibi hareket ederek maksadına ulaşmada belli bir stratejiden faydalanmış olmaktadır. Lakin Müslüman mütefekkirler ve âlimler, Kur'an'ın mucize olduğu sonucuna varma ve İslam Peygamberi'nin (s.a.a) risaletinin doğruluğunu ispatlamayı Kur'an yoluyla yapmakta görüş birliği içinde olduklarından, kelamcıların tefsir usulü ve prensiplerine ilişkin polemigi uygun bulmamış ve neticenin sıhhati bakımından onların tefsir metodunu incelemeye girmemişlerdir.

Kelamcılar, mezhebî ve itikadî tartışmalarda Kur'an'a ve kavramlarına fazlasıyla muhtaçtı. Kendi iddialarını ispatlar ve muhaliflerinin inançlarını reddederken Kur'an ayetlerinden en önemli polemik aracı olarak yararlanıyorlardı. Mesela Eş'ariler ile Mutezile arasındaki kelam tartışmasında ilk sözü Kur'an tefsiri söylüyor ve taraflar, başarılı olmak için tefsirin yürürlükteki tüm metod ve tekniklerinden yararlanıyorlardı. İslam'da yasaklanmış olmasına rağmen reyyle tefsirin yaygınlaşmasının sebeplerinden biri, muhtelif kelam mezhepleri arasındaki polemik konularının şiddetli ihtiyacı olmuştur. Hiç kuşku yok, Kur'an, tefsir olmaksızın bu ihtiyacı karşılamak için yeterli değildi. Bu nedenle kelam mezheplerinin sahipleri ayetlere istinat ederek akıllarındaki manayı ona yüklüyor ve kelam tartışmalarında bunu kullanıyorlardı. Fakat tartışmanın tarafları Kur'an ayetlerini önceden oluşmuş zihniyetlere göre akıllarına estiği gibi tefsir ettiğinden kelam tartışmasında Kur'an'a başvurulması fayda sağlamıyordu. Bu noktayı İmam Ali (a.s), hükümet meselelerinde siyasi ihtilaf ve tartışma çıktığı sırada ve İbn Abbas'ı diyalog için gönderdiği Haricilerin isyanı esnasında hatırlatmıştı: Hariciler gibi bir cemaate karşı Kur'an ayetleriyle mücadele hiçbir olumlu sonuç vermeyecek ve her iki taraf da Kur'an aracılığıyla kendi düşüncesini ortaya koyup birbirinin sözünü reddedebilecektir.

“و لا تخصصهم بالقرآن فانه حمال ذو وجوه تقول و يقولون”⁵⁷ Bu söz, arada husumet olduğu sürece farklı tefsirler yoluyla uzlaşmaya varmaya imkan bulunmadığı anlamına gelmektedir. İmam Ali (a.s) Kur'an'ı tavsif ederken şöyle buyurur:

“انما هو مستور بين الدفتين لا ينطق بلسان و لا بد له من ترجمان”⁵⁸

İmam Ali'nin (a.s) bu cümlede kastettiği, Kur'an'ın kendi lisanı bulunmadığı ve ancak onu anlayan insanın fikir ve lisanıyla tecelli ettiğidir. Fakat İmam'ın (a.s) bu sözü, herke-

⁵⁷ Nehcu'l-Belağ, Mektup 77

⁵⁸ A.g.e., Hutbe, 125

sin her düşünce ve önyargıyla Kur'an'ın tercümanı ve dili olabileceği anlamına gelmez. Aksine herkesin kendi düşüncesini Kur'an'la şekillendirmesi ve dilinden Kur'an'ın dö-külmesi gerektiği manasını ifade eder. Gözü ve hatta kulağı Kur'an ile mana bulmalı ve Kur'an bütün idrak araçlarında tecelli etmelidir. Bu nedenle İmam (a.s) şöyle buyurur:

”كتاب الله تبصرون به و تنقظون به و تسمعون به و ينطقون بعضه ببعض“⁵⁹

İmam Ali'nin (a.s) meşhur “ذلك القرآن فاسطنتقوه و لن ينطق لكن اخبركم عنه”⁶⁰ cümlesindeki ifadenin örneklerinden biri, Kur'an'la konuşan herkesin kendine göre cevabını bulacağı kelimelerdir. Bu sebeple net ve düzgün bir kriter olmaksızın hak ve bâtl Kur'an'dan çıkartılamaz. Bunu söyleyen, Kur'an'ın hakikatini bildiren ve Kur'an lisanıyla konuşan İmam'dır.⁶¹

Kur'an İlimlerinde Kelam İlmindeki Metodlardan İstifade Tarzı

Kur'an ilimleri sahasının üstatlarından birçoğu, kelam ilmini de müfessirin ilmî özellikleri listesine eklemiş ve kelamın bahis ve mevzularından haberdar olmayı müfessir için zaruri görmüştür.⁶² Bu görüşe göre kelam ilmindeki Allah'ın sıfatları, adalet ve diğer meseleleri tam bilmeden Kur'an tefsirine kalkışmak, ilkeyi sağlamlaştırmadan detaya girmek gibidir. Onlara göre bu ihtiyaç, bu ilmin Kur'an'daki itikadî ayetleri -Kur'an'ın dikkat çekici bölümünü oluşturur- izahta etkili rol oynaması nedeniyledir.

Kur'an'ın itikadî ayetlerinin incelenmesi ve daha fazla izah edilmesinin önemi, bazı müfessirlerin, kendi tefsirlerinde bu ayetleri açıklayıp tefsir etmesine ilaveten ayrıca bu grup ayetler etrafında bağımsız eserler yazmasına ve Müteşâbihâtü'l-Kur'an veya el-Esma ve's-Sıfât vs. başlıkları altında kitaplar kaleme almasına sebep olmuştur.⁶³ Aşağıda Kur'an ilimlerinde kelam metodlarının kullanıldığı durumlardan önemlilerine değinilmektedir.

1. Kur'an pek çok ayette Yüce Allah'ın sıfatları, vahiy nübüvvet, kıyamet gibi mevzulara ve başka kelam mevzularına girmiş ve bunları ispatlamak için delil ikame etmiştir. Tefsir ilminin âlimleri tefsir usulünden bahsederken demiştir ki, bu tür ayetlerin tefsirinde dikkat edilmesi gereken karinelere biri, bu ayetlerin sözkonusu ettiği mevzuların özelliklerine aşına olunmasıdır. Dolayısıyla bu mevzuların konumunu ve sahasını ve kelam kitaplarında onlara dair ortaya konan akıl ve nakil kanıtları ile bunlardan açılan bahsi açıklığa kavuşturmak, İslam akaidini beyan eden ayet grubunu anlamada önemli rol oynayabilir. Aynı şekilde, Yahudi ve Hıristiyan inançlarından bahsedilen ayetler konu olduğunda o ayetlerin mevzu özelliklerini ve bu dinlerin diğer inançlarını tanımak için de

⁵⁹ A.g.e., Hutbe 133

⁶⁰ A.g.e., Hutbe 158

⁶¹ Bkz: Abbas Ali Emid Zincafi, *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsir-i Kur'an* (Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî, hicri şemsi 1379), s. 193.

⁶² Bkz: Celaleddin Abdurrahman Suyutî, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2 (Kahire: Matbaatu Hicazî, üçüncü baskı, hicri kameri 1360), s. 399.

⁶³ Mesela: *Müteşâbihu'l-Kur'an*, eser: Kadı Abdulcebbar ve *el-Esma ve's-Sıfât*, eser: Ahmed b. Hüseyin b. Ali Beyhakî.

Yahudi ve Hıristiyan teolojisinin konularından yararlanılabilir. Elbette ki burada kastedilen, günümüzde Ehl-i Kitab'ın inancı olarak gündeme getirilen her türlü itikat değildir. Çünkü Kur'an'ın nüzul zamanında Ehl-i Kitab arasında yaygın olan çoğu inanç zaman içinde değişime uğramış olabilir ve müfessir bu tür ayetleri anlarken nüzul zamanında sözkonusu olan -ayetlerin işaret ettiği- itikatlara bakmalıdır. Peygamberlerin tahrif olmamış inançlarından bahsedilen yerlerde nüzul zamanındaki Hıristiyanların sözü de kriter değildir. Zira geçmişteki peygamberlerin pek çok semavî öğretileri, Kur'an'ın ve tarihin şahitliğine göre o peygamberlerden sonra ve Kur'an'ın nüzulünden önce tahrife uğramıştır.

Buna ilaveten, kelimelerin bilim-din ilişkisi gibi yeni bahislerine ve “yeni kelimeler” adıyla ün kazanmış başka mevzularda bakılması da yararlıdır. Çünkü bu bahisler müfessirin önünde yeni ufuklar açar ve Kur'an'ın boyutlarının farklı açıdan anlaşılması için uygun zemini hazırlar.

2. Kur'an'ın bu mevzularda yaptığı çıkarımlar, bazı yerlerde sıkıştırılmış biçimde ve özetle geçmesi nedeniyle daha fazla izah ve açıklamaya ihtiyaç duyar. Bu istidlaller tür itibarıyla kelimelerin bahislerinde geniş biçimde tartışılıp ispatlandığından kelimelerin ilmine ve onun konu ve kanıtlarına aşina olmanın, ayetleri ve ifade ettiklerini anlamada takdire şayan etkisi olacaktır. Nitekim zaten bazı durumlarda bu faydalanmadan kaçış da yoktur. Mesela Yüce Allah “لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا”⁶⁴ ayet-i kerimesinde tevhidi ispatlamak için bir kanıt sunmuştur. Bu kanıtta çok sayıdaki tanrı (الْإِلَهَاتُ) ile dünyanın fesada uğraması arasında gereklilik ilişkisi kurulmuştur. Kelimelerin bahislerine aşina olunması, bu gerekliliği açıklamada temel rol oynayabilir ve sözkonusu gereklilik açıklık kazandığında Allah'ın bu ayetteki maksadı daha net anlaşılabilir.⁶⁵

Yine “وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ”⁶⁶ ayetinde rububiyette tevhidi kanıt ikame edilmiş, bu ayetler ve onunla ilgili çıkarım kelimelerin ilminde araştırma konusu yapılmıştır. Bu nedenle bu ilme aşina olunması, bu kanıtları ve onların delalet tarzı ve prensiplerini tanımada, sonuç itibarıyla de bu kabil ayetlerin tefsiri ve izahında etkili olacaktır.

3. Tefsir ilminin âlimleri, karineler bahsinde, konuşanın sıfat ve hususiyetlerine bakılması gerektiğine dikkat çekmiştir. Bu karineler arasında, onun sözünü anlamada dikkatli olunması da vardır. Dolayısıyla konuşanın (Bâri Teala'nın zâtı) hususiyetlerini tanıma kelimelerin ilminde gerçekleştiğine, öte yandan Allah'ın sıfat ve isimlerine işaret eden bazı ayetlerin zâhiri ifadeleri İslam'ın sahih itikatlarına uygun olmadığına göre, bu durumda bu tür ayetlerin sahih tefsiri ve açıklaması, müfessirin, ilahî isim ve sıfatlar konusunda dinî akaid ve inançlardan -araştırıp inceledikten sonra onun için kesinlik kazanmış sayılır- karine olarak yararlanmasını gerektirir. Mesela “ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ”⁶⁷ ve

⁶⁴ Enbiya 22

⁶⁵ Bkz: Cafer Subhanî, *el-İlahiyyat alâ Heda'l-Kitab ve ş-Sünne ve'l-Akl*, c. 2 (Kum: el-Merkezu'l-İlmî li'd-Dirâsâti'l-İslamiyye, hicri kameri 1411), s. 68.

⁶⁶ Muminun 91

⁶⁷ Yunus 3

“جَاءَ رَبُّكَ”⁶⁸ ya da “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ”⁶⁹ gibi ayetlerin zâhiri ifadesi, adeta Allah için cismanî sıfatları olumlayacak biçimdedir. Fakat bu çeşit zâhirî anlayışların yanlışlığı kelam ilminin aklî ve naklî delilleri gibi birtakım delillerle ispatlanmakta ve ayetlerin gerçek maksadı kavranmaktadır.

4. Kelamdaki eğilimler tefsir metodunu seçmede de etkili olmuştur. Mesela ehl-i hadis, dinî nasların zâhirlerini dinin usul ve fûruunda muteber kabul ederek onu, dinî bilginin güvenilirlik kriteri, pratiği ve düşüncesi görüyordu. Akıl ve naklin çatıştığı yerde nakle öncelik tanımakta ve dinî hakikatleri idrak etmede aklın yetersiz ve sınırlı olduğuna fetva vermektedir. Bu nedenle rivayet tefsire yöneldiler. Allame Tabâtabâî, ehl-i hadisin görüşü hakkında şöyle yazar:

“Ehl-i hadis, sahabe ve tabiinden rivayetle tefsir yapmakla yetindi. Rivayetlerin onları götürdüğü kadarıyla ilmî seyrü sülukta ciddi olup çaba gösteriyorlardı. Haklarında elde rivayet olmayan ve manalan münakaşa edilemeyecek kadar açık ayetlerin tefsirinde dahi susuyor ve Allah'ın وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا kelamına sarılıyorlardı.”⁷⁰ Murtaza Mutahharî, bu kesimin görüşünü tahlil ederken şöyle yazar: “Kesin olan şu ki, aklını kullanma, tefekkür, tahlil ve çözümleme işinin ehli olmayan ortalama insanlar, da-ima dindarlığı, ayet ve hadislerin, özellikle de hadislerin zâhirlerine fikrî teslimiyet ve tabbûde denk görür, her düşünce ve içtihadı dine karşı isyan telakki eder... İslam dünyasında Ahbarilerin Usûlilere ve müçtehidlere saldırıları, bazı fakihlerin ve muhaddislerin de felsefeye saldırıları böyle bir durumdan kaynaklanmaktadır.”⁷¹

Diğer misali, akılcı düşünce meşrebinin bazı takipçilerinden ve onların genel yaklaşımından vermek mümkündür. Allame Tabâtabâî bu grup hakkında şöyle yazar:

“Kelamcılarının mezhebî görüşleri de, ihtilafın yanısıra onları (kendi kelam) mezhebine uygun biçimde (Kur'an'la) tefsire, kendi mezheplerine uygun ayetleri almaya ve onların mezheplerine muhalif ayet tevillerini kabul etmeye davet ediyordu... Filozoflar, özellikle Meşşâiler de kelamcılarının boğulduğu aynı girdaba sürüklendi. Yani zâhirleri, matematik, doğa bilimleri, ilahiyat ve hikmet-i ameliyi kapsayan genel anlamıyla felsefenin apriorileriyle bağdaşmayan ayetleri tevil ve tatbik girdabına. Tabiat ötesi hakikatlerle ilgili ayetler, yaratılış, semavatın ve yerin ortaya çıkışı, berzah ve meadla ilgili ayetleri tevil ettiler, doğa bilimlerinde gökkürelerin bütün ve alt sistemi, gökkubbe ve unsura ait öge ve hükümlerin tertibi ve başka durumlar hakkında bulduğumuz faraziye ve vazedilen ilkelerle bağdaşmayan ayetlerde de teville el atıldılar. Ama aynı zamanda, ne açık ne de açıklayıcı olan vazedilmiş ilkelere dayanan bu faraziyelere açıklık kazandırıyorlardı.”⁷²

⁶⁸ Fecr 22

⁶⁹ Fetih 10

⁷⁰ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1 (Kum: İsmailiyyan, hicri kameri 1412), s. 5.

⁷¹ Murtaza Mutahharî, *Âşinâyî ba Ulûm-i İslamî*, kelam bölümü (Tehran: Sadra, hicri şemsi 1370), s. 169.

⁷² Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1 (Kum: İsmailiyyan, hicri kameri 1412), s. 6-7.

5. Kelam eğilimlerinin Kur'an'daki ayetlerin müteşabih olmasında büyük etkisi vardı. Bu meseleyi açıklarken denebilir ki, Kur'an ayetlerindeki müteşabihlik iki türdür: Aslî müteşabih ve arazî müteşabih. Aslî müteşabih, lafız kısalığının, anlamın uzun ifade edilmesi halinde yetersizliğe ve bazen de kuşkuya yolaçacak olmasıdır. Bu ayetler daha ziyade epistemolojik ilkeler ve maarif usûlü konusundadır. Kur'an'daki ayetlerin toplamına nispetle bu kabil müteşabih ayetlerin sayısı azdır ve "ümmü'l-kitab" olan muhkem ayetlere ve Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ile Eimme-i Athar'ın (a.s) hadislerine başvurarak bu tür bir müteşabihlik giderilebilir. Ama arızî müteşabih, nüzul asrından sonraki zamanlarda İslam toplumunda başgösteren görüş ve inançların çatışması, muhtelif mezhep ve eğilimlerin ortaya çıkması, her fırka ve grubun da kendi mezhebini desteklemek ve popülerlik kazanmak için Kur'an'ın peşine düşmesi sonucunda o zamana kadar muhkem olan bazı ayetlerin bencilce tefsirlerle müteşabih yapılmasıdır. Günümüzde gündemde olan çoğu müteşabih ayet bunun gibidir. Misal vermek gerekirse, Eş'ariler Kur'an'dan bazı ayetlere dayanarak Allah hakkında tahayyüze inanmıştır. Tahayyüz, mekan işgal etmek ve belli bir yöne sahip olmak demektir. Bu sıfat maddî varlıkların özelliklerindedir ve cisim olmayı gerektirir. Eş'ariler, "الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى" ⁷³ ayetine istinaden, "يَخَافُونَ رَبَّهُمْ" ⁷⁴ ayetine dayanarak ve nihayet "أَمْ أَمِنتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ" ⁷⁵ ayetine sarılarak tahayyüze ikna olarak Allah'ı mekan sahibi ve üst tarafta farzetmişlerdir. Oysa İmamiye ve Mutezile, muhkem ayetlerden olan "لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ" ⁷⁶ ayetini gözönünde bulundurarak Allah'ı yaratılmışlara her türlü benzetmeden uzak tutmuş ve zikredilen -Eş'ari gibilerinin müteşabih yaptığı- ayetleri tevil etmişlerdir. ⁷⁷

5. Kur'an İlimlerinde Hadis İlimlerindeki Metodun Kullanımı

Müfessirin sünneti anlamak bakımından ihtiyaç duyduğu ilimlerden biri de, en önemli tefsir kaynaklarından sayılan "ilmü'l-hadis"tir. Hadis ilmi, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Masumların (a.s) söz, onay ve fillerini konu alan ilimdir. ⁷⁸ Başta Kur'an tefsiri olmak üzere Kur'an'la ilgili bazı ilimlerde daha ziyade "şahsî dolaylı gözlem" metodundan yararlanmak, hadisler ve rivayetler biçiminde nakledilmiş senedler yoluyla tahkike koyulmak gerekir.

Kur'an ilimlerini tanımada hadis ilimlerinin önemi o kadar büyüktür ki, Kur'an ilimlerinin, tarih, siret, kelam, fıkıh vs. gibi İslam ilimlerinin hepsi veya geneli benzer biçimde önce hadis ilimlerinin kucağında şekillendiği söylenebilir. Bunun anlamı, Kur'an tarihi, muhkem ve müteşabih, nâsîh ve mensuhla ilgili haberlerin tamamının, Peygamber (s.a.a)

⁷³ Taha 5

⁷⁴ Nahl 50

⁷⁵ Mülk 16

⁷⁶ Şura 11

⁷⁷ Bkz: Muhammed Hadi Ma'rifet, *Ulûm-i Kur'anî* (Kum: Müessesesi-i İntişârât-i el-Temhid, birinci baskı, hicri şemsi 1378), s. 294.

⁷⁸ Mustafa b. Abdullah Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn an Esâmiyi'l-Kütüb ve'l-Fünûn* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, hicri kameri 1402), sütun numarası 635.



Müfessirin sünneti anlamak bakımından ihtiyaç duyduğu ilimlerden biri de, en önemli tefsir kaynaklarından sayılan “ilmu’l-hadis”tir. Hadis ilmi, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve Masumların (a.s) söz, onay ve fillerini konu alan ilimdir. Başta Kur’an tefsiri olmak üzere Kur’an’la ilgili bazı ilimlerde daha ziyade “şahsî dolaylı gözlem” metodundan yararlanmak, hadisler ve rivayetler biçiminde nakledilmiş senedler yoluyla tahkike koyulmak gerekir.

ve sahabenin tefsire ilişkin sözlerinde rivayetler formunda ve isnad zincirine sahip olarak tecelli ettiği, sonra da zaman içinde diğer İslamî ilimler gibi hadisten ayrılmış olduğudur.⁷⁹ Dolayısıyla Kur’an ilimleri öğretilerinin yansıdığı ilk mecrayı rivayetlerde aramak lazımdır. Mesela Rasül-i Ekrem’den (s.a.a) Kur’an’ın nasıl nazil olduğu, vahyin doğrudan veya vahiy meleği (Cebrail) aracılığıyla nüzülü, semavî kitabın ve surelerin ya da bazen ayetlerinin adlandırılması, kıraat ve Kur’an’ın nasıl tilavet edileceği bahsi, bazı ayetlerin tefsiri, tefsir prensiplerinin ortaya konması, reyle tefsirden sakındırılma vs. hakkında nakledilenler, Kur’an ilimleriyle ilgili haberlerin şekillenmesinde ilk sermayeyi hazırlar.

İmamlardan (a.s) veya sahabeden ya da tabiinden bu alanda aktarılan sözler de böyle bir etki bırakmıştır. Kur’an ilimlerindeki bahislerin her birine bakıldığında meselelerin genelinin İmamlar (a.s), sahabeler ve tabiinin söz ve görüşlerini içerdiği görülecektir. Bundan dolayı, şekillenmeleri ve hammaddeleri hadis ilimlerinde vuku bulan Kur’an ilimlerinin önemli bir bölümü, hadis ilmiyle ilgili metodların kullanımıyla tam zorunluluk kazanır. Çünkü değinildiği gibi, Kur’an ilimlerinin menşei hadistir ve Kur’an veya onun maarif ve öğretileri hakkında Peygamber (s.a.a) ve İmamlardan (a.s), yahut sahabe ve tabiinden nakledilenler hadis formunda tecelli edip bize aktarılmıştır. Kur’an ilimleri hadisten ayrılıp bağımsızlık kazanmasına rağmen yine de Kur’an ilimlerinin haberlerine ulaşmak için en iyi kaynak ve pınar hadis koleksiyonlarıdır. Örnek olarak Sıkkatu’l-İslam Kuleynî, *el-Kâfî* kitabının muhtelif bablarında Kur’an ilimleri alanında çok sayıda rivayete yer vermesine ilaveten, *Fadlu’l-Kur’an* adında özel bir bölüm de tahsis etmiştir.⁸⁰ Yine Allame Meclisî, *Biharu’l-Envar* kitabında bu konuya bir fasıl ayırmıştır.⁸¹

⁷⁹ Emin el-Hüfî, “Makale-i Tefsir”, *Dairetulmearif-i İslamiyye*, c. 1 (Tehran: İntişârât-i Cihan, tarihsiz), s. 347.

⁸⁰ Bkz: Muhammed b. Yakub Kuleynî, *Usûl-i Kâfî*, c. 2 (Tehran: İntişârât-i İlmîyye-i İslamiyye, tarihsiz), s. 595 ve devamı.

⁸¹ Bkz: Muhammed Bâkır Meclisî, *Biharu’l-Envari’l-Câmia li-Düreri Ahbari’l-Eimmeti’l-Athar* (aleyhimü -selam), c. 89 (Beyrut: Müessesetu’l-Vefa, ikinci baskı, hicri kameri 1403)

Şia'nın diğer hadis külliyatlarında ve *el-Hayat*⁸² gibi geç dönem koleksiyonlarda da Kur'an'la ilgili rivayetlerin biraraya getirildiği bablar ve fasıllar ayrılmıştır. Aynı şekilde Buharî, *el-Camiu's-Sahih* kitabının ilk babında "kitabu bedi'l-vahy" başlığı altında vahyin nüzul macerası ve Peygamber'in bisetinden bahsetmiş, buna ilave olarak da kitabında "fezailu'l-Kur'an", "el-i'tisam bi'l-Kitab ve ve'l-Sünne", "kitabu't-tefsir" başlıkları taşıyan bablara yer vermiştir.⁸³ Bu model Müslim'in *Sahih*'i, Ebu Davud'un *Sünen*'i ve Tirmizî'nin *Câmi*'nde de izlenmiştir.

Bu iddianın en güzel şahidi, hadis koleksiyonlarındaki rivayetlere dayanarak ve tefsir rivayetlerini ayırarak hazırlanmış rivayet tefsiri veya tefsir-i me'sûr kitaplarıdır. Huveyzî'nin *Nuru's-Sakaleyn*, Bahranî'nin *el-Burhan* ve Feyz Kâşânî'nin *el-Sâfi* tefsiri, her tefsir rivayetinin başında kendi rivayet kaynağını zikretmiştir. Öyle ki bu uygulama Suyufî'nin *el-Dürri'l-Mensûr* tefsirinde de görülmektedir.

Tefsir rivayetlerinin çoğunun açıkça veya işaret ederek Kur'an ilimlerinin bahisleriyle, özellikle de bu ilmin önemli konuları arasında sayılan Kur'an'ı anlama ve tefsir etme mantığıyla ilgili olduğuna dikkat edilmelidir.

Elbette ki şimdye dek Kur'an'la ilgili rivayetler alanında gerçekleştirilen şey tefsir rivayetleriyle sınırlıdır ve vahiy, nüzul, Kur'an tarihi, muhkem ve müteşabih, nâsîh ve mensuh vs. gibi Kur'an ilimleri alanındaki diğer rivayetler kapsayıcı biçimde ve sistematik olarak biraraya toplanmış değildir. Oysa bu iş, mevcut belirsizliklerin çoğunu gidermek için zaruri görünmektedir.⁸⁴

6. Kur'an İlimlerinde Rical İlmi Metodunun Kullanımı

Rical ilmi, diraye ilmiyle birlikte İslamî ilimlerin iki branşıdır. Rivayetleri incelemek ve doğru olanı doğru olmayandan ayırt etmek için tedvin edilmiştir. Rical ilmini tarif ederken şöyle denmiştir: "Sözleri kabul etmenin caiz olup olmadığını belirleyecek şartlarla (doğru sözlülük, adalet, fık vs.) donanıp donanmadıkları bakımından hadisin ravilerinin durumundan bahseden ilimdir."⁸⁵

Diraye ilmi de "hadisi nakledenler zincirinde kesiklik mi, yoksa bütünlük mü bulunduğundan veya senedi olup olmadığından ya da irsal mi edildiği vs. açısından hadisin raviler tarafından nakledilme niteliğinden sözedilen ilimdir."⁸⁶

⁸² Bkz: Muhammed Rıza Hakîmî vs., *el-Hayat*, c. 2 (Tehran: Mektebu Neşri's-Sekafeti'l-İslamiyye, hicri şemsi 1371), s. 67-185.

⁸³ Bkz: Muhammed b. İsmail Buharî, *Sahih-i Buharî (el-Camiu's-Sahih)*, c. 1 (Beyrut: Dârul-Fıkr, hicri kameri 1422), s. 21-23.

⁸⁴ Bkz: Abbas Ali Nasîrî, "Felsefe-i Ulûm-i Kur'anî", *Kabesât*, sayı 39 ve 40 (Bahar ve Yaz, hicri şemsi 1385), s. 231.

⁸⁵ Cafer Subhanî, *Külliyat fi İlmi'r-Rical* (Kum: Merkez-i Modiriyyet-i Hovze-i İlmiyye-i Kum, ikinci baskı, hicri kameri 1410), s. 11.

⁸⁶ Kazım Modir Şâneçî, *Dirayetu'l-Hadis* (Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî-yi Camia-i Müderrisin, ikinci baskı, hicri şemsi 1363), s. 3.

Rical ve diraye ilmi arasındaki fark şudur: Diraye ilminde ravinin mevsuk mu, zayıf mı olduğu ve rivayetin makbul mü görüldüğü, yoksa red mi edildiğinin kural ve kriterlerinden sözedilmektedir. Rical ilminde ise hadisin ravilerinin adalet ve güvenilirliklerinden şahsî olarak bahsedilmekte, onların tek tek hal ve durumları tenkit konusu yapılmakta ve sözkonusu genel kural ve kriterler durumlara ve örneklere tatbik edilmektedir.

Kur'an İlimlerinde Rical İlmi Metodundan Yararlanma Tarzı

a) Rical ilmi metodunun esbab-ı nüzul bahsinde kullanımı

Rical ilmiyle güvenilir bağa sahip Kur'an bahisleri arasında esbab-ı nüzul konusu vardır. Bu realite, aynı başlık altında yazılmış kitaplarda bariz biçimde görülmektedir. Bu eserlerin yazarları, çeşitli rivayetlerle karşılaştıklarında, bir ayetin nüzul sebebi hakkında, ricali güvenilir olan rivayeti seçmektedir. Rivayetler çatıştığı takdirde ise ravileri daha önemli olan rivayeti tercih etmektedirler. Bir kısım durumlarda ise bazı ayetlerin nüzul sebebinin Şia ve Ehl-i Sünnet açısından önemli ve güvenilir rical kanalıyla nakledildiğini hesaba katarak bu rivayeti Müslümanların ittifak konusu kabul ederler.⁸⁷ Bu hakikat, nüzul sebebi bahislerinde rical ilminin oynadığı rolü göstermektedir. Celaleddin Suyutî, esbab-ı nüzul babından, rical ilminin bu bahisteki dikkate değer rolüne tanıklık edecek genişlikte bahsetmiştir. Sözüünün özeti şudur: Ne zaman bir ravi bir ayet için nüzul sebebi zikretse ve başka ravi başka bir sebep nakletse bu ikisinden birinin senedi sahih ve diğeri gayri sahihse sahih rivayete itimat edilir.⁸⁸

b) Rical ilmi metodunun Mekkî ve Medenî sureleri ve ayetleri tanımada kullanımı

Kur'an'ın önemli bahisleri arasında Mekkî ve Medenî sureleri ve ayetleri tanıma da vardır. Bu bilginin faydası, ayetlerin ve surelerin nüzulünün önce mi, sonra mı olduğunu anlamaktır. Bunun, sırası geldiğinde nâsîh ve mensuhu bilmede büyük etkisi vardır. Hangi ayet ve sure gruplarının Mekke'de, hangi grupların da Medine'de nazil olduğunu bilmemin hadis ve nakille tam bir bağı vardır. Bundan yararlanmanın da birçok yerde rical incelemelerinden başka imkanı yoktur.⁸⁹

c) Rical ilmi metodunun muhkem ve müteşabih bahsinde kullanımı

Kur'an ayetlerine göre, bu kitapta, tevilini ancak Allah ve ilimde derinleşmiş olanların bildiği birtakım müteşabihler vardır.⁹⁰ Çok sayıda rivayetlere binaen "ilimde derinleşmiş olanlar"dan maksat Masumlardır (a.s). Örnek olarak İmam Sâdık'tan (a.s) şöyle nakledilmiştir: "نحن الراسخون في العلم ونحن نعلم تأويله"⁹¹ (İlimde derinleşmiş olanlar

⁸⁷ Ali Ekber Kelanterî, a.g.e., s. 41.

⁸⁸ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1 (Kahire: Matbaatu Hicazî, üçüncü baskı, hicri kameri 1360), s. 33.

⁸⁹ Bkz: Ali Ekber Kelanterî, a.g.e., s. 51-52.

⁹⁰ Âl-i İmran 7

⁹¹ Muhammed b. Hasan Hürr Âmulî, *Tafsîlu Vesâilî's-Şia ilâ Ma'rifeti'l-Mesâilî's-Şeria*, c. 18 (Beyrut: Dârü İhyai't-Turasi'l-Arabî, dördüncü baskı, hicri kameri 1391), s. 132.

biziz ve Kur'an tevilini biz biliriz). Başka bir rivayette Hazret'ten şöyle aktarılmıştır: “الراسخون في العلم امير المؤمنين عليه السلام و الائمة من ولده”⁹²

Bu durumda, Kur'an'ı tevil ve müteşabihleri tefsir işinde onların rivayetlerine başvur-maktan başka çare yoktur. Bunun lüzumu, hiç değilse Kur'an'daki müteşabihlerin bir kıs-mında inkar edilemez. Aksi takdirde müteşabihlerin tefsirinde sadece mütevatir rivayetin peşine düşmek gerektiğini söylemek zorunda kalırız ki böyle bir şey, mütevatir rivayetle-rin nadir olması sebebiyle oldukça zordur.⁹³

d) Rical ilmi metodunun kıraat ilminde kullanımı

Kur'an'ın kıraatı, İslam tarihi boyunca değişik görüş ve bahislere menşe olmuş ve hak-ında çok sayıda kitap yazılmış önemli mevzulardandır. Bazı tasniflere göre Kur'an kıra-atı mütevatire, ahadiyye ve şâzze şeklinde kısımlara ayrılmaktadır. Ahadiyye kıraatlar da müstafize ve gayri müstafize olarak taksim edilir.⁹⁴

Kur'an ilimlerinin bu kısmının rical ilmiyle bağı, daha ziyade makbul kıraat için or-taya atılan kurallar bakımındandır. Mesela Celaleddin Suyutî, Mekki b. Ebi Talib'ten (ö. 437) makbul kıraatın kuralları babında nakilde bulunurken şöyle der:

(Kıraat babında) itimat edilebilecek ilke, kıraatın sened bakımından sahih, Arapça yö-nünden düzgün ve Osman hattına uygun olmasıdır. Sened bakımından en sahih kıraatlar, Nâfi ve Asım kıraatıdır. En fasihleri ise Ebu Amr ve Kesaî kıraatıdır.⁹⁵

Rical ilminin kıraat bahsindeki etkisi, kapsayıcı bir tasnife göre Kur'an kıraatının mak-bul ve makbul olmayan şeklinde iki kısma ayrılması yönündendir. Makbul kıraat için dik-kate alınan kurallar arasında sened bakımından sahih olması da vardır. Bu ise rical ilmine başvurmaksızın erişilmesi mümkün olmayacak bir şeydir.

Kur'an'ın önemli bahislerinden bir diğeri de yedi kıraat (kıraat-ı seb'a) tarzı mesele-sidir. Bu meselede de etkili ve faydalı rical incelemesi göze çarpmaktadır. Rical ilminin “yedi kıraat tarzı” bahsindeki etkisi, Sünni muhaddis ve müfessirlerin, Kur'an'ın yedi harf ve kıraat üzerine nazil olduğu anlamına delalet eden çok sayıda rivayet nakletmeleri yö-nündendir. Buna mukabil, Şii âlimler bu rivayetlerin gerçekliğine pek o kadar itibar et-memişlerdir. Şia'nın görüşünün aslî dayanağı, Zürare ve Fudayl b. Yesar'dan nakledilen iki rivayettir. Her ikisi de sened bakımından sahihtir ve senedde geçen ricalin hepsi mu-teber ve güvenilirdir.

Mesela Seyyid Ebulkasım Hoî, bu konuda Ehl-i Sünnet'in rivayetlerinden epey bir kısmını naklettikten ve meşhur yedi kıraatı, hatta on kıraatı mütevatir kabul eden kim-selerin sözüne değindikten sonra on kârinin biyografisini incelemeye koyulmaktadır.

⁹² A.g.e.

⁹³ Bkz: Ali Ekber Kelanterî, a.g.e., s. 26-27.

⁹⁴ Fazlı, Abdülhadî, *Mukaddemei ber Tarih-i Kıraat-i Kur'an-i Kerim*, tercüme: Seyyid Muhammed Bâkir Hüccetî (Tehran: İntişârât-i Usve, ikinci baskı, hicri şemsi 1373), s. 81-85.

⁹⁵ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, s. 83.

Hepsinin rical durumunu tek tek inceleyerek, bu kıraatların, ya bizzat kâriilerin içtihadının ürünü olduğunu ya da haber-i vahid olarak nakledildiğini ispatlamış ve mütevatir oldukların reddetmiştir.⁹⁶

e) Rical ilmi metodunun tefsir hadislerini incelemede kullanımı

Şii ve Sünnilerden nakledilmiş rivayetlerin dikkat çekici miktarı tefsir hadisleriyle ilgilidir. Tefsir hadislerinin tahkik ve incelemesi kaçınılmaz bir şeydir. Kesin olan şu ki, bu iş, tefsir rivayetlerinin fikhî meselelerle irtibatlı ve şeriatın haram ve helalleriyle bağlantılı kısmı konusunda büyük önem kazanmıştır. Bu hadislerin büyük kısmını yalancılık ve hadis uydurma ile suçlanmış raviler nakletmiştir. Bu hadislerin başka ravileri ise fikir ve inançta fazlasıyla sapkın olmakla itham edilmiştir. Fikir ve inançta sapma bulunmasına rağmen tefsir kitapları da vardı. Mesela Tefsir kitabı sahibi Ebi Cârud Ziyad b. Munzur gibi. Ama İmam Sâdık (a.s) onu lanetleyerek kör kalpli ve görmekten yoksun biri olarak nitelendirmiştir.⁹⁷

Buna karşın tefsir hadislerinin bazı ravileri yüksek makam ve mevkide idi. Kimi zaman İmamların (a.s) sırlarının muhafızı ve has halka sayılıyorlardı. Bunların arasında Zehri b. Muhammed Mehâribî, Zâdân ve Safvan b. Mihran Cemal'e işaret edilebilir.

Tefsir hadislerinin bazı ravileri bu sahada kitap sahibiydi. Bunların arasında Ahmed b. Muhammed b. Said⁹⁸, Ebu Hamza Sumâlî⁹⁹ ve Muhammed b. Sâib Kelbî'ye¹⁰⁰ işaret edilebilir.

Tefsir hadislerinin epey fazla olduğu kitaplardan biri, Hasan Askerî'ye (a.s) ait tefsirdir. İbn Gazâirî, Muhakkik Dâmâd, Seyyid Ebulkasım Hoî gibi çoğu âlim ve ilim ehli bu kitabı muteber görmez ve İmam'a (a.s) nispeti haketmediğini düşünür.¹⁰¹ Fakat birinci ve ikinci Meclisî gibi bazıları bu kitabı muteber kabul etmiş, İmamların (a.s) ve onların sırlarının hazinesi saymıştır.¹⁰² Bazıları da tafsilata girerek rivayetlerinin bir kısmını muteber kabul etmiş, bir kısmını da muteber saymamıştır.¹⁰³ Bilmekte yarar bulunan nokta şudur ki, bu tefsirin İmam'a (a.s) ait olduğunun sıhhatinden tereddüt edenlerin temel delili, tefsirin isnad zincirinde yeralan ricalin zayıf olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, tefsirdeki rivayetlerin metninin muteber olup olmaması bir yana, sözkonusu tefsir, muteber bir senede sahip olmadığı için İmam'a (a.s) nispet edilemez. Bu sebeple, tefsirdeki rivayetlerin

⁹⁶ Seyyid Ebulkasım Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 137-140.

⁹⁷ Bkz: Mâmekânî, *Tenkihu'l-Makâl*, c. 1 (Necef-i Eşref: Matbaatu'l-Murtazaviyye, hicri kameri 1350), s. 460.

⁹⁸ Bkz: Ahmed b. Ali Necaşi, *Fihristu Esmâi Musannifi's-Şia (Rical-i Necaşi)* (Kum: Mektebetu'd-Dâverî, tarihsiz), s. 94-95.

⁹⁹ Bkz: Abdullah Mâmekânî, a.g.e., c. 2, s. 115.

¹⁰⁰ Bkz: Seyyid Ebulkasım Hoî, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis ve Tafsilu Tabakâti'r-Revâh*, c. 1 (Kum: Menşûrâtu Medineti'l-İlm, üçüncü baskı, hicri kameri 1403), s. 107.

¹⁰¹ Bkz: A.g.e., c. 12, s. 147.

¹⁰² Bkz: Müslim Dâverî, *Usûlü İlmi'r-Rical* (Kum: Çâphâne-i Numune, birinci baskı, hicri kameri 1416), s. 283.

¹⁰³ Bkz: A.g.e., s. 284.

çoğundan yararlanırken rical ilminin kurallarını uygulamak mecburiyetinde olduğumuzu söyleyebiliriz.

Hatırlatmak gerekir ki, Ehl-i Sünnet'in hadis külliyatlarında ve tefsir kitaplarında da onların tercih ettiği sahabe ve tabiinden nakledilmiş çok sayıda tefsir rivayetiyle karşılaşmaktayız. Ehl-i Sünnet'in hadis uleması ve rical âlimlerinin kullandığı kriterlere göre bu rivayetlerin bir bölümü muteber ve güvenilirdir, ama büyük kısmı da muteber bir seneden yoksundur ve güvenilmezdir. Bu hadislerde yapılacak rical incelemelerinin önemi, daha ziyade, bu hadisleri tedvin eden ve toplayanların çoğunun, onları biraraya getirmekten başka bir hedefi bulunmaması -mesela sahih mi, zayıf mı olduklarına bakmamaları-nedeniyedir. Mesela Celaleddin Suyutî, çeşitli kaynaklardan nispeten epey fazla tefsir rivayetlerini belirttiikten sonra şöyle yazar: "Merfu tefsirler bunlardır. Onların merfu oluşu, aynı zamanda sahih, hasen, zayıf, mürsel ve mu'zil oluşu açıklandı. Uydurma ve bâtul olan bilgileri itimat etmedim."¹⁰⁴

Yine Suyutî bir başka yerde şöyle der: "İçinde Peygamber (s.a.a) ve sahabenin sözlerinden -merfu ve mevkuף- yaklaşık onbin tefsir hadisini biraraya getirdiğim müsned bir kitap oluşturdum."¹⁰⁵ Kastettiği *el-Dürrü'l-Mensur* kitabı olsa gerektir.

Suyutî, *Tefsir-i Taberî* hususunda da şöyle der: "O, sahih bilgileri toplamayı amaçlamamıştı. Bilakis her ayetle ilgili rivayetleri doğru olup olmadığına bakmaksızın rivayet etmiştir."¹⁰⁶

İbn Haldun, genel olarak tefsirlerin müellifleri konusunda şöyle der: "Kitaplar ve nakilleri, zayıf ve reddedilmiş bilgiler içermektedir. Ama aynı zamanda güçlü ve makbul noktalar da vardır."¹⁰⁷

Hulasa, uydurma ve vazetmenin tefsir rivayetlerine sızma ihtimali oldukça yüksektir ve bu durum onların değerini dikkat çekici biçimde azaltmaktadır. Mesela Abdullah b. Abbas, Ehl-i Sünnet'in tefsir hadislerinin meşhur nakilcilerindedir. Bu babta çok sayıda bilgi ve nokta ona nispet edilmektedir. O kadar ki, ona nispetle yaklaşık dörtüyz sayfa-lık *Tenviru'l-Mikbas min Tefsiri İbn Abbas* adında bir kitap bile basılmıştır. Oysa İmam Şafii'den, İbn Abbas'a ait yüz adetten biraz fazla tefsir hadisinden başka hiçbir şeyin sa-bit olmadığı nakledilmiştir.¹⁰⁸

Suyutî, detaylı beyanında bu tür rivayetlerin sened durumunu belirterek şöyle yazar: "İbn Abbas'a isnad edilen uzun tefsirlerin beğenilecek yanı yoktur. Çünkü ravileri meçhuldür. Tıpkı "Cuveybir'in Dahhak'tan, onun da İbn Abbas'tan aktardığı tefsir" gibi.¹⁰⁹ Ahmed b. Hanbel'in bu hadislerle ilgili kötümserliği o boyuttadır ki, kendisinden şöyle

¹⁰⁴ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2 (Kahire: Matbaatu Hicazî, üçüncü baskı, hicri kameri 1360), s. 206.

¹⁰⁵ A.g.e., c. 2, s. 184.

¹⁰⁶ A.g.e., c. 2, s. 189.

¹⁰⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, s. 308.

¹⁰⁸ Emin el-Hüfî, "Makale-i Tefsir", *Dairetulmeârif el-İslamiyye*, c. 1 (Tehran: İntişârât-i Cihan, tarihsiz), s. 350.

¹⁰⁹ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, a.g.e., s. 189.

nakledilmiştir: “Üç şeyin aslı ve kökü yoktur: Tefsir, çatışma ve savaşlarla ilgili haberler.”¹¹⁰ Bu işler, bazı âlimlerin çare aramasına ve kurallar koymasına sebep olmuştur.

Özetlemek gerekirse, denebilir ki, tefsirde ihtilaf iki çeşittir: Dayanağı sadece nakil olan çeşit; bilinmesi nakle bağlı olmayan çeşit. Nakledilen de ya Masumdandır, ya da başkasından. Öte yandan bazı yerlerde sahih bilgiyi tanımda ihtilaf olması mümkündür, bazı yerlerde ise mümkün değildir. Bu nedenle sahih olanı zayıf olandan ayırt etmenin mümkün olmadığı durumlarda onlar hakkında araştırma ve incelemenin hiçbir faydası yoktur. Mesela Ashab-ı Kefh'in köpeğinin rengi vs. gibi.

Bu tür durumları bilmenin yolu nakildir. Dolayısıyla Peygamber'den (s.a.a) onlar hakkında sahih nakil söz konusuysa kabul ederiz. Eğer yoksa ve sözgelimi Ka'b ve Vehb gibi Ehl-i Kitap isimler yoluyla ulaşımsa o bilgiyi tezkir veya tasdik etmede duraklamak gerekir. Peygamber'in (s.a.a) şöyle buyuran sözü buna delildir: “اذا حدثكم اهل الكتاب فلا اذا صدقوهم ولا تكذبوهم”¹¹¹ (Ehl-i Kitap size anlattığında onları ne tasdik edin, ne de tezkir).

Hadis tedvininin ilk devresinde Ehl-i Sunnet ve Şia'nın hadis külliyatlarında bahsi geçen rivayetlerin dikkat çekici kısmını uydurma rivayetler ve temelsiz nakiller oluşturuyordu. Hammad b. Zeyd'in ifadesiyle, İbn Ebi'l-Avca tutuklandığında “Hadislerinizin arasında dörtbin hadisi bizzat ben uydurdum. Bunlar, helali haram, haramı helal yaptığım hadislerdi.” itirafında bulunmuştur.¹¹² Her ne kadar hadis külliyatlarındaki bu kabil rivayetleri temizlemek için Şii ve Sünni âlimler tarafından büyük çaba sarfedilmişse de hiç tereddütsüz yeterli arındırma gerçekleştirilebilmiş değildir ve bu kirlenmiş nakillerin bir bölümü mevcut hadis ve haberlerle karışık biçimde yerinde durmaktadır.

Uydurma fenomeni tefsir hadislerinde ve kişiler, mekanlar ve kabilelerin faziletleriyle ilişkilendirmede daha fazla göze çarpıyordu. Bu fenomen bazı zamanlar öylesine yaygınlık kazandı ki, çirkinliğini bile kaybetti ve gündelik hayatın parçası haline gelebildi. Hatta bazen onu esas alıp muamele bile yapılıbiliyordu.

Muaviye, birçok muhaddis ve müfessirin söylediğine göre “leyletu'l-mebit”¹¹³ ve İmam Ali'nin (a.s) fazileti ile ilgili olan “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ”¹¹⁴ ayetinin İbn Mülcem Muradî hakkında nazil olduğuna dair hadis uydurması için Semure b. Cündüp'e dörtyüz bin dirhem verdi. Hatta iş o noktaya vardı ki, bazen hadis uyduranlar, çok az değeri olan şeyler için bile hadis uydurup vazetmeye el attılar. Ne yazık ki rivayet vazedip uydurma fenomeni tefsir hadislerine de sızmıştır. Bu nedenle tefsirde ve başka yerde faydalanılan saf hadisleri saf olmayanlardan ayırt etmenin lüzumu, bir bölümü rical

¹¹⁰ Emin el-Hûlî, a.g.e., s. 351.

¹¹¹ Celaleddin Abdurrahman Suyutî, a.g.e., s. 177.

¹¹² Tezkiretu'l-Mevzûât, s. 7.

¹¹³ Müşrik kabileler topluca Allah Rasülü'nü (s) öldürmeye karar verdiğinde Mekke'den hicret eden Rasulullah'ın yatağına İmam Ali'nin yattığı gece. Özetleyerek: [http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3282/6756/80702/Ç\(ev.\)](http://www.hawzah.net/fa/Magazine/View/3282/6756/80702/Ç(ev.))

¹¹⁴ Bakara 107

Şeyh Tûsî şöyle der:

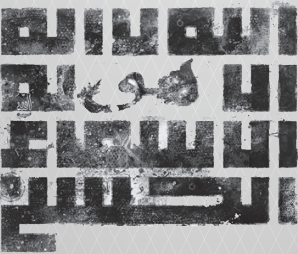
**Ona ilaveler
yapılması veya
ondan bir şeylerin
eksiltilmesi Allah'ın
kitabına yaraşır
sözler değildir.
Çünkü ona ilaveler
yapılması icma ile
bâtıldır. Ondan bir
şeylerin eksiltilmesi
de zâhir itibariyle
Müslümanların
görüşüne aykırıdır.
Bizim mezhebimize
yakışan ve sahih olan
söz de budur.**

âlimlerinin sorumluluğunda olmak üzere sürekli ve iz sürerek çaba göstermeyi talep eder. Rical uleması, bu tür hadislerle karşılaştığında bu çeşit hadislerin çok sayıda ravisini, hadis uydurdukları gerekçesiyle zayıf ve güvenilirmez olarak adlandırmıştır.

Özetle denebilir ki, pek çok tefsir hadisi, yalancılıkla ve hadis uydurmakla suçlanmış raviler tarafından nakledilmiştir. Tefsir hadislerinin diğer bir kısım ravileri ise fikir ve inançta şiddetli sapkınlıkla itham edilmiştir. Hatta akide-deki sapkınlıklarına rağmen bir de tefsir kitabı sahibidirler. Diğer taraftan tefsir hadislerinin bazı ravileri de yüksek makam ve mevkededir. Bazen İmamların sırlarının sırdaşı ve has halkının mensubu dahi sayılmışlardır. Bu ravilerin çeşitliliği ve tefsir bahislerinde -özellikle de fikhî meselelerle ve şeriâtın haram helal konularıyla irtibatlı tefsir rivayetleri konusunda- onları tanımamanın önemi, rical ilminin, Kur'an'daki bu kısım bahislerde oynadığı role net delildir. Buna ilaveten, tefsir hadislerini tedvin eden ve toplayanların birçoğunun, onları -sahih veya zayıf olduklarına bakmaksızın- biraraya getirmekten başka bir hedefi olmamıştır. Bu yüzden, tefsir nakillerine uydurmaların sızmış olması ve zayıf rivayetlerin varolması ihtimali büyüktür. Netice itibariyle bunlar üzerinde yapılacak rical incelemelerinin zarureti kaçınılmaz olacaktır.

f) Rical ilmi metodunun fezailü'l-Kur'an bahsinde kullanımı

Şia ve Ehl-i Sünnet'in rivayet külliyyatlarında Kur'an'daki sure ve ayetleri tilavet etmenin fazileti hakkında, hiç tereddütsüz büyük bölümü uydurma ve muteber seneden yoksun çok sayıda rivayete rastlamaktayız. Bu nedenle onların rical incelemeleri takdire şayan önem taşımaktadır. Mesela Suyutî *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*'da Hakim Nişaburî'den şöyle nakletmiştir: Ebi İsmet'e sordular: "Kur'an'ın sure sure fazileti konusunda İkrime ve İbn Abbas'tan nasıl rivayet



ediyorsun? Halbuki İkrime'nin ashabının bu hadisten haberi yok." Şöyle cevap verdi: "İnsanların Kur'an'a sırt çevirdiğini, Ebu Hanife'nin fıkıhına ve İbn İshak'ın Meğazi'siyle meşgul olduğunu görünce Kur'an'a yakınlaşınlar diye bu hadisi uydurdum."¹¹⁵

Elbette ki Şia ve Ehl-i Sünnet'in rivayet koleksiyonlarında Kur'an'ın faziletleri hakkında sened bakımından savunulabilir ve güvenilebilir çok sayıda rivayete de rastlamaktayız. Merhum Kuleynî, bu rivayetlerden epeyce bir kısmını *Kâfi* kitabının fazlu'l-Kur'an babında toplamıştır. Ondan önce merhum Meclisî, *Biharul-Envar*'ın 89 cildinin takriben tamamını bu işe tahsis etmiştir.

Ehl-i Sünnet arasında da bazı kimseler muteber hadisleri (kendi prensiplerine göre) biraraya getirme girişiminde bulunmuştur. Celaleddin Suyutî, Kur'an'ın faziletleri bahsinde çok sayıda hadis uydurulmuş olması sebebiyle, içinde hiçbir uydurma rivayetin bulunmayacağı *Hamâilu'z-Zehr fi Fezâili's-Suver* adında bir kitap telif ettiğini söylemektedir.¹¹⁶

Hadis uydurmasıyla -özellikle Kur'an'ın faziletleri babında- meşhur raviler arasında, rical bakımından hepsi de zayıf ve güvenilmez olan Ahmed b. Abdullah Cuveybârî, Mugire b. Said Kûfî ve Vehb b. Vehb'in (Ebu'l-Bahterî) adı zikredilebilir. Dolayısıyla Kur'an'ın faziletleriyle ilgili hadislerin büyük bölümünün hadis uyduran kişiler tarafından vazedildiği hesaba katılırsa bu rivayetlerin rical incelemesine tabi tutulması büyük önem taşımaktadır.

g) Rical ilmi metodunun Kur'an'ın tahrifi şüphesinin incelenmesinde kullanımı

Çağlar boyunca çok sayıda İslam âliminin fikir ve kalemini kendisiyle meşgul etmiş önemli konulardan biri, Kur'an'ın tahrifi meselesidir. Bazen tahriften kasıt, bu kitabın bir kısmının çıkartılmış ve eksik olduğudur. Bazen birtakım ayetlerin ilave edildiği kastedilmektedir. Bazen de Kur'an'daki lafızların yer değiştirdiğine işaret eder.

Şeyh Tûsî tahrif nazariyesini reddederken şöyle der:

Ona ilaveler yapılması veya ondan bir şeylerin eksiltilmesi Allah'ın kitabına yaraşır sözler değildir. Çünkü ona ilaveler yapılması icma ile bâtıldır. Ondan bir şeylerin eksiltilmesi de zâhir itibarıyla Müslümanların görüşüne aykırıdır. Bizim mezhebimize yaraşan ve sahih olan söz de budur.¹¹⁷

Ama ne yazık ki gayet net bu itikada rağmen Şia ve Ehl-i Sünnet kanalıyla nakledilmiş bazı rivayetlerin zâhirdeki delaleti Kur'an'da tahrif olduğu şüphesini meydana getirmiştir. Birçok âlim bu rivayetler üzerinde sened ve delalet münakaşası yapmıştır. Fakat kimileri de bu rivayetlerin çokluğu ve epey yer tutması sebebiyle bir şekilde tereddüde kapılmış ve hatta karşı görüşe eğilim gösterebilmiştir. Bundan dolayı bu rivayetlerin isnadı üzerinde rical incelemeleri yapılmasının zaruretiyle ilgili hiçbir tereddüt kalmamaktadır.

¹¹⁵ Celaleddin Suyutî, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 155.

¹¹⁶ A.g.e., s. 151.

¹¹⁷ Eb Cafer Muhammed b. Hasan Tabersî, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1 (Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz), s. 3.

Nitekim çoğu İslam âlimi, Kur'an'ın tahrifi şüphesini incelerken bu rivayetlerin senedinde rical araştırması yapmıştır. Bunların arasında *el-Beyan* tefsirinde Seyyid Ebulkasım Hoî'nin araştırmasına değinilebilir. O, bu rivayetleri tahlil, inceleme ve cevaplama-dan önce onları dört kısma ayırmaktadır:

- Birinci grup: Tahrif başlığı taşıyan ve bunun Kur'an'da vuku bulduğuna delalet eden rivayetler.

- İkinci grup: Kur'an ayetlerinin bir kısmında İmamların (a.s) isimlerinin zikredildiği manasına delalet eden rivayetler.

- Üçüncü grup: İlave ve eksiltme biçiminde Kur'an'da tahrif vuku bulduğuna, Peygamber'in (s.a.a) ümmetinin, ondan sonra bazı kelimeleri değiştirerek onların yerine başkalarını geçirdiğine delalet eden rivayetler.

- Dördüncü grup: Kur'an'da tahrifin sadece eksiltme şeklinde vuku bulduğuna delalet eden rivayetler.¹¹⁸

Daha sonra genel olarak bu rivayetlerin büyük bölümünün senedindeki zaafa genişçe değinmesinin ardından onların delaletlerini tenkide koyulur. Aynı şekilde Muhammed Hüseyin Âl Kâşif el-Gıta da bu kabil rivayetlerin senedindeki zayıflığa işaret ederek şöyle yazar:

”الاحبار الواردة منظرنا او طرقهم الظاهرة في نقصه او تحريفه ضعيفة“¹¹⁹

Dolayısıyla denebilir ki, bu haberlerin rical incelemesi ve senedlerindeki zayıflığın ispatlanmasının, Kur'an'ın tahrifi şüphesini gidermeye büyük yardımı dokunacaktır.

Mesela Muhaddis Nurî, anlaşıldığı kadarıyla Kur'an'da tahrifin vuku bulduğunu ispatlamaya önem veren kişilerdendir ve ünlü *Faslu'l-Hitab fi Tahrifi Kitabi Rabbi'l-Erbab* kitabını bu konuya ayırmıştır. Fakat bu kitap, değişik açılardan tenkit ve incelemeye açıktır. Bu çerçevede o, maksadını ispatlamak için bahsi geçen rivayetlere sarılmıştır. Oysa bu rivayetlerin çoğunu, Ahmed b. Muhammed Seyyârî'nin telifi *el-Kıraat*, Ali b. Ahmed Kûfî'nin telifi *el-İstiğâse*, Selim b. Kays Hilalî'nin telifi *el-Sakife* gibi kitaplardan nakletmiştir ve bu kaynaklar rical bakımından ciddi biçimde tenkit ve münakaşaya açıktır. İlginç olan şu ki, incelemeler, bu rivayetlerin yarıdan fazlasını Ahmed b. Muhammed Seyyârî'nin naklettiğini göstermektedir. Bu şahıs, ünlü bütün rical âlimleri tarafından zayıf ve güvenilmez bulunmaktadır.¹²⁰

h) Rical ilmi metodunun İsrailiyatı ayırt etmede kullanımı

İsrailiyattan maksat, Yahudilerin haber ve kitaplarında -Tevrat ve Talmut ile bunların şerhleri- geçen öğretiler, kıssalar, efsaneler ve hurafelerdir. Bu ıstılah Hıristiyanları

¹¹⁸ Seyyid Ebulkasım Hoî, *el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, s. 254-264.

¹¹⁹ Muhammed Hüseyin Kâşif el-Gıta, *Aslu's-Şia ve Usûlühâ* (Kum: Müessesesi-i İmam Ali (aleyhisselam), birinci baskı, hicri kameri 1415), s. 220.

¹²⁰ Bkz: Ahmed b. Ali Necaşî, a.g.e., s. 265.

da kapsamaktadır. Yani Hıristiyanların kitaplarında yaratılış, mead, peygamberlerin kıssaları, geçmiştekilerin haberleri vs. hakkında yeralan şeylerin tamamına da, tağlib babından, İsrailiyat denmiştir.¹²¹

Bazıları da şöyle demiştir: Bu istilahtan kasıt, gayri İslamî bütün itikatlardır. Özellikle de Hicri birinci yüzyıldan itibaren İslam toplumuna girmeye başlayan Yahudi ve Hıristiyanların akaid ve efsaneleridir.¹²²

Bu tür bilgiler Şia'nın tefsir kitaplarında daha azdır. Fakat Ehl-i Sünnet'in tarih ve kıssa kitaplarında ve tefsirlerinde, özellikle de Taberî, Beğavî, Hâzin, İbn Kesir, Kurtubî ve başka isimlerin eserlerinde çokça görülmektedir. Bunlardan bazıları, başkalarını İsrailiyat nakletmekten sakındırmış ve onların bir kısmını tenkit edip sorunlu ilan etmiştir. Fakat kendi kitaplarında bu rivayetlerin çoğunu naklettiklerine tanık olmaktadır.¹²³

Allame Tabâtabâî bu alanda şöyle der: İsrailiyatın ve ona benzer rivayetlerin -uydurma ve hile tarikiyle meydana gelmiş olanların- hadislerimize girdiği inkar edilemez. Tuzak ve afetten güvende olmayan bir haberin hüccet değeri yoktur.¹²⁴

İbn Haldun, İsrailiyatın ortaya çıkış zeminini açıklarken şöyle yazar: “Araplar kitap ve ilim sahibi olmadığından ve dünyalarına okur yazar olmama hali ve basitlik hakim olduğundan ne zaman yaratılış ve varlığın sırları gibi konuları merak etseler Ehl-i Kitab’a, Tevrat ve İncil sahiplerine soruyorlardı. Kendileri de Araplar gibi bedevi olan ve avama ilave bir şey bilmeyen kişilere. Bunların çoğunluğu Yahudi dinine inanan Himyer kabilesindendi. İslam’a girdiklerinde aynı inançlarında kaldılar. Bu konuda Ka’b el-Ahbar, Vehb b. Münebbih, Abdullah b. Selam vs. gibi isimler zikredilebilir. Hepsisi de tefsir yazarlarıydılar ve nakilleri tercih ederken gevşek ve ihmalkâr davranıp kitaplarını bu tür rivayetlerle doldurdular.”¹²⁵

Hulasa, bu konuda kesin olarak söylenebilecek olan ve üzerinde durulması gereken şudur ki, bazı tefsir kitaplarında İsrailiyattan bir şeylerin varolması, temelsiz ve hurafe olmaları nedeniyle o kitapların değer ve itibarının azalmasına sebep olmuştur. Sonuç itibarıyla tefsir rivayetlerinin bu tür bilgilerden arındırılması zaruri görünmektedir. Bu maksadın gerçekleştirilmesinin büyük ölçüde bu rivayetleri ve hikayeleri nakleden ravileri tanımaya ve rical incelemelerine bağlı olduğu bilinmektedir. İsrailiyat, rivayetlerin sened ve metni bakımından üç gruba ayrılmıştır: Sened ve metin bakımından sahih, sened veya metin yönünden zayıf, mevzu ve uydurma hadis. Bu kısımları tanımının önemli oranda rical araştırmasına bağlı olduğu açıktır.

¹²¹ Seyyid Muhammed Ali İyâzî, *el-Müfessirûn Hayatuhum ve Menhecehum* (Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî, birinci baskı, hicri şemsi 1373), s. 97.

¹²² Remzi Na'nâe, *el-İsrailiyyat ve Eseruhâ fi Kütübî't-Tefsir* (Dümeşk: Neşru Dâri'l-Kalem, birinci baskı, hicri kameri 1390), s. 73.

¹²³ Seyyid Muhammed Ali İyâzî, a.g.e., s. 98.

¹²⁴ Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 112.

¹²⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, tercüme: Pervin Gunâbâdî, c. 2 (Tehran: Şirket-i İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1369), s. 308.

7. Kur'an İlimlerinde Edebî İlimler Metodunun Kullanımı

Kur'an hakkında fikir üretme, yazma ve konuşmanın başladığı zamandan itibaren onun edebî mucize yönü, birçoklarının konuşma ve yazılarına konu olmuştur. Çok sayıda yazar, Kur'an'ın, vahyin manalarını açıklamaktaki lafzî güzelliklerini ve şaşırtıcı kabiliyetlerini göstermeye önem verdi. Bu vesileyle Kur'an'daki i'caz meselesi, gözleri ve kalpleri Kur'an'ın edebiyatına, beyan tarzına, cümle kurma ve ifade üretme mekanizmasına, seçilmiş lafızlar yoluyla anlamları aktarmaya daha fazla yöneltti. Bu kutsal ve değerli ihtimam, birçok düşünce ve kalemi, Kur'an'daki edebî mucizenin sembol ve sırrını keşfetmeye sevketti, bu sahada çok sayıda eser telif ettiler. Ama aynı mecrada Kur'an'ı daha dakik ve derinlikli anlamada müfessirlere de büyük yardımları dokundu. Diğer bir ifadeyle, Kur'an konusunda edebî ilimlerin ortaya çıkışı, müfessirlerin Kur'an metnine ilişkin derinlikli ve teferruatlı anlayış edinebilmesinin yolunu döşedi.

Eski tefsirler üzerinde yapılacak genel bir mütalaa, edebî ilimlerin, ayetlerin tefsiriyle ve manalarının şerhiyle içiçe bulunduğunu göstermektedir. Bu alandaki ilk bağımsız risaleler "Kur'an'ın nazmı" adı altında yaklaşık hicri 250-300 yıllarında telif edilmiştir. Bakillânî'nin *I'cazu'l-Kur'an'ı*, Cürcânî'nin *el-I'caz'ı* ve Zemahşerî'nin *el-Keşşaf'ı* bu kabil telifler arasında sayılmaktadır.

Bu kitapların çoğunda vahiy dilinin edebî araçları inceleme araştırma konusu yapılmış ve bu, genel olarak Kur'an'ın edebiyat ve belagat mucizesi olarak adlandırılmıştır. Kur'an'daki edebî mucizeyi kabul etmek peşinden temel bir soruyu getirmiştir. Bu sorudur: Kur'an'ın mucize boyutlarından birini onun edebî ve belagatli yönü saydığımızı göre bu boyutun öğeleri ve niteliği nedir? Başka bir deyişle, Kur'an'ın edebî mucizesi nedir? Bu sorunun cevabı, İslam uleması arasında kapsamlı ilmî ve dinî araştırmaları kendine ayırmış; belagat ilimleri ve mana sanatlarında çok sayıda esere kaynaklık etmiştir. Kur'an dilinde, sarf ve nahivden tutun, estetik mütalaaalara kadar, tamamı bu soruya cevap vermeyi üstlenmiştir. Özellikle bizzat Kur'an da kendisini belagat ve beyan güzelliğiyle övmüşken.

﴿ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي ﴾¹²⁶

Böylelikle Kur'an'ı mevzu edinen tüm ilimler arasında edebî ilimler ve beyan teknikleri çok daha geniş bir alanı kendisine ayırmış ve her geçen gün sınırlarını genişletmektedir.

Edebî ilimlerden kasıt aşağıdaki on üç ilimdir:

Lugat, iştikak, tasrif, nahiv, meani, beyan, bedi', aruz, kafiye, hat kanunları, kıraat kanunları, karzu'ş-şiir ve hitabe.¹²⁷

Fakat tefsirin ihtiyaç duyduğu edebî ilimlerden maksat bu sahanın bilinen bütün ilimleri değildir. Bilakis Kur'an'ı anlama ve tefsir etmeyle ilgili işleve bulunan ilimler gru-

¹²⁶ Zümer 23

¹²⁷ Ali Ekber Dehhoda, *Logatnâme-i Dehhoda*, editör: Muhammed Muin (Tehran: Müessesesi-i Logatnâme-i Dehhoda, Dânişgâh-i Tehran, ikinci baskı, hicri şemsi 1377), Kâmusu'l-Luga'dan nakille.

budur. Mesela sarf, nahiv, fıkhu'l-luga, meani, beyan gibi. Bu nedenle lafız estetiğinden -muhteva ve mana değıl- sözedden bedi' gibi ilimler, müfessirin ihtiyaç duyduğu edebî ilimler sahasının dışındadır.¹²⁸

Adları zikredilen ilimler, birçok uzmanın dile getirdiğı gibi, Kur'an'ın bereketiyle ve bu semavî kitabın tanınması ve daha derin anlaşılması için oluşturulmuştur. Kur'an, Arapça metnin şaheseri olarak bu öğelerden yararlanmış ve bu ilimler onları araştırmak amacıyla ortaya çıkmıştır. Ragıb İsfehani'nin *el-Müfredat fi Garibi'l-Kur'an'ı*, Tarîhî'nin *Mecmeu'l-Bahreyn*'i, Hasan Mustafavî'nin *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*'i gibi kitaplar, Kur'an'daki kelimelerin manalarını açıklamak için kaleme alınmıştır. Bu kitaplara ilaveten, *Lisanu'l-Arab* ve *Tâcu'l-Arus* gibi genel lugat kaynakları bile Kur'an ayetlerinin terminolojik bahisleriyle doludur. İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab*'ın mukaddimesinde, bu kitabı Kur'an'a hizmet için ve onu anlayıp tefsir etmeyi kolaylaştırmak üzere hazırladığını belirtmektedir.¹²⁹

Kur'an'daki sarf ve nahivin de bunun gibi bir macerası vardır. Meşhur bilgiye göre ilk defa Ebu'l-Esved Dueli ve talebeleri, Hz. Emir'in (a.s) yönlendirmesiyle sarf ve nahiv ilminin kurallarını düzenlemeye el attı.¹³⁰ Sonraları Radıyuddin Esterâbâdî'nin *el-Kâfiye*'si,

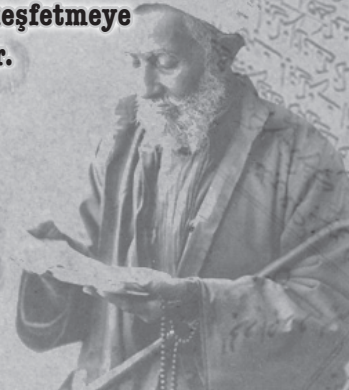
¹²⁸ Ali Ekber Bâbâi ve diğeri, *Reveşşinâsi-yi Tefâsir-i Kur'an* (Tehran: Simet, hicri şemsi 1379), s. 335.

¹²⁹ Bkz: İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Kum: Neşru Edebi'l-Havza, hicri kameri 1405)

¹³⁰ Muhammed Abdulazim Zerkanî, *Menahilu'l-İrfan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1 (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, birinci baskı, hicri kameri 1409)

Kur'an hakkında fikir üretme, yazma ve konuşmanın başladığı zamandan itibaren onun edebî mucize yönü, birçoklarının konuşma ve yazılarına konu olmuştur. Çok sayıda yazar, Kur'an'ın, vahyin manalarını açıklamaktaki lafzî güzelliklerini ve şaşırtıcı kabiliyetlerini göstermeye önem verdi. Bu vesileyle Kur'an'daki i'caz meselesi, gözleri ve kalpleri Kur'an'ın edebiyatına, beyan tarzına, cümle kurma ve ifade üretme mekanizmasına, seçilmiş lafızlar yoluyla anlamları aktarmaya daha fazla yöneltti. Bu kutsal ve değerli ihtimam, birçok düşünce ve kalemi, Kur'an'daki edebî mucizenin sembol ve sırrını keşfetmeye sevketti, bu sahada çok sayıda eser telif ettiler.

تَقْبَلُكَ اللَّهُ مِنْكُمْ صَالِحِ الْأَعْمَالِ



Câmi'nin *Şerhu'l-Kâfiye'si*, İbn Hişam'ın *Muğni'l-Lebib an Kütubi'l-Eârib'i* gibi kitaplar ayetlerin sarf ve nahiv yapısını tanımak için tedvin edilmiştir. *Muğni* kitabının bahisleri, yer yer ayetlerin delil gösterilmesiyle doludur. Bunun yanı sıra Abdulkahir Cürçânî, Sekkâkî ve Taftazânî'nin, Kur'an'daki beyanın mucize boyutlarını göstermek için meani, beyan ve bedi' olmak üzere üç ilmi meydana getirdiği meşhurdur. Buna göre Kur'an ayetlerinin çokça şahit gösterilmesine ilaveten, bu ilimlerin bahislerinde kimi yerlerde, Kur'an ilimlerindeki konuların bir bölümü de bu alanda araştırmaya tahsis edilmiştir.

Burada zikredilmesi öneme sahip bir nokta da şudur ki, Allame Tabâtabâî, Kur'an tefsirine dahil olan tüm ilimler arasından edebî ilimleri (bu çerçevede edebî noktalar ve edebî üslubu) çok önemli bulmuş ve onu, Kur'an'ı Kur'an'la tefsir adı verilen kendi tefsir metodunda kullanmıştır. Nazari ilkelere dayanarak yararlanmaya ve çok sayıda önyargıya dayanan İslam dünyasındaki yaygın tefsir metodlarını hatalı bulup reddettikten sonra şöyle der: "Bu metodların tamamı teville sonuçlanmaktadır. Halbuki Kur'an tefsirinde sadece Kur'an'dan ve aksiyomlardan yardım almak gerekir." Daha sonra şunları ekler:

... Tefsirde zikredilen mesleklerin tümü üzerinde düşünmenin sonucunda bunların hepsinin bir eksikte müşterek olduğu anlaşılacaktır. Bu eksik ne kötü bir eksiklik. O da dışarıdan bilimsel veya felsefi bahislerin sonuçlarını ayetlerin delaletlerine yüklemektir. Bu durumda tefsir tatbiki dönüşmüş ve tatbiki tefsir adını almış olmaktadır. Bu yolla Kur'an'daki hakikatler mecaza dönüşür ve bazı ayetlerin ifade ettiği şey tevil edilir hale gelir.¹³¹

Yine şöyle yazar:

Ayet-i şerifelerden bahsederken Allah'ın yardımıyla bu metodla bizim için kolaylaşan sözleri birtakım beyanlar içinde arzedecek; Arapça üslubu anlamının ihtiyaç duyduğu edebî nokta veya anlaşılmasında ihtilaf bulunmayan pratik ya da açık bir mukaddime olmadıkça felsefi nazari delillere veya bilimsel faraziyelere ya da irfanî keşiflere dayanmaktan kaçınacağız.¹³²

Görüldüğü gibi Allame Tabâtabâî'nin tefsir metodu, Kur'an'ı anlama ve tefsir etmede edebî noktalardan yararlanmayı caiz görme ve Arap edebiyatındaki edebî noktaları keşif metoduna itibar etme gibi din dışı prensipler ve önyargılara dayanmaktadır.

8. Kur'an İlimlerinde Linguistik Metodların Kullanımı

Linguistik, dilin halleri, kuralları ve yasalarını inceleyen bir bilimdir. Dil, toplumun bireyleri arasında iletişim için kullanılan ses işaretlerinin tanzim edilmiş sisteminden ibaretir. İnsanlığın konuştuğu dillerin tamamı iki meselede benzerdir:

1. Hepsinin ses dalgalarından oluşur.
2. Dili oluşturan tüm sesler birtakım anlamlara delalet eder.

¹³¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1 (Kum: Matbûâtü-yi İsmailiyyan, hicri k - meri 1412), s. 8.

¹³² A.g.e., s. 12.

Diğer bir nokta ise dillerin birkaç yerde birbirinden farklı olduğudur:

1. Diller, farklı ses organlarından (ağız mahreçleri) yararlanır.
2. Ses dalgalarını muhtelif formlara dökerler.
3. Biçimlenmiş dalgalar ile dış gerçeklikler arasında farklı ilişkiler kurarlar.

Dolayısıyla linguistiğin üç temel meselesi vardır:

1. Fonetik veya sesbilim: Kavramsal olarak “fonem” adı verilen ses dalgalarının veya dillerin hammaddesinin incelenmesi, fonetik veya sesbilimde gerçekleşir.

a) Fiziksel sesbilim: Sesi fiziksel olarak, yani havada meydana getirdiği titreşimleri inceleme yoluyla ele alır.

b) Algısal sesbilim: Sesin dinleyenin algısına ulaşmasına yolaçan özelliklerin incelenmesi, linguistiğin psikolojiyle birbirine bağlandığı bu branşta gerçekleşir.

c) Üretimsel sesbilim: Kullanılmaları ve istinat edilmeleriyle sesin meydana geldiği ses organlarının incelenmesidir. Bu branşta linguistik biyolojiyle buluşur.

Üretimsel sesbilim, Kur'an ilimleri ıstılahında tecvid adı verilen ve yüzyıllarca İslam ulemasının mütalaa ve incelemesine konu olmuş ilimdir. Halbuki esas itibariyle modern linguistik yaklaşık 150 yıl önce bilim olarak incelenebilir hale gelmiştir.

Üretimsel sesbilim çeşitli dillerde birbirinden farklıdır. Çünkü her dil, ses birimlerine (fonem) şekil vermek için solunum sisteminde yeralan kendine has organlardan yararlanır.

İslam uleması, Arapça'nın üretimsel sesbilimini (tecvid) Kur'an'ı doğru okuyabilmek için tahkik konusu yapmıştır.

2. Fonoloji: Ses dalgaları (fonemler) arasında yeralan sistemi incelemeye kavramsal olarak fonoloji adı verilir.

3. Semantik: Ses dalgalarının delalet ettiği anlamı incelemeye kavramsal olarak semantik denir.

Anlatılanlara göre tecvid ilmini linguistik biliminin branşlarından saymak mümkündür. Çünkü o da seslerin hal, kural ve yasalarından bahsetmektedir. Bunlar, sistematize olduktan sonra kararlaştırılmış biçimde birtakım şeylere delalet eden seslerdir.

Bu Metodların Kur'an İlimlerinde Kullanımı

Kur'an ilimlerinde de kullanılan linguistik bahislerden bazıları aşağıdaki şekilde tasnif edilebilir:

- Mana ortaklığı
 - Bağlam ve siyak
 - Mecazî mana
 - Kelimelerin anlamlarının coğrafi ve kültürel sınırları
 - Dilin anlam evrimi
 - Sözün anlamında konumun rolü
 - Tecrübe dışı anlamlar ve mefhumlar
- Şimdi yukarıdaki maddelerin her birini inceleyeceğiz.

a) Mana ortaklığı

Mana ortaklığı olgusu, linguistik birkaç anlamlılık kategorisindedir. Günümüzde linguistik ve semantiğin yeni bahislerinde gündeme gelen, sözdeki kelimelerin manalarının katışması kabilinden mevzular, Ehl-i Sünnet'in Kur'an araştırmacılarının eserlerinde lafzî ortaklık başlığı altında ve vücûh ve benzeri ıstılahla kullanılmaktadır. Molla Sadra ve Al-lame Tabâtabâî gibi Şîu Kur'an araştırmacıları ise kelimelerdeki anlam katışmasını, ilişkili bağlam ve siyakların türleriyle birlikte mana ortaklığı ve delalet-i âmm ile ilgili bahislerin içinde tartışmıştır.¹³³ Ama söylendiği gibi, linguistikte iştirak kategorisi, birkaç anlamlılık bölümünde araştırma ve tartışma konusu yapılır.

Palmer şöyle yazar: Biz dilde, sadece değişik anlamlara sahip çeşitli kelimelerle uğraşırız. Hatta kendiliğinden birkaç anlama gelebilen bazı kelimelerle karşılaşırız. Bu meseleyi "birkaç anlamlılık" ve böyle kelimeleri "birkaç anlamlı" kelimeler olarak adlandırırız.¹³⁴

Bu fenomen, genel linguistikte ve batının modern teorilerinde anlam bahsine ilişkin geniş bir hacmi kendine ayırmıştır. Linguistikçiler, birkaç anlamlı şekillerin hepsine tam vakıf olmaya ve bu kanaldan, idrak edilmeleri anlamın linguistik analiz metodlarını inceledikten sonra mümkün olabilecek müşahhas mana veya manaları tahlil yönünde somut yollara ulaşmaya çalışmışlardır.

Suyutî şöyle demiştir: "Araplar bazen muhtelif lafızları muhtelif anlamlar için, bazen de birkaç farklı lafzı bir tek anlam için, başka bir zaman da bir lafzı muhtelif anlamlar için kullanmaktadır."¹³⁵

Genel linguistiğe ilaveten Arapça sahasında da bu zeminde incelemeler ve gelişmeler mevcuttur. Birkaç anlamlılık fenomenine odaklanmış Arap linguistikçiler, kelimeleri bu esasa göre şöyle tasnif etmişlerdir: Bir manaya delalet eden lafız, birden fazla manaya delalet eden lafız, bir tek manaya delalet eden iki lafız. Birkaç anlamlı olan ikinci tür lafzî müşterek olarak adlandırılmış; İslamî ilimlerin ve Arapça ilimlerinin lugat ilmi, mantık ilmi, usûl ilmi gibi çeşitli branşlarında inceleme konusu yapılmıştır. Nitekim bu ilimlerde Ehl-i Sünnet ve Şia âlimleri arasında farklı görüşler ortaya çıkmış ve bu bahse en fazla ilgiyi usûlcüler ve linguistikçiler göstermiştir. Ehl-i Sünnet'in Kur'an araştırmacıları, birkaç anlamlılık fenomenini lafzî iştirak dairesine aldıktan sonra vücûh ve benzeri olguların onun örnekleri arasında sayar. Fakat bu kelimeleri inceleyip araştırırken Kur'an'daki kelimelerin katışma ilişkilerini ve birbirinden yararlanmalarını anlamaya koyularak bir kelimenin muhtelif vecihlerindeki delalet-i âmm sayesinde nihaî ve kompleks şeklindeki lingual delaletin ortaya çıkış anına işaret ettiler. Lingual ve lingual olmayan bağlamı analiz ederek, başka lingual ve mukayeseli hakikatleri oluşturan vecihlerin kelimeleri üzerine,

¹³³ Bkz: A'zam Perçem, "Nakş ve Kârkerd-i İştirak-i Ma'nevî ve Bâft der Nigah-i Tefsirî-yi Allame Tabâtabâî", *Mecelle-i Mişkât*, sayı 91 (hicri şemsi 1385), s. 4.

¹³⁴ Mansur İhtiyârî, *Ma'naşinâsî* (Tehran: hicri şemsi 1348), s. 115.

¹³⁵ Sibeveyh, *el-Kitab*, c. 1 (Kum: Neşru Edebi'l-Havza, hicri kameri 1404), s. 7.

Ehl-i Sünnet'in Kur'an araştırmacıları bağlama büyük önem vererek, bağlam ve siyakın doğrudan Kur'an metninin delaletlerinde ve delaletin belirlenmesinde etkin rol oynadığını savunmuştur. Onlar, bağlamı, lafzî müştereki anlamının karinesi kabul etmektedir. Diğer taraftan lafzî müşterek olgusuna muhalif linguistler, varlığa benzer genel lafızları mana ortaklığı olarak nitelemişlerdir.

Kur'an'daki kelimenin manasının muhtelif vecihlerini o kelime ve ayetin tevili olarak varsaydılar.¹³⁶

Ehl-i Sünnet'in Kur'an araştırmacıları bağlama büyük önem vererek, bağlam ve siyakın doğrudan Kur'an metninin delaletlerinde ve delaletin belirlenmesinde etkin rol oynadığını savunmuştur. Onlar, bağlamı, lafzî müştereki anlamının karinesi kabul etmektedir. Diğer taraftan lafzî müşterek olgusuna muhalif linguistler, varlığa benzer genel lafızları mana ortaklığı olarak nitelemişlerdir.¹³⁷

Nureddin el-Müncid, *el-İştiraku'l-Lafzî fi'l-Kur'an* kitabında çoğu kelimeleri incelerken, kelimelerin anlamlarının çelişkisiz olması sebebiyle genel delalete işaret ederek lafzî iştirak dairesinin dışına çıkarmakta ve farklı anlamları tevil veya mecaz ya da istiare vs. olarak nitelendirmektedir. Bu, Kur'an'ın kelimelerindeki mana ortaklığının hakikatidir. Her kelimenin manaları ve örnekleri, Kur'an'da yer yer muhtelif siyak ve bağlamlar açısından ve çeşitli sarf, nahiv, belagat ve delalet vecihleri bakımından, kendi mana iştirakiyle ve diğer kelimelerle müdahil ilişkiler üreten kendine has bir şekil ve resme sahiptir.

Mana ortaklığıyla ilgili bahislerin Kur'an ilimleri ve tefsirde kullanımı, çeşitli örneklere sahip sabit bir mefhumun veya bir lugat anlamının nasıl değişik çağlarda ve zamanlarda zuhur edip ortaya çıktığını ve asla eskiyip pörsümeyeceğini göstermektedir. Çünkü çeşitli anlam ve örneklerdeki lafzın esneklik kabiliyeti bakımından geniş kullanım alanı vardır. Kur'an'daki kelimelerin her biri semantik bir alana sahip olduğundan ve bu alanlarda ağ irtibatı mevcut olduğundan, anlam ortaklığı, alansal semantikle birlikte Kur'an'ın kültür ve dünyagörüşünü ve ayetlerin bânını aydınlatır. Tam da bu noktayla ilgili şöyle denmiştir: Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Her bâtının da kendisine ait başka bâtınları bulunmaktadır.

b) Bağlam ve siyak

Linguistikçiler, delaletin oluşmasında bağlama önem vererek ona çeşitli tür ve kısımlar belirledi. Muhakkik âlimler, Arapça'da, sözün halin gereklerine olan uyumuna dikkat

¹³⁶ Bkz: Nureddin el-Müncid, *el-İştiraku'l-Lafzî fi'l-Kur'an* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1999), s. 60.

¹³⁷ A.g.e., s. 61.

Dilin sadece coğrafi sınırları yoktur, aynı zamanda kültürel sınırlar da anlamayı zorlaştıran etkenlerden biridir. Çeşitli kültürel katmanların varolduğu coğrafi sınırlarda bir dil, bu farklı katmanlarda çeşitli anlamlar kazanır. Konuşanın, kelimeyi toplumun hangi kültürel katmanının istilakına göre kullandığı meselesi, kelimelerin manasını anlama yolunda bir zorluktur.

ettiler ve onu, edebî ve belagatli hitabın şartı saydılar.¹³⁸ Belagat uleması açısından bu uyum, edebî esere incelerken edebiyatçı tarafından riayet edilmesi gerekli olan ve eleştiri yapan için de metinleri tenkit ve değerlendiren gözönünde bulundurması zaruri kabul edilen kriterdir. Halin gerekleri, çevrenin dil üzerindeki haricî bağlamıdır. Bu bağlam dili etkilemektedir ama bu etki dilin içinden olmamaktadır. Zira dile etkisi, konuşan ve muhatabın içinde bulunduğu, daha ziyade kelimeler veya anlamlar bakımından dilin kendisiyle ilgili çevrenin haricî şartlarına bağlıdır. Kur'an'ın semantiği bahsinde bağlam ve siyak, doğrudan Kur'an metninin delaletlerine dair ve bu delaletleri tayinde kullanılmaktadır. Müfessirler, bağlamın bu önemli etkisini gözardı etmemiş ve daima tefsirde onu tercihe şayan karine veya anlamların istidlaline engel saymışlardır.

Suyutî ve Zerkeşî gibi Kur'an ilimleri üzerine yazılmış kitapların sahipleri, kitaplarında, bağlam ve siyak türlerinin işlevleri olan âmm ve hâs, mücmel ve mübeyyen, mutlak ve mukayyed, hasr ve ihtisas vs. benzeri bahislere yer vermişlerdir. Zerkeşî, kitabında, müşkül anında anlamın belirlenmesine yardım eden durumlara dair bir bölüm zikretmiştir. Şöyle der:

Dördüncüsü, mücmel durumları açıklamaya, âmm ifadeyi tahsis etmeye, mutlakı mukayyed yapmaya ve çeşitli delaletlere yönlendiren siyaktır (bağlam). Bu, konuşanın muradına delalet eden en büyük karinelere dendir. Bunu bir kenara atanlar, görüşlerinde hataya düşerler. Siyaki zelil ve hakir olmaya nasıl da delalet etmiş bir derya olan “ذق انك انت العزيز الكريم”¹³⁹ ayetine bir bak.

¹³⁸ Bkz: Ahmed Haşimî, *Cevâhiru'l-Belaga fi'l-Meani ve'l-Beyan ve'l-Bedi'* (Kum: Mektebetu'l-Mustafavî, hicri şemsi 1367), s. 37.

¹³⁹ Bedreddin Zerkeşî, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, hicri kameri 1422), s. 288.

Zerkeşî, başka bir fasılda Kur'an'ı Kur'an'la tefsir başlığı altında linguistik bağlama işaret etmiştir:

Tefsirin en iyi metodu, Kur'an'ı Kur'an'la tefsirdir. Çünkü bir ayette özetle geçen şey, başka bir yerde tefsir edilmiştir. Eğer bunda zorluk varsa Kur'an'ı şerheden ve tefsir eden sünnete başvurulur. Allah şöyle buyurur:

﴿ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴾¹⁴⁰

Bu çerçevede Peygamber de (s.a.a) şöyle buyurmuştur: “Bilin ki, Kur'an ve Kur'an'ın benzeri, yani Sünnet ikisi birlikte bana verilmiştir.”¹⁴¹

Bağlamın mefhumu, metnin lingual bağlamıyla sınırlı değildir. Bilakis lingual tercihler üzerinde etkili ve dilin aslından olmayıp aksine dili kuşatan durumlar arasındaki öğelere rücu eden dil dışı bağlamı da kapsamaktadır. Mesela konu bağlamı gibi. Yani ayetin o lafızla geçtiği ve tefsirlerde nüzul ortamı adı altında zikredilen konum.¹⁴²

c) Mecazî mana

Kelimeler her zaman, genellikle dil ehlinin ilk bakışta anladığı hakiki manalarda kullanılmaz. Pek çok yerde, özellikle de edebî metinlerde, hakiki anlamında değil, bilakis benzerlik, ilişiklik, yakınlık, zarf ve mazruf, hatta zıtlık vs. gibi ilişkiler gereğince mecazi manada kullanılır. Konuşanın maksudunun hakiki mana mı, yoksa mecazi mana mı olduğunu, eğer mecazi mana ise hangi ilgi ve ilişki dikkate alınarak, sonuç itibarıyla de hangi mecazi anlamda kullanıldığını teşhis edebilmek, kelimelerin manasını anlamada bir diğer zorluktur.

d) Kelimelerin anlamlarının coğrafi ve kültürel sınırları

Bir dildeki kelimelerin belli coğrafi sınırları vardır. Bir kelime bir mekanın sınırları içinde birtakım anlamlara, başka bir mekanın sınırları içinde başka anlamlara sahiptir. Bu da kastedilen manayı anlamayı zorlaştıran etkenlerden biridir.

Dilin sadece coğrafi sınırları yoktur, aynı zamanda kültürel sınırlar da anlamayı zorlaştıran etkenlerden biridir. Çeşitli kültürel katmanların var olduğu coğrafi sınırlarda bir dil, bu farklı katmanlarda çeşitli anlamlar kazanır. Konuşanın, kelimeyi toplumun hangi kültürel katmanının istilahına göre kullandığı meselesi, kelimelerin manasını anlama yolunda bir zorluktur.

e) Dilin anlam evrimi

Tefsirde en önemli meselelerden biri, dilin evrimi meselesidir. Kelimeler, zaman içinde ve ne yazık ki linguistik biliminde tam olarak üzerinde çalışılmamış sebep ve etkenler gereğince anlam değişikliğine uğrarlar.

¹⁴⁰ Nahl 64

¹⁴¹ Bedreddin Zerkeşî, a.g.e., c. 2, s. 192.

¹⁴² Bkz: A'zam Perçem, a.g.e., s. 9.

“Allah” kelimesinin İslam’dan önce bir manası vardı, İslam’dan sonra başka bir anlam kazandı. Hac, cihad, salat ve başka birçok kelime İslam’ın ortaya çıkardığı kültürel devrim etkiyle kendi anlamını kaybetti ve yeni anlamlarında kullanılmaya başladı. Eğer İslam’dan öncesine ait bir lugat kitabı elde olsaydı Kur’an’daki kelimelerin anlamları o kitaba bakarak verilemezdi. Bugün bile *el-Müncid* gibi bir lugat kitabı yazılsa ona bakarak Kur’an’daki kelimeler tefsir edilip anlam verilemez. Kur’an’ın kelimelerinin manasını açıklarken Peygamber (s.a.a) asrında ve Peygamber’in kullandığı manalar dikkate alınarak yazılmış bir lugat kitabına ihtiyaç duyarız. Fakat maalesef böyle bir lugat kitabı yoktur. Nihayet kültürel-toplumsal bir göstere olan kelimeler, diğer göstergelerin evrimine paralel olarak değişim geçirmektedir. Bu da müfessir için Kur’an’daki kelimelerin manasını anlamayı zorlaştıran etkenlerden bir diğeridir.

Kelimelerin evrimi ve Kur’an’a özgü kelimelerin kamusta yenilenmesi alanındaki bu meseleler ve diğer bazı meseleler hakkında Toshihiko Izutsu’nun Ahmed Ârâm’ın tercümesi olan *Kur’an’da Allah ve İnsan* isimli kitabının ilk bölümünde semantik ve Kur’an’da semantik mütalaanın işlevi hakkında doyurucu bir bahse yer verilmiştir.¹⁴³

f) Sözüün anlamında konumun rolü

Bazen bir kişi bir kelimeyi iki farklı konumda kullanır ve her bir konumda ruhsal duruma veya belli haricî şartlara uygun olarak belli bir manayı kasteder. Mesela soru kelimeleri soruyu ifade etmek amacıyla. Bazen olur ki, söyleyen, kendi ruhsal şartları gereğince veya haricî şartların icabına göre aynı soru kelimesini kullanır ama soru amacıyla değil, bilakis sonuca konu olan şeyi inkar amacıyla yapar. Mesela “هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَكْفُرُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ”¹⁴⁴ veya “هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِي الظُّلُمَاتُ وَالنُّورُ”¹⁴⁵ gibi.

Müfessir, kendine mahsus şartların icabına göre kastedilmiş belli manaları anlayabilir. Bu manaların Kur’an’ın kültürel sisteminin ruhuna aşina olması ve aklını kullanmasıdır.

g) Tecrübe dışı anlamlar ve mefhumlar

Bazen kelimeler, dinleyen ne dış gözlemlerle, ne de iç müşahedelerle tecrübenin hiçbir çeşidini içermeyen anlamlarda kullanılır. Hatta bu anlamlar, esas itibarıyla insanın madde ve beyin imkanlarının kavramasının üstesinden gelemeyeceği düzeyde de bulunabilir. İdrak organları ve organizmasında, o manaları idrak edebilecek bir araç mevcut olmayabilir.

Kur’an lügatında iki tür lafız vardır. Biri, insanların çoğunun, anlamlarıyla ilgili tecrübesi bulunmadığında idrak etmekten acze düştüğü türden lafızlardır. Mesela kalbin keşfi ve şühûdu, halsa, fena fillah, Allah’ı baş gözüyle değil, kalp gözüyle görmek, ilke olarak tüm irfanî makamlar gibi. Bu nedenle aslında irfan, öğrenilebilir ve öğretilebilir bir şey

¹⁴³ Bkz: Toshihiko Izutsu, *Hoda ve İnsan der Kur’an*, tercüme: Ahmed Ârâm (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, hicri şemsi 1368)

¹⁴⁴ Zümer 9

¹⁴⁵ Ra’d 16

değildir. Çünkü onun tecrübeleri, hususi ve bireysel tecrübelerdir ve herkesin ulaşması imkan dahilinde değildir.

İkinci tür ise hiçbir insanın tecrübe sahibi olmayacağı lafızlardır. Çünkü o lafızların manaları insanın duyu sahasına ve idrak araçlarına uzaktır.

Mesela cennet, cehennem, rızvan-i ilahî, sırat, mizan, tuba, kevser vs. gibi. Misal vermek gerekirse “فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ”¹⁴⁶ ayetinin manasını anlamak ve insanların nasıl cehennem ateşinin yakıtı olacakları, duyuyula tecrübe edilebilecek bir şey değildir.

Anlatılanlar itibariyle karşımıza iki mesele çıkmaktadır: Birincisi, Peygamber'in (s.a.a) bu kabil kavramları, muhatabın anlayabilmesi ve bir tasavvur elde edebilmesi için hangi yolla ve hangi yöntemle aktardığıdır. Daha önce de söylendiği gibi, metodlardan biri temsildir. Yani maddî olmayan ve idrakten uzak meseleleri dokunulabilir ve hissedilebilir forma dökmek ve bu araçla zihinleri ona yaklaştırmaktır. Bu meseleyi ciddi biçimde, detaylı ve Kur'an üzerinde çalışarak aydınlatmak müfessirlerin görevidir. Bu mesele açıklığa kavuşmadıkça ikinci mesele de aydınlatılamayacaktır.

İkinci mesele ise esas itibariyle müfessirlerin bu anlamları nasıl tanıyabilecekleri ve hangi metodla sırat, mizan, melek, Cebrail, cennetin makamları, cehennem vs. kavramlarını anlayabilecekleridir.

Acaba bir şeyler için sahip oldukları şekil ve form dikkate alınarak mı lafızlar belirlendiği, yoksa o şeyler için belirlenen lafızların onlara dair sonuç ve eser mi olduğu meselesini incelemek gerekmektedir.

Mesela maddî ve bilinen terazi için “mizan”, eğer sahip olduğu şekil ve form hesaba katılarak kararlaştırılmışsa onun kıyametin aşamalarından biri hakkında kullanılması gayri meşru olacaktır. Fakat eğer terazi, yapılan amel dikkate alınarak, yani ölçüp değerlendirme aracı olarak varsayılmış ve bildiğimiz terazilere atfedilmişse kıyamette insanı ve insanın amellerini ölçen güzergaha atfedilmesi gayri meşru olmayacaktır. Hatta mecazi bile değil, hakiki atf kabul edilecektir.

¹⁴⁶ Bakara 24

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belağa, tanzim ve fihrist: Subhi Salih, Beyrut: hicri kameri 1378.

Abduh, Muhammed, *Tefsiru Sureti Fatihati'l-Kitab*, Kahire: 1945.

Alston, Pierre, (1964), "Religious Language". *The Encyclopedia of Philosophy*, editör: Paul Edwards, MacMillan Publishing Co, New York, c. 7.

Bâbâî, Ali Ekber ve diğerleri, *Reveşsinâsî-yi Tefsir-i Kur'an*, Tehran: Sâzmân-i Simet, birinci baskı, hicri şemsi 1379.

Bronowski, Jacob, *Şinâht-i Umûmi-yi İlm*, tercüme: Muhammed Alipur Abdullah, Meşhed: Âstân-i Kuds-i Rezevî, hicri şemsi 1368.

Buharî, Muhammed b. İsmail, *Sahih-i Buharî (el-Câmiu's-Sahih)*, c. 1, Beyrut: Dâru'l-Fikr, hicri kameri 1422.

Cevad-i Âmûlî, Abdullah, *Tesnim*, c. 1, Kum: İntişârât-i İsra, hicri şemsi 1378.

Corbin, Henry, *Felsefe-i İrani ve Felsefe-i Tatbiki*, tercüme: Cevad Tabâtabâî, Tehran: Tûs, hicri şemsi 1369.

Ebu Zehra, Muhammed, *el-Mu'cizetu'l-Kübra'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, hicri kameri 1390.

Eliade, Mircea, (1969), *The Quest: History and Meaning of Religion*, Chicago, University of Chicago Press.

Fethullahî, İbrahim, *Metodoloji*, Tehran: İntişârât-i Dânişgâh-i Peyam-i Nur, onbirinci baskı, hicri şemsi 1385.

Fethullahî, İbrahim, *Tarih-i Tefsir-i Kur'an-ı Kerim*, Tehran: İntişârât-i Nigâhî-yi Diger, birinci baskı, hicri şemsi 1386.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed, *el-Kıstasu'l-Mustakim*, Dımeşk: Dâru's-Senâbil, ikinci baskı, 1994.

Halebî, Ali Asgar, *Âşinâyî ba Ulûm-i Kur'an*, Tehran: İntişârât-i Dânişgâh-i Peygam-i Nur, birinci baskı, hicri şemsi 1369.

Hoî, Seyyid Ebulkasım, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis ve Tafsilu Tabakâti'r-Revah*, c. 1, Kum: Menşuratu Medineti'l-İlm, üçüncü baskı, hicri kameri 1403.

Horasanî (Ahund Horasanî), Muhammed Kazım, *Kıfayetu'l-Usûl*, Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li-İhyai't-Turas, hicri kameri 1409.

Hume, David, *Tarih-i Tabiat-i Din*, tercüme: Hamid İnayet, Tehran: İntişârât-i Harezmi, hicri şemsi 1348.

Inwood, Michael, (1998), "Hermeneutics", in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, General Editor: Edward Graig, Routledge, c. 4.

İbn Fâris, Ebulhüseyn Ahmed, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, Kum: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye İsmailiyyan Necefi, tarihsiz.

İbn Sina, Hüseyin b. Abdullah, *Uyûnu'l-Hikme*, Kum: Bidar, hicri kameri 1400.

Kalish, Ronald, (1967), "Semantics", *The Encyclopedia of Philosophy*, Paul Edwards (ed.) in chief, London.

- Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usûl mine'l-Kâfi (Usûl-i Kâfi)*, Ali Ekber Gaffarî'nin editörlüğünde, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, üçüncü baskı, hicri kameri 1388.
- Ma'rifet, Muhammed Hadî, *el-Tefsir ve'l-Müfessirûn fi Sevbihi'l-Kaşib*, Meşhed: Dânişgâh-i Ulûm-i İslâmî-yi Rezevî, hicri kameri 1418.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envari'l-Câmia li-Düreri Ahbari'l-Athar (a.s)*, c. 19, Beyrut: Müessesetu'l-Vefa, ikinci baskı, hicri kameri 1403.
- Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, Tehran: Sâzmân-i Tebligât-i İslâmî, hicri şemsi 1364.
- Misbah Yezdî, Muhammed Taki, *Mearif-i Kur'an*, Kum: Müessese der Râh-i Hak, birinci baskı, hicri şemsi 1367.
- Mutahharî, Murtaza, *Âşinâyî ba Kur'an*, c. 1, Tehran, İntişârât-i Sadra, hicri şemsi 1370.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerakî ve İbrahim Sultanî, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1376.
- Russell, Bertrand, (1964), *The Problems of Philosophy*, London: Oxford University Press.
- Saidiruşen, Muhammed Bâkır, *Ulûm-i Kur'an*, Kum: Müessese-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeynî, birinci baskı, hicri şemsi 1377.
- Suyutî, Celaledin Abdurrahman, *Tenasiku'd-Dürer fi Tenasübi'l-Âyât ve's-Suver*, Dimeşk: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, ikinci baskı, hicri kameri 1408.
- Sühredevrî, Şihabuddin, *Mecmau-i Musannifât*, c. 2, Tehran: Müessese-i Mütalaat ve Tahkikat-i Ferhengî, ikinci baskı, hicri şemsi 1372.
- Talegânî, Seyyid Abdulvehhab, *Ulûm-i Kur'an ve Fihrist-i Menâbi'*, Kum: Dâru'l-Kur'ani'l-Kerim-i Ayetullah Gulpâyegânî, birinci baskı, hicri şemsi 1361.
- Watt W. M., (1988), *Muhammad's Mecca*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Winston, Davis, (1987), *Sociology of Religion*, The Encyclopedia of Religion, Edwards P. (ed), c. 13.
- Zehebî, Muhammed Hüseyin, *el-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, c. 1, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Hadise, ikinci baskı, 1976.
- Zemahşerî, Mahmud b. Ömer Carullah, *el-Keşşaf an Hakaiki Gavâmizi't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekavil fi Vucûhi't-Te'vil*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, üçüncü baskı, hicri kameri 1407 ve Kahire: Matbaatu'l-İstikame, hicri kameri 1377.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, c. 1, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, hicri kameri 1391.

Allah Resulü (s.a.a) bâtn meselesini ilk günden başlayarak ortaya koydu ve; “ان للقرآن ظهرا و بطنا / Kur’an’ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır.” diye buyurdu. Dolayısıyla pek çokları Kur’an konusunda kimi meseleleri açıklarken ve onu tefsir ederken, özellikle de bâtnları alanında ihtiyatlı davranıyordu. Bu kesim, kendisini rahatlatıyor ve Kur’an’ın bâtnlarını kimsenin bilmediğine inanıyordu. Bâtnlar sırların parçasıydı ve sadece vahiyle irtibat halindeki kimselere mahsustu. Sonuç itibariyle, bir ayetin etrafında bâtn olarak sahih veya sahih olmayan rivayetleri zikretmekle yetiniyorlardı.



Kur'an'ın Bâtını ve Tevili

Üstad Marifet ile Söyleşi

Giriş

Tevil, Kur'an ilimlerinde bahsedilen en önemli konulardandır. Elinizdeki metin, bir grup düşünür ve araştırmacı âlim tarafından hazırlanmış Kur'an'ın bâtını mevzusunda Teori Kürsüleri zincirinden biridir. Bu oturumun sayın teorisyeini, bu konuda yeni bir adım atmaya ve yeni bir çerçeve ortaya koymaya çalışmıştır. Oturumun konukları şunlardır: Dr. Muhammed Ali Rızâyî İsfahânî -Kürsü'nün sekreteri-, Ayetullah Muhammed Hâdi Ma'rifet, Hüccetüislam ve'l-Müslimin Ali Ekber Reşad, Hüccetüislam Ali Ekber Bâbâyî, Üstad Seyyid Rıza Müeddeb, Üstad Kudsî, Dr. Âsîfî, Hüccetüislam Hüseyin Alevî Mihr ve Üstad Ali Nasîrî. Bu oturumda Ayetullah Ma'rifet'in kendi teorisini ortaya koyduğunu ve diğer konukların da onu ele alıp eleştirilerini dile getirdiklerini hatırlatalım.

Rızâyî:

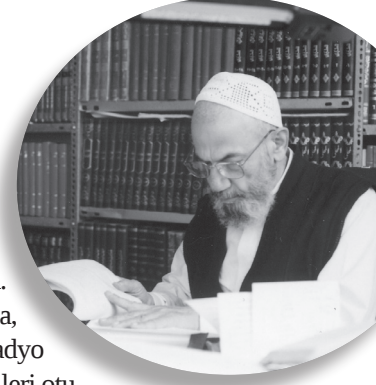
Oturum başlamadan önce Dr. Rızâyî, bu Teori Kürsü'sünün oluşturulmasında emeği geçen Pejuhşegâh-i Ferheng ve Endişe-i İslâmî, Gurûh-i Kur'an-pejuhî, Defter-i Nehzet-i Tovlid-i İlm ve Encümen-i Kur'an-

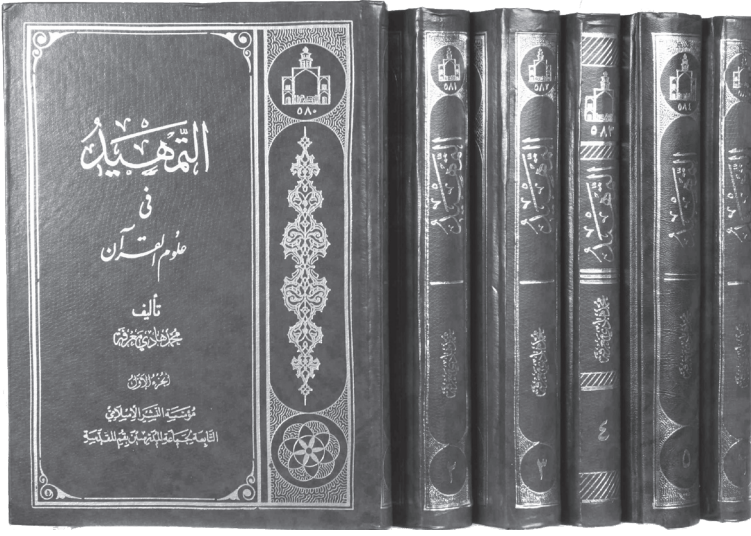
pejuhî'ye teşekkür etti. Yine dördüncü kanala, Radyo Maarif'e, Radyo Kur'an'a ve temsilcileri oturumda hazır bulunan gazetelere takdirlerini sundu.

Dr. Rızâyî, teori üretme alanındaki oturumun mevzusunu katılımcılara ifade etti. Teori oluşturma ve bilgi üretmenin öneminin açık olması sebebiyle, sadece, bu Kürsü'nün Kum İlimler Havzası'ndaki dinî tartışmalar alanında kendi türünde bir ilk olduğuna değindi. Bu yuvarlak masa toplantısı, Dr. Rızâyî'nin, konuşmasından önce şahsiyeti hakkında birkaç cümle sarfettiği oturumun teorisyeini olarak Ayetullah Ma'rifet'in hazır bulunmasıyla oluşturuldu.

Ayetullah Muhammed Hâdi Ma'rifet, 1930 yılında Kerbela'da dünyaya geldi.

Kendisinin asli vatanı İsfahan'dır; ama tahsilini Necef'te tamamladı. Ayetullah Hakim, Ayetullah Hoî gibi önemli şahsiyetler, Zencanî, Hac Şeyh Hüseyin Ali, Seyyid Ali Fânî ve İmam Humeynî (rh) gibi büyük üstadlardan istifade etti. Fıkıh sahasında uzman





ve ilim havzasında ders-i harîc müderrisidir. Kur'an araştırmaları bahislerinde İslam dünyasının önde gelen araştırmacılarından sayılmaktadır. İki cilt "el-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihî'l-Kaşib" kitabı ile "Siyanetu'l-Kur'an ani't-Tahrif" kitabı, telif ettiği eserler arasındadır. En son Havza âlimlerinden bir grupla birlikte "el-Tefsiru'l-Esriyyi'l-Câmi" isimli paha biçilmez bir kitabın telifiyle meşguldü. Eserin birinci cildi yayınlandı.

Bu ciltte gündeme getirilen "Kur'an'ın bâtını ve tevili" alanında yaptığı tartışma, her ne kadar daha önce "el-Tefsir ve'l-Müfessirun" kitabında da bir şekilde ele alınıp ortaya konmuşsa da aslında yeni bir teoridir.

Kimi zaman tevil başlığıyla da adından bahsedilen Kur'an'ın bâtını mevzusu, Kur'an ilimlerinin önemli konularından biri sayılmaktadır. Şia ve Ehl-i Sünnet'ten Kur'an'ın bâtını ve teviline dair;

"ان للقرآن ظهرا و بطنا / Kur'an'ın bir zâhiri, bir de bâtını vardır."

Bu ve benzeri çok sayıda rivayet aktarılmıştır. Hatta bazı rivayetlerde, Kur'an'da

hem zâhiri, hem de bâtını bulunmayan bir tek ayet bulunmadığı ifade edilmiştir. Allame Meclîsî (rh) bu rivayetleri Biharu'l-Envar'ın 92. cildinde biraraya toplamıştır. İslam tarihi boyunca Kur'an'ın bâtını konusunda üç ana görüş gündeme gelmiştir.

1. Bazı Sufiler ve İsmailîler tarafından ortaya atılan birinci görüş, Kur'an'ı bâtını sınırlı görmekte ve zâhirini gözardı etmektedir. Tabii ki tarih boyunca bu görüş kapsamlı eleştirilerle karşılaşmıştır.

2. Ehl-i Zâhir'e, bazen de İbn Teymiyye'ye nispet edilen ikinci görüş, şeriatın zâhiriyle yetinir ve bâtını ilgili rivayetlerde tereddüt eder.

3. Allame Tabâtabâî'nin *el-Mizan*'ın mukaddimesinde gündeme getirdiği üçüncü görüş, Ehl-i Beyt'in (a.s) görüşüdür ve Kur'an'ın hem zâhiri, hem de bâtını olduğuna inanır. Bu görüş, hüccetin zuhuru olduğundan Kur'an'ın zâhirine sarılmamız gerektiğini, ama aynı zamanda Kur'an'ın bâtınından da yararlanmamız lazım geldiğini söyler. Bu görüş izah edilirken Allame Tabâtabâî ve İmam Humeynî'nin görüşü gibi birtakım düşünceler ve meseleler de ortaya atılmıştır. Bu oturumda tartışmaya açılacak olan konu, Üstad Ma'rifet'in Kur'an'ın bâtını ve tevili hususunda ortaya attığı yeni görüştür. Kendisi bu görüşün diğerlerinden farkını açıklayacak ve içerdiği belirsizlikleri giderecektir.

Üstad Ma'rifet:

Bismillahirrahmanirrahim. Kur'an'ın tevili meselesi çok eskiden beri, yani ilk dönemlerden itibaren gündeme gelmiş ve zaman zaman da suistimallere konu olmuştur. Birçok üstatlar bu mevzu hakkında araştırmalar yapmış ve görüşlerini ortaya koymuştur. Bendeniz de, bu meseleye çokça alaka duyduğumdan en başından bu yana bu mevzu üzerinde hassasiyetle durdum ve bâttından kastedilenin ne olduğunu bulmanın peşine düştüm. Bu meselenin on, onbeş yıldan fazla bir zamandır düşüncemi meşgul ettiğini ama buna rağmen halledilmemiş bir sorun olarak kaldığını söylesem abartmış olmam. Bildiğiniz gibi, bir mevzuyu araştıran kimse için, o mevzu saplantıya dönüşüp ukde haline gelir. Onu halledemedikçe huzur bulamaz ve sonunda, "Arayan bulur" babından Allah yardım eder.

Allah Resulü (s.a.a) bâtn meselesini ilk günden başlayarak ortaya koydu ve; "ان للقرآن ظهرا و بطنا / Kur'an'ın bir zâhiri, bir de bâtnı vardır." diye buyurdu. Dolayısıyla pek çokları Kur'an konusunda kimi meseleleri açıklarken ve onu tefsir ederken, özellikle de bâtnları alanında ihtiyatlı davranıyordu. Bu kesim, kendisini rahatlatıyor ve Kur'an'ın bâtnlarını kimsenin bilmediğine inanıyordu. Bâtnlar sırların parçasıydı ve sadece vahiyle irtibat halindeki kimselere mahsustu. Sonuç itibarıyla, bir ayetin etrafında bâtn olarak sahih veya sahih olmayan rivayetleri zikretmekle yetiniyorlardı.

Fakat Hz. Peygamber'in ortaya koyduğu kapsam meselesi, başka bir meseledir. Bu fakir esas itibarıyla bu mesele üzerinde düşünmektedir. Eğer Kur'an'ın bâtnını belli bir kesim biliyor olsaydı Peygamber bunu herkese açık biçimde gündeme getirmezdi. O halde Nebiy-i Ekrem (s.a.a) Kur'an'ın

bâtnını herkese açık biçimde ve tüm Müslümanlar için defalarca dile getirdiğine göre muhatabı bütün insanlar ve Kur'an'a ilgi duyan herkes olmalıdır. Böyle davranması kesinlikle bir sebebe binaendi. Bir kimse, bir şahsa veya şahıslara talimat verir ya da ödev yüklerse bunun, o kişilerin bu işin üstesinden gelebileceği anlamı taşıdığı biliyoruz. Öyleyse Peygamber, Müslümanların geneline ve İslam düşünürlerine Kur'an'ın zâhiri ve bâtnı olduğu hitabında bulunuyorsa, bu, onun ardına düşün demektir; çünkü onu elde edebilirsiniz. Bunun manası, ona ulaşamayacağınız değildir. Hz. Peygamber, Kur'an'ın herkesin anladığı bir zâhiri, bir de başkalarına mahsus bâtnı olduğunu söylemedi. Hazret, sözün, Kur'an'ın yüzüne baktığınızda anlayabileceğiniz yüzeysel delaleti itibarıyla zâhirî bir medlule, yani yüzeysel bakışa sahip olduğunu söylemek istemektedir, ama Peygamber aynı zamanda daha derinlemesine bakmaya güç yetirmemiz gerektiğini de vurgulamaktadır. Aslında bu, ayet-i şerifesinin beyan ettiği şeyin aynısıdır, Yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا ﴾

"Ne diye Kur'an'ı, bir iyice düşünüp taşınmazlar, yoksa gönüllerinde kilitler mi var?"¹

Yani Kur'an'ın sırf zâhiri düzeyiyle yetinmek tasvip gören bir şey değildir. Belli bir kesim için normal karşılanabilir ama asıl istenen, derinlemesine bakmaktır. Bâtn, deruna bakmak ve derinleşmek demektir. Şu halde bu iş İslam dünyasının düşünürleri için mümkün bir şeydir. Şu noktayı ihmal etmeyelim:

¹ Muhammed,24.

Ehl-i Beyt'in (a.s) bu sahadaki rolünü görmezden gelemeyiz. Nitekim dostlarla sohbet meclislerinde defalarca belirttim ki, İmamların (a.s) Kur'an'ın tefsiri ve açıklanmasındaki rolü, anahtar bir roldür. Yani İmamlar (a.s), bize, Kur'an'ı anlamının yolunu, zâhir ve bâtın manaları keşfetme ve istinbat metodunu öğretti. Tıpkı bir hocanın talebesini eğitmesi gibi. Sözelimi fakihler rivayetlerden ve Kur'an'dan nasıl sonuç çıkarıyorsa, öyle. İmamlar (a.s) kimi zaman tefsir yapıyordu, ama aslında nasıl tefsir yapılması gerektiğini öğretmek istiyorlardı. O halde tek tek detaylarda, Kur'an'ın zâhiri veya bâtını hakkında İmamlardan (a.s) bir rivayet bulmanın peşine düşüyorsak bu yanlışur. Hiçbir zaman böyle yapılmamıştır. Çünkü İmamlar, meseleyi Kur'an'ın kendisinden bulmaya çalışmanın üzerinde durmuştur. Tabii ki bu işin metodunu da öğrettiler. İmamların (a.s), Kur'an'daki sembollerini çözmek ve anlamları net olarak anlamak için en çok vurguladıkları şey, Kur'an'ın ve her ayetin yüksek manasına ve hakikatlere erişilmek istendiğinde ayette pratiğe dökülmüş noktaların (inceliklerin) ardına düşülmesini buyurmuş olmalarıdır. Yani İmamların (a.s) izlediği metodlardan biri, fazla yüzeysel bakılmamasıydı. Ayetteki ince noktalara baktığımızda bazen o noktalar sayesinde gerçek ve asıl anlama ulaşmanız mümkün olabilir. Bir müfessir ayetlerin nükte ve inceliklerine odaklanmalıdır, filan kelimenin ne anlama geldiğini anlamak için yalnızca "el-Müncid"e başvurmakla olmaz. Hâsılı İmamların (a.s) temel bir rolü vardır. Ama Kur'an'ın yüce anlamlarına erişebilmek için bunun yolunu bize de öğretmişlerdir.

Ubeyde Selmanî, Berre Hamdanî ve Alkame b. Kays tabiinin seçkin üç ismidir. Bunlar Mevla Emirulmüminin'e sordular: "Ara sıra Kur'an'ı anlamada sorunlarla

karşılaşıyoruz. Ne yapalım?" Hazret şöyle buyurdu:

“عليكم بالعترة / Ehlibeit'e müracaat edin.”

İmam Bâkır (a.s) tabiin döneminin önde gelen şahsiyetiydi ve bunların tamamı Hazret'e müracaat ederdi. Hz. Bâkır (a.s) tabiin sırasında tüm insanların sorunlarını halletmek için mümtaz bir isim olarak gündemdediydi. Anlatıldığına göre Hazret'in evi, tüm boyutlarıyla dini anlamada adeta sığınak gibiydi. Ulema için bile böyleydi. Tabiin devresi, herkesin Nübüvvetin sülalesine ilgi gösterdiği bir devirdi. İbn Nedim el-Fihrist'te şöyle der:

”جل التابعين بل الاكثرية الغالبة من

التابعين هم شيعة آل البيت“

Bunların tamamı İmam Bâkır ve İmam Sâdık (a.s) mumu etrafında dönüp duruyor ve onlardan istifade ediyordu. Şu halde İmamların (a.s) rolü tüm devirlerde öğretmenlik rolüydü. Hatta Abdulkarim Şehrîstânî şöyle der:

“Bir Kur'an tefsiri yazma düşüncesindeydim. Fakat bir üstad arıyordum. Üstadın Peygamber'in sülalesinden olması gerektiğini anlayınca uzun süre araştırdım.

حتى اُثرت على سيد جليل من ذرية رسول الله / Öyleki Allah Resulü'nün soyundan üstün bir şahsiyetle karşılaştım.

Dolayısıyla tefsiri yazmaya başladım. Tabii ki Kur'an'daki zorlukların bu yolla halledileceği inancıyla.”

Hâsılı, sadr-ı İslam'da gündemde olan bu mesele, İmamların büyük rolü hakkında bilgi

vermektedir. Öyleyse hiçbirimiz bu konuyu gözardı edemeyiz.

Fakat benim arzetmek istediğim mevzu, bir ayeti anlamak için net biçimde burada hangi rivayetin yeraldığına bakmamız gerektiğidir. Haklarında hiçbir rivayetin olmadığı pek çok ayet vardır. Bu durumda, Kur'an etrafında ve Kur'an'da geçen temel konulara ulaşmak üzere tahkik yapmakla vazifeliyiz. Hiç tereddütsüz İmamlar (a.s) anlama yolunu bize öğretmişlerdir.

Fehmi b. Yesar, İmam Bâkr'a (a.s) sorar:

“Peygamber-i Ekrem'in ان للقرآن ظهرا و بطنا buyurmasındaki maksat nedir?” Yani bâtından kastedilenin ne olduğuna ilişkin meşguliyet onlar için de sözkonusuydu.

Hazret şöyle buyurdu: “ظهره تنزيهه و بطنه تأويله” Sonra izah etti: “Kastedilen, kimi zaman Kur'an'a yüzeysel bakmanız, yani nüzul sebeplerine dikkat etmenizdir. Kimi zaman da derinlemesine bakmanızdır. Bu da bâttır.”

Bendeniz şimdi bir noktayı arzedeceğim. O da şudur ki, Kur'an'ın zâhir ve bâtın itibarıyla çifte delalete sahip olmasında başlangıç noktası, tedvin edilmiş bir kitap olarak gökten inmemiş olduğudur. Bilakis yirmi yıl müddetince (kimileri Kur'an'ın yirmiüç yılda nazil olduğunu düşünür ama yanlıştır. Çünkü Kur'an'ın nüzülü bisetten üç yıl sonra başladı) “نزول نجومها و بالمناسبات” vardı. Yani ne zaman bir gelişme gerçekleşse, bir olay vuku bulsa ve o günün İslam toplumunda sorunlar ortaya çıksa, her ne sorun olursa olsun, ister siyasi, ister ilmî, ister öğretiler bakımından vs. Hz. Resulullah ve Müslümanlar, bu müşkülâtın Kur'an vahyiyle halledilmesini bekliyordu. Netice itibarıyla bu sorunların çözümlenmesi için ayetler geliyor veya bir münasebet ortaya çıkıyor ve onun

için bir ayet nazil oluyordu. Hulasa, Kur'an muhtelif zamanlarda ve münasebetlerle nazil olduğundan ve her bir ayet belli bir cihete dönük indiğinden bu da Kur'an'ı belli bir yönle irtibatlı hale getirmiştir.

Bu sözün manası, Kur'an'ın “tarih” olduğudur. Oysa Kur'an tüm beşeriyet için ebediyete kadar umumi bir hidayettir. Bu mesele, Peygamber'i, filan ayetin belli bir münasebetle nazil olduğu ve o münasebetle ilişkili geldiği ama derinlemesine bakmamız gerektiğini bize ikaz etmek zorunda bıraktı. Çünkü bu ayet kendi içinde genel ve ebedî risaleti taşımaktadır. Belli bir konuda nazil olan bu ayetin belli bir sorunu çözdüğünü söyleyemezsiniz. Eğer böyle olursa İmam Bâkr'ın (a.s) “اذا لمات القرآن بموتهم” buyurduğu gibi Kur'an şimdiye dek ölmüş olurdu. Tıpkı bir doktorun bir hastalık için yazdığı reçete gibi. Bugün bir reçete yazar, yarın başka bir reçete... Daha sonra bu reçeteler hiçbir derde deva olmaz. Kur'an, o gün ortaya çıkmış mesele ve müşkülata ilaçtır. Ama o günün meselelerine ilaç olmasının yanısıra her bir sorunun içinde bir mesaj gizlidir. Hz. Peygamber, filan ayetin hangi konuda nazil olduğunu, kimi hedef aldığı, falan kişiyi, mesela Ebu Cehil'i vs. hedefe koyduğunu bilebilmek için nüzul sebeplerine başvurmamız gerektiğini, bunun tenzil itibarıyla olduğunu söylemekle birlikte, bununla yetinmememiz lazım geldiğini ikaz etmektedir. Çünkü o zaman tarih kitabı olur. Aksine derinlemesine bakılmalıdır. O ayetin içinde hangi mesajın yeraldığı ve bu mukaddes kitabın ölümsüzlüğünü güvence altına alan risaletin ne olduğu idrak edilmelidir. Eğer Kur'an yüzeysel olsaydı geçmişle ilgili olurdu. Burada bir misal vermek gerekir. Bu misali çok yerde anlattım, ama zihni konuya yaklaştırmak için tekrarlamamda yarar var.

Kur'an ayetlerinin çoğunda şahsa hitap vardır. Bu hitabın muhatapları da belli şahıslardır. Bu zeminde birçok misal de geçmektedir. Mesela

﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي
إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا
تَعْلَمُونَ ﴾

“Senden önce de ancak, kendilerine vahyettiğimiz birtakım erkekleri peygamber olarak gönderdik. Eğer bilmiyorsanız ilim sahiplerine sorun.”²

Bu ayetin muhatabı müşriklerdir ve ayetin nüzul sebebi, beşerden peygamber mi olacağına itiraz eden müşriklerin nübüvvet meselesinden kuşku duymasıdır. Allah bu şüpheye hem çözüm getiren, hem de iddiayı reddeden bir cevap vermiştir. Çözüm getiren cevabı başka bir ayetle vermiştir:

﴿ وَقَالُوا لَوْلَا أَنْزَلَ عَلَيْهِ مَلَكٌ وَلَوْ أَنْزَلْنَا
مَلَكَا لَقُضِيَ الْأَمْرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ﴾

“Bir de dediler ki: “Ona (açıktan göreceğimiz) bir melek indirilse ya!” Eğer (öyle) bir melek indirseydik artık iş bitirilmiş olurdu, sonra da kendilerine göz açtırılmazdı. (Hemen helâk edilirdi).”³

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ مَلَكَا لَجَعَلْنَاهُ رِجَالًا وَلَلَبَسْنَا
عَلَيْهِمْ مَا يَلْبُسُونَ ﴾

“Ve şâyet onu melek yapsaydık, onu mutlaka erkek olarak (erkek suretinde) yapardık. Şüphe ettikleri şeyi, mutlaka onlara (gene) şüphe ettirdik.”⁴

Yani eğer bir melek gönderecek olsaydık, melek insanlarla diyalog, iletişim, karşı karşıya gelme ve konuşma imkânından mahrum olduğu için insan suretine girmek zorunda kalacak ve beşer giysisiyle örtünecekti. Böyle olsaydı bu kez de onun melek olduğunu kimin söyleyebileceğini öne sürüp şüphe edeceklerdi. Kendisi “ben meleğim” dese, “melek olduğunu nereden çıkarıyorsun” karşılığını vereceklerdi. Bu, çözüm getiren cevaptır. Reddeden cevap ise şudur: “Siz Araplar, Yahudilerle biraradasınız ve bu kesimi bilgili kabul ediyorsunuz. Öyleyse onlara sorun bakalım, peygamberleri kimlerdi.”

Şimdi bu ayet, aynı meseleyi izah kasdı taşımaktadır. Yani deniyor ki, “onlara sorun (فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ)”. Şu halde sadr-ı İslam’da müşriklerin belli bir konudaki şüphesine Kur’an’ın başvuru için gösterdiği referans Ehl-i Kitap’tır, yani Yahudi ve Hıristiyanlar. Öyleyse bu konu o zamanda da çözülmesi istenen bir problemdi. Nitekim öyle de oldu. Bu ayet günümüz için bir haberdir. O zamanda yaşanmış bir olayın haberi. Fakat derinlemesine bakmayı emreden Allah Resulü ve İmamların (a.s) talimatı, bu ayetin içinde bir de mesaj bulunduğu, ayeti tarihle kısıtlamadığı ve onu bu kısıttan çıkartıp ebedileştirdiği içindir. Ben, bazı rivayetlerde “الی سبعة بطون” şeklinde geçen bâtına ulaşma meselesinde, yani ayetlerin derununda gizli mesajlara erişme konusunda hepsini tashih etmeye çalıştım. Çünkü bir ayette bir mesaj, iki mesaj, on mesaj, yirmi mesaj bulunabilir. Bu, o ayet üzerinde ne kadar dikkat sarfettiğinize bağlıdır. Nitekim Masum da, Kur’an’ın derya olduğunu buyuruyor. Ne kadar derine dalarsanız dalın dibini bulamazsınız.

² Nahl,43.

³ En’am,8.

⁴ En’am,9.

“لا تحصى عجائب و لا تبلى غرائبه” cümlesi buna işaret etmektedir. Yani ne kadar derinleşirseniz o kadar fazla hakikate ulaşırsınız. Yani bâtunlara, çok sayıda mesajlara. Bu yaklaşımda bir sorun yoktur. Şimdi, bu ayet “zâhire bakma” diyor. Neden bakmayalım?! Burada bâtuna erişmenin yolunu kurallı hale getirmeye vardık. Bu noktada bir soru yönelteceğim: Acaba Kur'an tefsirinin -tenzille irtibatlıdır- bir yasası var mıdır? Yani herkes, dilediği gibi reyile tefsir yapabilir mi?

Tefsir kurallı olmalıdır da tevilin, yani bâtını elde etmenin kuralı yok mudur? Uzunca bir süredir bunun kuralının ne olduğu üzerinde düşünüyoruz. Bu kanunu tedvin edilmiş biçimde ortaya koymak, tevili ve bâtını kurallı hale getirmek için çaba gösteriyoruz. Kur'an'ın gerçek bâtınuna ulaşmak olan hak tevili, Bâtunîlerin tevillerinden ve mevcut (لا عن دليل) tevillerden ayırdık. Eğer bu ekseninde olursa bâtına erişilmesi makbuldür, aksi takdirde kabul görmeyecektir.

Burada ayetin kıyafetini dikkate alıyoruz. Bu ayette (Nahl 43) müşrikler muhataptır. Bu, ayetin elbisesinden biridir. Burada bilinmesi gereken, müşriklerin “بما انهم مشركون” (müşrik olmaları), nedeniyle mi, yoksa “بما انهم جاهلون” (cahil olmaları) nedeniyle mi ayetin muhatabı olduklarıdır. Her akıl, müşriğin “بما انه مشرك” (müşrik olması) nedeniyle bu ayetin muhatabı olmadığını kesin biçimde tanımlar eder. Bilakis bu ayetin muhatabı, “بما انه جاهل” müşriktir. Öyleyse muhatap cahildir. Ayetin manasındaki hususiyet ilga edildikten sonra elde edilen mesaj ve risalet, ayetin zâhirine nispeti tümevarım ve tümdengelim ilişkisi biçiminde olmalıdır. Mesela “ايها المشركون ان شككتم في امر الرسالة فارجعوا الى اليهود

ayetin zâhiridir. “لانه” tümdengelimdir. Mantık okudunuz. Ne zaman “لانه” geçiyorsa bu tümdengelimdir.

“لانه على كل جاهل أن يراجع العالم في ما لا يعلم”

Öyleyse bâtun-zâhir ilişkisi açıklığa kavuşmuş oldu. Netice itibarıyla herşeye bâtun denilemez. Bâtun, ayetin derunundan çıkarıldığında ayetin zâhirinin harici tezahürlerinden birini oluşturduğu genel bir tümdengelim hükmü olmaktadır. Eğer böyleyse bu yaptığın bu iş sahihtir. Eğer böyle değilse yaptığın işte hâle meydana gelecektir. Her halükarda burada bu kadarının izahıyla yetindiğim daha fazla şartlar da mevcuttur.

Rızâyî:

Bu toplantıda Kürsü'nün sekreteryası Dr. Rızâyî, Ayetullah Ma'rifet'e teşekkür ve takdirlerini sunarak bu oturumun diğer konuyu olan Huccetulislam Reşad'ı, Üstad'ın, daha sonra devam edecek olan konuşmasının bu kısmına ilişkin görüşünü açıklamak üzere davet etti.

Reşad:

Kıymetli Üstad Ayetullah Ma'rifet, zamanımızda Kur'an ilimleri sahasında Şia'nın iftiharını olmayı haketmiş bir şahsiyettir. *Et-Temhid fi Ulumi'l-Kur'an* gibi çok değerli ilmî eserler ortaya koyarak Kur'an alanında takdire şayan hizmetler sunmuştur. Kendisiyle birkaç yıllık ahbablığımızdan büyük haz aldığımı ve gurur duyduğumu söylemeliyim. Araştırma Merkezimizde, özellikle de Kur'an Araştırmaları Grubu'nun oturumunda hazır bulunmasından ve bir grup muhakkikin işbirliğiyle telif aşamasında olan Dânişnâme-i Kur'an'ın başta olmak üzere Grub'un araştırmalarına kılavuzluk yapan

ilmî katkılarından mutluyuz. Üstad Muhammed Hâdi Ma'rifet, elhak ismiyle müsemma olarak hidayet ve marifet adamıdır. İnatçılar dışında hiçkimse, Üstad Ma'rifet'in adının, bu çağda Kur'an ilimleri sahasındaki telif ve tahkiki çağnıştırdığını inkâr edemez. Bu oturum tam anlamıyla bir ders ortamı oldu. Ülkemiz insanları, ilmî boyutların, eğer yeni bir teori ve söze sahipse nasıl sabır ve engin gönüllülükle eleştiriye açık olabildiğini görmelidir. Üstelik benim gibi bir talebenin eleştirisi olsa bile.

Bu oturum, aslında biz medrese talebeleri için kendi naçiz eleştirel görüşlerimizi beyan edemeyeceğimiz bir ders ortamıdır. Üniversiteliler de İlimler Havzasındaki ilmî hürriyet, ilmî tevazu, ilmî ahlak ve tartışma mantığının her zaman önde ve öncü olduğunu görebilecekleri bu toplantıdan ders çıkarmalıdır. Bu oturum, özgürlük ruhu ve ilmî ahlakın medreselerde diri olduğunun göstergesidir. Kendi şöyle buyurmaktadır: Onbeş yıl bu meselenin kaygısını taşıdım. Sonunda bu çözüm yoluna ulaştım. Bu nokta çok çok değerlidir. Bu çözüm yolu eleştirilse bile. "Görüştümü değiştirdim" dese dahi bu çabanın ilmî değerinden hiçbir şey eksilmez. Çünkü kişi sorumluluk taşıyarak ve ilmî tavır içinde bir meseleyle karşılaştığında bir çözüme ulaşabilmek için onbeş yıl o konuda dert edinerek çalışır. Bu yüzden ki bu oturum muhtelif yönlerden gerçek manada tarihî bir ders ortamıdır.

Bendenizin bu toplantıda Üstad Ma'rifet'in görüşü etrafında gündeme getireceğim şeyler, daha ziyade, teorinin açıklamasına ilaveten ve bazı boyutların mercek altına alınması için kendisinin biraz daha fazla izahatta bulunması kasdıyla olacaktır. Göstereceğim cesareten Üstad'ın huzurunda peşinen özür diliyorum.

Üstad'ın teorisi ve *et-Tefsiru'l-Esriyyi'l-Câmi* kitabında ifade edilen görüş, çeşitli açılardan üzerinde durmaya değerdir. Bu oturumun tanıdığı fırsat ölçüsünce bunların bir kısmına değineceğim.

Birincisi, kendisi tefsiri lugat ve ıstılah olarak şöyle açıklamaktadır:

"التفسير مأخوذ من فسر بمعنى ابان و كشف و اصطلاحوا على ان التفسير هو ازاحه الابهام عن التعبير المشكل حيثما ابهم في افاده المراد".

Daha sonra şunu eklemektedir:

"فالتفسير محاولة لكشف المعنى و بذل الجهد لازاله الخفاء عن وجه المشكل من الآيات"⁵

Tevil konusunda da iki boyutlu bir tanım getirmiştir. İfade şöyledir:

"و التأويل مأخوذ منالأول بمعنى الرجوع ليكون التأويل ارجاعا. اما الى الوجه المقبول كما فى باب المتشابهات او الى فحوى الآية العام بعد عدم صحه الاقتصار على الظاهر الذى يبدو خاصا حسب التنزيل"⁶

Sonra şunu vurgular: Tevilin birinci kısmı tefsirin bir çeşididir. Ama ikinci kısmı, lafzın gerisinde gizli, zâhiren ve tenzil itibariyle özel olan genel mananın açıklanmasından ibaret olması bakımından tevidir.

Üstad ikinci manada tevili, tenkîh-i menât⁷ ve sözün manasını genelleme ka-

⁵ et-Tefsiru'l-Esriyyi'l-Câmi, c. 1, s. 29.

⁶ A.g.e., s. 30.

⁷ Manayı benzer örneklere de genelleyecek için şârinin hitabından hükmün kriterini çıkarmak.

bul etmektedir. Bâtn ve tevil hakkındaki görüşünü açıklamak için kullandığı istidlallerin tamamı, tevilin bu ikinci manasına dayanmaktadır.

Burada akla gelen soru veya sorun, acaba tevilin ikinci manasının da bir tür tefsir olup olmadığıdır. Acaba Hak Teâla bu genel anlamı mı murad etmiştir, yoksa biz mi bunu metne dayatıyoruz? Bizim vahyin metnine böyle bir şeyi dayatmadığımız kesindir ve hiç tereddütsüz Bâri-yi Teâla'nın muradındaki manayı keşfediyoruz. Biz, tenzil manasının harici tezahürlerinden birini oluşturduğu gerçek ve genel olanı keşfetmek niyetindeyiz. Nitekim sözünün devamında Şâtıbî'nin görüşünün doğru olduğunu belirterek şöyle der:

”البطن هو الفهم عن الله لمراده“⁸

Yukarıdaki noktalara ilaveten Üstad, tevili, sözüün ilintili medlülü cümlesinden kabul etmiş ve şöyle buyurmuştur: Tevil, ayetin dikkate aldığı mananın aşikâr olmayan delaletle açıklanmasıdır. Ama onu anlamak derinlemesine bakışa muhtaçtır. Bu, “tefsir”in hususiyetinin de -tef’îl babının veznine dayanarak- Kur’an’daki manaları keşfetmek için çaba göstermede abartı ve kuvvetle odaklanma kabul edilmesi durumundadır.⁹

Bu noktaların bütünü gözönünde bulundurulduğunda öyle anlaşılıyor ki, tevilin yorumu, tevilin tefsire, doğal olarak da bâtnın zâhire irca edilmesi olacaktır. Çünkü tefsir, aralarında ilintili delaletin de bulunduğu üçlü delaletten birine dayanma yolundan başkasıyla mı oluşuyor? Acaba tevilin ilintili delalete irca edilmesi, tevilin tefsire havale edilmesi, sonuçta da tevilin iptal edilmesi anlamına gelmeyecek midir?

⁸ A.g.e., s. 31.

⁹ A.g.e., s. 29.

İkincisi, Üstad Ma’rifet, bâtnlara sahip olmayı, tevile tenkîh ve genelleme yaptığımız ve umumi mana çıkardığımız belli durumlarda ve münasebetlerle nazil olmuş ayetlerle sınırlıyor. Ama Kur’an’ın bâtn ve zâhirini sözkonusu eden rivayetlerin büyük bölümü belirtisiz¹⁰ lisanla nefy siyakında söylenmiştir. Kitabın 30. sayfasında nakledilmiş haber gibi:

”ما في القرآن آية الا و لها ظهر و بطن“.

Yine Emirulmüminin’in sözünde geçtiği gibi:

”إني سمعت رسول الله (ص) يقول: ليس

من القرآن آية الا و لها ظهر و بطن“¹¹

Nefy siyakında belirtisiz söyleyişin umum ifade etmeye yönelik olduğunu biliyoruz. Hz. Emir’in (a.s) mübarek lisanından dökülen Nebevî kelimeler, “ظهر و بطن”ın, Kur’an ayetlerinin tamamını kapsama özelliğine sahip olduğuna açıklıkla ortaya koymaktadır. Bu da, Kur’an’ın bazı ayetlerinin değil, hepsinin tevil edilebilir bâtnî manalar içerdiği anlamına gelmez mi?

İlaveten, acaba Kur’an ayetlerinin tamamı, Üstad’ın buyurduğu mana ve metodla tevil edilebilecek belli durumlar için ve özel münasebetlerle nazil olmamış mıdır?! Kur’an ayetlerinin hepsi, tevili, kendisinin dile getirdiği mana ve mantıkla yansıtmakta mıdır? Mesela tathir ayeti veya mübahele ayeti ve benzerleri tenkîh edilip genelleştirilebilir mi? Yoksa bütün ayetler mi tenkîh edilip genelleştirilmek üzere belli bir nüzul sebebine sahiptir ve vakıa eksenslidir?

¹⁰ Metinde “nekere”

¹¹ el-Burhan fi Tefsiri'l-Kur’an, 190, s. 270.

**Ravi,
Masum'a
ayetin manası
bahsinde bir soru
sorduğunda bir
cevap işitiyor. Bir
kez daha sorduğunda
başka bir cevap
alıyor. Üçüncü soruda
ise üçüncü bir cevap.
Ravinin, Hazret'e, "Aynı
ayetin manasına dair size
birkaç kez soru sordum,
her defasında başka bir
cevap verdiniz. Neden?"
sorusuna cevaben İmam
şöyle buyurmuştur:
"Bana yetmiş kere de
sorsan yeni bir cevap
işiteceksin. Çünkü
Kur'an'ın bir bätını
vardır. Her bätının
da bir bätını..."**

Üçüncüsü, müteşabihler, sadece tevil güzergâhında neyi kastettikleri anlaşılıp bilinebilecek tevile muhtaç ve bâtın sahibi ayetler cümlesindedir. Acaba müteşabih ayetler, teşabüh durumundan çıkarıp muhkem hale getirebilmek için tevile mananın halis hale getirilip¹² tenkih-i menât ile genelleştirilecek belli örnekler ve münasebetlerle nazil olmuş durumlara atfedilebilir mi? Tevil eğer Üstad tarafından iki anlam veya kısımdan başka şey olarak gözönünde bulundurulmuyorsa müteşabihin tevili iki manadan hangisine girmektedir? Müteşabihlerin tevili Üstad'ın önerdiği anlamlardan hiçbiri uymuyor görünmüyor mu?

Dördüncüsü, rivayetlerin çoğu -Üstad da bunların bir kısmını kitabında nakletmiştir- kendisinin de açıkladığı gibi zâhir ve bâtın, tefsir ve tevil konusuna delalet etmiyor. Bilakis kimisi üstelik Üstad'ın görüşünü reddediyor.

“ظهره تنزيهه و بطنه تأويله”

Buyuran İmam Bâkır'ın (a.s) sözünde tevile ilgili tercih edilen manaya hiçbir şekilde delalet yoktur.

Bazı rivayetlerin, zâhiri tenzil manasında ve bâtını tevil manasında kabul ettiği doğrudur. Ama teviden muradın, sözü tarihsel, coğrafi donatılarla süslemek, manayı halileştirip tenkih-i menât yapmak olduğuna işaret edilmemiştir. Üstad istişhad babının 49. sayfası ve devamında, kastettiği manaya şahitlik etmeyen birtakım rivayetler nakletmiştir. İmam Sâdık'ın (a.s) “mizan”ın manasını soran soruya verdiği cevap tevil değil, tefsir ve şerh olabilir. Tevil bile olsa Üstad'ın kastettiği manada tevil değildir.

“اطيعوا” ayetinin “وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ” ile tefsir edilmesi,

¹² Metinde “ıstihlâs”

ayetin genellendiği anlamına mı gelir? Acaba İmam (a.s), önce “mizan”ı genelleştirip onun asrındaki özel manayı halisleştirdi de, sonra Masum İmam’a itaate mi atfetti? Yoksa “mizan” kelimesini genelleştirmeksizin aynen imam anlamında mı kabul etti? Acaba “adl” manasındaki “kıst” özel bir anlama gelmektedir de Emirulmüminin manasında genel bir anlam mı taşımaktadır? Genel bir anlam farzederek mecburen onun için çok sayıda harici tezahürü kastedip sonra da kelimeyi başka bir özel anlama hamletmekte çekilen tevilin manasını açıklarkenki bunca sıkıntı gerekli midir, hatta doğru mudur? Bilakis bazen genel ve kapsayıcı rivayetlerin lisanıdır ama tevile sıra geldiğinde özel anlama amel edilmiştir.

Örneğin “مَسْؤُولُونَ عَنْ وَايَةِ عَلِيٍّ” şeklinde tevili edilmiş “وَقَفُّوهُمْ إِنْهُمْ مَسْؤُولُونَ” ayeti gibi (a.g.e., s. 50). “فَمَنْ يَأْتِيكُمْ بِمَاءٍ” “يَأْتِيكُمْ بِعَيْنٍ”, yani “يَأْتِيكُمْ بِعِلْمِ الْإِمَامِ”.

Üstad şöyle buyurmuştur: “مَاءٌ مَّعِينٌ”, faydalı ilim için istiaredir.” Acaba istiare, ilintili medlülünden midir, yoksa kendisinin bâtın ve tevilin manasına ilişkin görüşüne delalet edebilmesi için mananın genelleştirilmesi, halis hale getirilmesi ve tenkîh edilmesi mi?!

Aynı şekilde İmam Sâdık'ın (a.s) “عِلْمُهُ فَلْيَنْظُرْ” “الَّذِي يَأْخُذُهُ عَمَّنْ يَأْخُذُهُ” ayeti, ifade ettiği mana bakımından, genelleştirme ve halis hale getirme teorisine nasıl uygulanabilir? Nazariye ve kural, bütün durumlarda doğrulanabilir ve uygulanabilir olmalıdır. Ravi, Masum'a ayetin manası bahsinde bir soru sorduğunda bir cevap işitiyor. Bir kez daha sorduğunda başka bir cevap alıyor. Üçüncü soruda ise üçüncü bir cevap. Ravinin, Hazret'e, “Aynı ayetin manasına dair size birkaç kez soru

sordum, her defasında başka bir cevap verdiniz. Neden?” sorusuna cevaben İmam şöyle buyurmuştur: “Bana yetmiş kere de sorsan yeni bir cevap işiteceksin. Çünkü Kur'an'ın bir bâtını vardır. Her bâtının da bir bâtını...” Acaba İmam'ın (a.s) her defasında ifade buyurduğu cevaplar, genel ve külli örnekler midir ki, İmam'ın tenkîh-i menâât yaptığı ve genel manayı çıkartarak her defasında onun örneklerinden birini soruya cevap olarak aktardığı söylenebilir?!

Beşincisi, bizzat Üstad'ın da bugünkü tartışmada işaret ettiği gibi, rivayetlerin lisanında Kur'an'ın “سَبْعَةَ أَبْطُنٍ” ve “سَبْعِينَ بَطْنًا” sahibi olduğu geçmektedir. Eğer tevili, manayı tarihsel ve coğrafi giysi ve kalıplardan halis hale getirip genel ve külli bir çıkarıma varmaksa acaba bu rivayetler, yetmiş bâtının, bir ayetten yetmiş genel mana elde edilebileceği anlamına geldiğini mi söylemektedir? Özellikle de yetmiş kelimesini çokluğun simgesi kabul edersek bâtınî anlamlar yediyüz anlama balığ olacaktır. Nitekim rivayetlerin lisanı, ayetlerin tamamının böyle bir kabiliyet taşıdığını ifade eder tarzıdır.

Altıncısı, Üstad, haklı olarak tevilin Masumlarla sınırlı olmadığını vurgulamaktadır. Aynı şekilde kendi görüşünü açıkladıktan sonra bâtını teşhis etmek ve ayetlerin bâtınını anlamak, yani tevili yapmak için kimi kural ve kriterler açıklamaktadır. Bu kuralların sayısı -kendisinin buyurduğuna ve başkalarından aktardığına göre- beş kaideyi aşmıyor. Eğer bâtın ve tevilden murad, onun buyurduğu şeyse ve eğer beş basit kuralla bâtını anlamak ve tevili kullanmak mümkünse, bu durumda neden Kur'an ve hadisler tevilin konumu ve tevili yapmanın liyakatı konusunda bu kadar abartıya kaçmıştır? Böylesine basitçe ve kolaylıkla gerçekleştirilebilen bir işin, neden Allah'a ve râsîh

olanlara -rivayetlere göre bunun harici tezahürü Ehl-i Beyt İmamlarıdır- mahsus olduğunda ısrar edilmiştir? Buradan, bâtının sandığımız ve tevilin tahmin ettiğimiz gibi bir şey olmadığı anlaşılıyor.

Yedincisi, merhum Âhund da *Kifaye*'de “استعمال اللفظ في اكثر من معنى” bahsinde ihtimal olarak şöyle buyurmuştur: “Belki de ilintili manalara delalet, metnin bâtınla sahip olmasıyla aynı şeydir.” Ama hemen ardından bu konudaki tereddüdünü belirtmiştir. Şimdi soru şudur: Eğer bâtından murad, halis hale getirilmiş mana ve teviden amaç da ilintili anlamı keşfetmekse bâtın ve tevil Kur'an'a mahsus olmayacaktır. Çünkü ilintili anlama sahip olmak ve lafzın ilintili manada kullanılması söze ve vahye mahsus değildir. Yine özel tanımıyla tevil, genel ve tenkîh-i menât manasıyla Allah'ın kelâmına indirgenecek özellikle değildir. Bu sıfat her kelimada bulunabilir ve herkesin sözünü -bir münasebete sahip olduğu takdirde- çağının gıysilerinden, kişisel kalıplardan ve harici tezahürlerinden arındırmak ve tenkîh-i menât yapıp manasını genişletmek mümkündür. Çünkü rivayetler ve ayetler, zâhir ve bâtına sahip olmayı vahiy ve şeriat metinlerinin özellik ve hasletlerinden kabul etmiştir. Bâtnlı olma hali ve tevil konusu o kadar önemli bulunmuş ve bu babta o kadar çok söz söylenmiştir ki, bahsin kendisi itikatların tartışma meydanı ve görüşlerin çarpışma alanına dönüşmüştür. Bunlardan biri de Üstad Ma'rîfet'in görüşüdür.

Kur'an'ın özelliklerinden bâtın olma hali ve tevil de Kur'an'daki öğretilerin katman veya katmanlarını anlamaya özgü metod ve tekniktir. Aksi takdirde muhterem Ayetullah Ma'rîfet'in buyurduğu anlamda bâtınla sahip olmak ve teville dayalı anlama metodu Allah'ın vahiy metnine münhasır değildir.

Bu durumda bâtın rivayetleri de mevzu olma değerini ve önemini kaybedecektir.

Sekizincisi, bir teori, ilmî tenkit ve yanlışlamayla rakip teorileri sahneden çıkmaya zorladığı zaman kuvvetli ve sürekli bir mesnede dayanabilir. Üstad Ma'rîfet bâtın, zâhir ve tevil babındaki görüşlerin hiçbirini tenkit edip yanlışlamamıştır. Mesela Allame Tabâtabâî'nin “el-Mizan”ın üçüncü cildinde ve “Kur'an der İslam”da zikrettiği nazariyesinin, bir kenara bırakmamızı ve durumlara uymamanın yanısıra pratikte bâtın inkar ve tevil red anlamına gelen başka bir görüşü onun yerine geçirmemizi gerektirecek ne sorunu vardır?! Sözüün sonunda tekrar sergilediğimiz cesaret nedeniyle Üstad Ma'rîfet'ten ve bu kıymetli ilmî mahfilde hazır bulunan, diğer üstatların, hususen de muhterem Bâbâyî beyefendinin huzurunda affımı istirham ediyorum.

Rızâyî:

Hüccetüislam ve'l-müslimin Dr. Reşad'ın konuşmasından sonra Dr. Rızâyî, Üstad Bâbâyî'yi konuşmasını yapmak üzere davet etti.

Bâbâyî:

Bismillahirrahmanirrahim. Sözüün başında Üstad Ma'rîfet'in Kur'an ilimleri sahasında sarfettiği emeğe teşekkür etmem gerekir. Allah Teâla'dan kendisi için Kur'an-ı Kerim alanına hizmet ve Ehl-i Beyt (a.s) mektebine destek yönünde her gün artacak başarılar temenni ediyorum. Kur'an'ın bâtını tarif ederken ortaya koyduğu nazariye etrafında göze çarpan bazı noktaları şu şekilde ifade edebiliriz:

1. Üstad'ın Kur'an-ı Kerim'in bâtını açıklamayı kurala bağlı görmesi, keyfe ve istihsana dayalı tevilleri reddetmesi doğru

bir tutumdur, makbuldür ve bu nazariyenin kuvvetli noktasıdır.

2. Bâtının, “ayetlerin muhtevâsından çıkartılan kuşatıcı genel anlam”¹³ şeklindeki tanımı, kapsayıcı ve dört başı mamur bir tanım değildir. Bu konuda külli anlayışların ifade edilmesi uygun bir ifade biçimi olmamaktadır. Çünkü çoğu ayette kuşatıcı genel anlam ve külli anlayış, ayetlerin lafzının umum oluşundandır veya mutlaklığın icabıdır ve ayetlerin zâhirlerinden sayılmaktadır, bâtınından değil. Örnek vermek gerekirse, kendisinin Kur'an'ın bâtını için misal olarak zikrettiği¹⁴ hums ayetinde “غرم”in “غنم”in mukabilinde¹⁵ ve “غنم الشيء” ifadesinin de “فاز به” (ona ulaştı, onu elde etti) manasında kullanıldığı¹⁶ gözönünde bulundurulur ve “من شيء”in mutlaklığı ile “ما”nın mutlaklığı ile “انما غنمتم من شيء” cümlesinin umumi ve kuşatıcı mana ifade ettiğine tereddüt kalmayacak, insanın elde ettiği her faydayı (ister savaş, ister başka şeyden) kapsayacak ve bu ayet, insanın, elde ettiği her faydanın humsunu ödemesinin vacip olduğuna aşikâr biçimde delalet edecektir.

Netice itibarıyla humsun vacip oluşu, savaş dışında kazanç, ticaretler vs. gibi şeylerden elde edilen faydalar, bu ayetin zâhir medlulüdür. Kendisinin ifade ettiği gibi ayetin tevili ve bâtınî manası değildir. Kendi iddiasını teyit etmek üzere aktardığı rivayet ise

¹³ Et-Tefsir ve'l-Müfessirun fi Sevbihi'l-Kaşib, c. 2, s. 527.

¹⁴ A.g.e., c. 1, s. 22 ve 23.

¹⁵ “و الغنم الغرم ای مقابل به” (Feyyumî, Ahmed b. Muhammed, el-Misbahu'l-Müinir, s. 622).

و يقال الغنم بالغرم مقابل به فالذى يعود عليه “الغنم من شيء يتحمل ما فيه من غرم” (el-Mu'cemu'l-Vasit, s. 664).

¹⁶ el-Mu'cemu'l-Vasit, s. 664

bu iddiaya delalet etmemek bir yana -çünkü o rivayette ayetin tevili ve bâtınından bahsedilen hiçbir söz yoktur-, aksine muhataplarına mutlak olarak ganimetler ve faydaların humsunun vacip olduğunu açıklarken bu ayet-i kerimeye istinat etmesi nedeniyle ayetin bu genel hükme delaleti zâhir olmaktadır. İmam Sâdık'tan (a.s) nakledilen diğer bir rivayette bu ayet hakkında sorulan soruya cevaben şöyle buyurulmuştur:

“هي والله الافادة يوما بيوم”¹⁷ (Allah'a yemin olsun ki, bu ayet[in mevzusu] her gün kazanç elde etmektedir).

Bu da genel ve kuşatıcı mananın ayet-i kerimenin zâhiri olduğunu teyit etmektedir. Muhakkik fakih Mukaddes Erdebilî de (rh), zâhirinden her ganimette humsun vacip olduğu anlaşılmış ve ganimetin de lugatta, hatta örfte fayda manasında kullanıldığı bu ayeti beyan ettikten sonra sözkonusu rivayetin bu genel manaya işaretini belirtmiştir.¹⁸

Şeyh Tûsî, bu ayetin izahında, “ashabımız (Şia) nezdinde, kazanç, ticaret kâr, hazine, madenler, dalış vs. gibi şeylerden elde edilen her faydada hums vaciptir” dedikten sonra şöyle buyurur: “Bu ayet o konularda humsun vacip olduğuna delil gösterilebilir. Çünkü onların hepsine ganimet adı verilmektedir.”¹⁹ Tabersî de (rh) bu ayeti, o şeylerde humsun vacip olduğuna delil göstermenin imkânını beyan ettikten sonra şöyle buyurmuştur: “Çünkü lugat ör-

¹⁷ عن حكيم موذن بنى عيس عن ابى عبد الله (ع) قال قلت له: واعلموا انما غنمتم من شيء فان لله خمسه و للرسول. قال هي و الله الافادة يوما بيوم”

¹⁸ Bkz: Erdebilî, Ahmed b. Muhammed, Zübdetu'l-Beyan, s. 210.

¹⁹ Et-Tıbyan fi't-Tefsiri'l-Kur'an, c. 5, s. 123.

Üstadın bu oturumdaki izahatından çıkan sonuç şudur ki, ona göre ayetlerin ilintili medlulü ile tenkîh-i menât ve hususiyetin atılmasıyla ayetlerin muhtevâsındaki delaletten anlaşılan mana, Kur'an-ı Kerim'in bâtın anlamadır.



fünde o şeylerin tümüne ganem ve ganimet adı verilir.”²⁰

Ehl-i Sünnet'in meşhur müfessiri Kurtubî de, her ne kadar Ehl-i Sünnet'in icmasına istinat ederek ayeti savaş ganimetlerine tahsis etmişse de, “Ganimet lugatta, bir şahsın veya toplumun emek sarfederek elde ettiği şeydir.”²¹ İzahını vermiş ve şöyle itiraf etmiştir: “Lugat, bu tahsisi icap ettirmez.”²² Ayetullah Hoî de (rh) bu ayetin, humsun mutlak manada fayda için vacip olduğuna delaletini açıklarken şöyle buyumuştur: “**غنم** kelimesi, ayet-i mübarekede geçtiği şekliyle **ريح** (kâr etti) ve **استفاد** (fayda sağladı) vs. ile eşanlamlıdır. Bu durumda mutlak faydayı kapsar ve savaşa tahsis edilmesi hiçkimse tarafından vehmedilmemiştir. Belki **شيء** tabirinde bu genellemeye ve kârdan bir **شيء**'in doğruladığı herşeyde humsun sabit olduğuna işaret etmektedir. O şey, savaş ganimetlerine uygun düşmeyen bir dirhem gibi çok az bile olsa böyledir. Bu ayetten önceki ve sonraki

ayetlerde savaştan bahsedilmesinin bu genellemeye herhangi bir aykırılığı yoktur. Çünkü mevzunun, hakkında geldiği hükmü tahsis için olmadığı aşikârdır.”²³

Üstadın bu oturumdaki izahatından çıkan sonuç şudur ki, ona göre ayetlerin ilintili medlulü ile tenkîh-i menât ve hususiyetin atılmasıyla ayetlerin muhtevâsındaki delaletten anlaşılan mana, Kur'an-ı Kerim'in bâtın anlamadır. Hâlbuki bu tür manalar, fakihlere ve usûl ilminin âlimlerine göre kelâmın zâhiri olmaktadır.

Dolayısıyla bu nazariyede Kur'an'ın bâtını olarak tanıtılan şey, ya ayetlerin umum ve mutlaklığından elde edilen konudur, ya ayetlerin ilintili medlulüdür ya da muhtevânın delaletinden, tenkîh-i menât ve hususiyetin atılmasıyla ayetlerden anlaşılan anlamdır. Neticede bütün bu anlamlar Kur'an-ı Kerim'in zâhirine aittir, bâtınına değil.

3. Kur'an-ı Kerim'de bâtının varolduğuna ana delil rivayetlerdir. Gerçi bazı ayetlerden de Kur'an'da bâtının varlığı anlaşılabilir. ²⁴

²⁰ Mecmeu'l-Beyan, c. 4, s. 544.

²¹ Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Câmiu'l-Ahkami'l-Kur'an, c. 8, s. 3.

²² A.g.e.

²³ Burucerdf, Murtaza, Müstenidu'l-Urveti'l-Vüska, kitabu'l-hums, s. 194.

²⁴ Mesela Nahl suresi 89. ayet.

Fakat bâtının varlığı konusunda sağlam bir delil mevcut değildir. Yani eğer rivayetler bâtına delalet etmeseydi ayetlere dayanarak Kur'an'da bâtının bulunduğunu söylememiz müşkül olacaktı. Önemli rivayetler Kur'an-ı Kerim'de bâtının varlığına delil oluşturduğundan Kur'an'daki bâtının ne olduğunu ve mahiyetini anlamak için bu rivayetlerin nasıl tanımlanabileceğini kavramak gerekmektedir. Kur'an-ı Kerim'i açıklamada sahih olan nazariye, rivayetlerle bağdaşan ve onlarla uyum içinde olanıdır. Üstad'ın teorisini bazı yönlerden (aşağıda sıralanacaktır) rivayetlerle bağdaştırmamaktadır:

a) Rivayetlerden anlaşıldığına göre Kur'an ayetlerinin her birinin, hatta her harfin zâhir ve bâtını vardır. Mesela Fudayl'in muteber rivayetinde, Kur'an ayetlerinin her birinin zâhiri ve bâtını bulunduğu meselesi kesin ve tartışmasız²⁵ sayılmıştır. Zâhir ve bâtın konusunda soru sorduğunda İmam Bâkır (a.s), her ayetin zâhiri ve bâtını bulunduğunu reddetmeksizin bu ikisinin manasını açıklamıştır.²⁶ Allah Rasulü'nden (s.a.a), Kur'an'daki harflerden her birinin zâhiri ve bâtını olduğu rivayet edilmiştir.²⁷ Kur'an harflerinden her birinin, hatta her ayet için, o harf veya ayetin zâhiri ve bâtınının, aşikâr ve gizli tezahürlerinden olduğu bir genel anlam ve kapsayıcı mana tasavvur edilebileceği de açıktır. O halde Kur'an'ın bâtını, Üstad'ın beyan buyurduğundan başka bir şeydir. Zira o mana, Kur'an'daki bütün harfler ve hatta tüm ayetler için tasavvur edilememektedir. Sözkonusu rivayetlerin, Kur'an'daki ayetlerin çoğunda bâtın bulunduğunu kastettiğini söylemek o rivayetlerin zâhirine aykırı, hatta nassına muhaliftir.

²⁵ Metinde "mefruğ anı"

²⁶ Bkz: Biharu'l-Envar, c. 92, s. 97, hadis 64.

²⁷ Bkz: Câmiu'l-Beyan-i Taberî, c. 1, s. 9. Biharu'l-Envar, c. 33, s. 155.

b) Rivayetlerde ayetler için beyan edilen bâtınî manaların çoğu bu tarife kapsama girmiyor. Çünkü ayetlerden soyutlanan ve o anlamlara uyan kapsayıcı genel bir mana göze çarpmıyor. Mesela İmam Sâdık'ın (a.s) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir: "Kur'an'ın zâhiri ve bâtını vardır. Allah'ın Kur'an'da haram kıldıklarının tümü, zâhirdir [Kur'an] ve onun bâtını eğri önderlerdir. Allah'ın Kur'an'da helal kıldıklarının tümü de zâhirdir [Kur'an] ve onun da bâtını hak önderlerdir."²⁸

Kur'an'ın haramları ve eğri önderler ile Kur'an'ın helalleri ve hak önderleri kapsayan genel anlam ve kuşatıcı mana nedir? Abdullah b. Sinan'ın Sahih'inde "ثُمَّ لِيَقْضُوا" ثُمَّ لِيَقْضُوا"²⁹ cümlesinde zâhir, bıyığı kısaltmak ve turnakları kesmek ama bâtın, imamla buluşmak olarak tefsir edilmiştir.³⁰ Oysa ayet için, o iki mananın her birinin tezahürünü oluşturduğu bir genel anlam tasavvur etmek zordur. Allame Meclisî, bu hadisin şerh ve açıklamasında kirlerin giderilmesini kapsadığını belirtmiş ve kirlerin iki kısım olduğunu buyurmuştur:

1. Bedensel ve zâhirî

2. Ruhsal ve bâtınî. İmamı ziyaretle ruhsal kirler bertaraf olur.³¹ Fakat biraz daha dikkat ettiğimizde bu açıklamanın sorunu çözmediğini anlıyoruz. İmamı ziyaret ruhsal kirliliğin bertaraf olmasının sebebi olabilir, kendisi değil. Eğer İmamla buluşmak kapsayıcı mananın tezahürü olsaydı müşkül hallolurdu. Fakat onun tezahür etmesinin sebebi, tezahürün kendisi değil. Müsamahalı davranıp Üstad'ın açıklamasını kabul etmenin mümkün olabileceği söylenemez. Çünkü

²⁸ Nuru's-Sakaleyn, c. 2, s. 25.

²⁹ Hac (22): 29.

³⁰ Bkz: Men La Yahduruhu'l-Fakih, c. 2, s. 369.

³¹ Bkz: Mir'âtu'l-Ukûl, c. 18, s. 248.

Masum İmamların (a.s) sözleri konu olduğunda müsamaha caiz değildir. Faraza bu rivayete dayanarak kapsayıcılık tasavvur edilse bile kesinlikle rivayetlerin çoğunda kapsayıcılık tasavvur edilemeyecektir. Abdullah b. Sinan'ın İmam Sâdık'tan (a.s) aktardığı başka bir rivayette “bismillahirrahmanirrahim”deki harflerin bâtnî ve sembolik manası açıklanırken şöyle nakledilmiştir:

“Ba” Allah'ın pahasıdır (ışığı, güzellik, azamet, kemal); “sin” Allah'ın senasıdır (aydınlık, yücelik ve yükseklik); “mim” Allah'ın mecdidir (büyüklik ve izzet). Bazılarının rivayetine göre de Allah'ın mülküdür (hükümlerlik).”³²

Oysa “بِسْمِ”in zâhir manasını ve bu anlamlar ile sembollerini kapsayan genel anlam tasavvur edilmiş değildir. Kur'an'daki diğer bazı kelimelerin harflerinin manasını ve surelerin baş tarafındaki mukattaa harflerinin anlamını açıklarken de bu kabil rivayetlerden çokça nakledilmiştir.³³ Hepsini zikretmek sözü uzatacaktır. Gerçi bütün bu rivayetlerin senedi sahih değildir. Ama bu rivayetlerin çok sayıda nakledildiği ve içlerinden bazılarının senedinin kuvvetli olduğu hesaba katılırsa tamamına kayıtsız kalmak mümkün olmamaktadır. Bu durumda Kur'an'ın bâtnı, sözkonusu rivayetlerde zikredilen manaları kapsamayacak ve tüm

o rivayetlere kayıtsız kalmaya yolaçacak biçimde tarif edilemez.

c) Genel mana ve külli anlayış, birçok ayette ilimde derinleşmemiş olanlar için de anlaşılabilir bir şeydir. Hâlbuki Fudayl'ın muhterem rivayetinde Kur'an'ın bâtnına, onun tevili olarak mana verilmiştir.³⁴

وَمَا يَخْلَعُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ”³⁵ cümle-i kerimesinde tevil ilmi, ilimde derinleşenlere (Peygamber ve Masum İmamlar) özgü ve bunların dışındakilerin ilmî yeterliliğinin ötesinde bir şey olarak tanımlanmıştır. Bu rivayet ve ayetten çıkan sonuç şudur ki, Kur'an'ın tevili ve bâtnî manaları, ilimde derinleşenler için de anlaşılabilir olan manalardan başkadır.

d) İmam Ali'den (a.s) nakledilmiş bir rivayette şöyle buyurulmaktadır:

“İstesem Fatihatu'l-Kitab'ın (Hamd suresi) tefsiriyle yetmiş deveyi yükleyebilirim.”

Yani bu sureyi tefsir ederken yetmiş deve yükü hacminde meseleyi izah edebilirim. İbn Abbas'ın şöyle dediği nakledilmiştir:

“Bir gece Ali b. Ebi Talib (a.s), bir saat “el-Hamdu”nun elif harfinin tefsirine, bir saat lâm harfinin tefsirine, bir saat ha harfinin tefsirine, bir saat mim harfinin tefsirine dair konuştu. Gün ağarırken bana dal harfinin tefsirini anlatıyordu.”³⁶

Yine Hazret'in şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir:

“İstesem ‘bismillah'ın şerhine dair kırk deveyi yükleyebilirim.”³⁷

³² Meâni'l-Ahbar, s. 3 (babu ma'na bismillahirra - manirrahim, hadis 1).

³³ Bkz: A.g.e., s. 3 (babu ma'na bismillahirrahm - nirrahim, hadis 2), s. 7, babu ma'na's-samed, s. 22-28 (babu ma'na hurufu'l-mukattaa fi evâilî's-suver mine'l-Kur'an). Kitabu't-Tevhid, Saduk, s. 88, babu tefsir kable hüvellahu ehad ila âheriha). Usûl-i Kâfi, c. 1, s. 546 (babu muvellidu Musa b. Cafer (a.s), Biharu'l-Envar, c. 92, s. 90, hadis 34, s. 376, hadis 4 ve 6, s. 381, hadis 14, s. 383, hadis 23).

³⁴ Bkz: Biharu'l-Envar, c. 92, s. 97, hadis 64.

³⁵ Âl-i İmran (3): 7.

³⁶ Bkz: Biharu'l-Envar, c. 92, s. 105-106.

³⁷ A.g.e, c. 40, s. 186.

Saduk'un Tevhid'inde uzun bir rivayette İmam Bâkır'dan (a.s) aktarıldığına göre, Hazret, "el-Samed" in harflerinin işareti ettiği şeyleri açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur:

”لو وجدت لعلمى الذى اتانى الله عز و جل
حملة لنشرت التوحيد و الاسلام و الايمان
و الشرايع من الصمد“³⁸

Bu rivayetlerde işaret edilmiş tefsir ve ilmin Kur'an-ı Kerim'in bâtınî tefsiri ve manası olduğu açıktır. Bu nazariyede Kur'an'ın bâtını ve tevili için beyan edilen tarif ise Kur'an'ın bu tür tefsirlerini ve bilgilerini kapsamamaktadır. Çünkü ayetlerden genel bir anlam çıkarmakla Kur'an'ın bu kısım bilgisine ulaşılamaz.

Bu açıklama aracılığıyla, Kur'an'ın bâtınının bu teoride tanımlanmış anlam olmayacağı sonucuna varıyoruz. Eğer bu anlamı, Kur'an'ın anlam mertebelerinden gizli olanını ifade ettiği gerekçesiyle Kur'an'ın bâtınî anlamlarından biri kabul ediyorsak, onu, bu nazariyede beyan edilmiş anlamıyla Kur'an'ın bâtınına münhasır görmek mümkün değildir.

Rızâyî:

Bâbâyî'nin konuşmasından sonra Dr. Rızâyî, muhterem Üstad'ın cevap vermesi için bazı soruları kendisine yöneltti. Şöyle dedi: Daha önce Üstad'ın dikkatine arzedilen görünmez ilintili delaletin, lafzın zâhirî delaletinden olduğu söylenebilir. Kendisi de bu meseleyi çokça vurguladığına göre, dolayısıyla burada zâhir ve bâtın arasındaki sınırı açıklığa kavuşturmak amacıyla daha fazla izah verilmesine ihtiyaç vardır.

³⁸ et-Tevhid, s. 91.

Diğer nokta, Bihar'ın 92. cildinde Al-lame Meclisî, Kur'an'ın mukattaa harfleri ve sembollerine işaret eden bazı rivayetlere yer vermesidir. Üstad ise *et-Tefsiru'l-Esriyyi'l-Câmi* kitabında mukattaa harflerini Allah ile Peygamber (s.a.a) arasında şifre olarak kabul etmiştir. Eğer böyleyse ve eğer bütün ayetlerin bâtın sahibi olması gerekiyorsa bu durumda bu rivayetler ne yapılacaktır? Acaba mesaja dayalı genel kurallar mukattaa harflerinden elde edilebilir mi?

Yine bir diğer konu da, Bihar'ın 92. cildinde, vasilerden başka hiçkimsenin Kur'an'ın zâhir ve bâtınından haberdar olduğunu iddia edemeyeceğine ilişkin birtakım rivayetlerin geçmesidir. Dolayısıyla zâhir ve bâtın bahsini vasilerle sınırlı gören rivayetler Üstad'ın ifade buyurduklarıyla nasıl bağdaşabilir? Hâlbuki Üstad'ın söylediklerinden çıkan sonuç, hususiyeti ilgayı herkesin yapabileceği olmaktadır. Ama bu, vasilerden başkasının zâhir ile bâtın biraraya getirmeye güç yetiremeyeceğinin anlaşıldığı rivayetlerle nasıl uzlaştırılabilir? Acaba Üstad Reşad'ın buyurduğu gibi söyleyemez miyiz: Bâtının aşamaları, anlamları ve mertebeleri vardır ve bahsin bir mertebesi ilintili delaletse de daha derin olanı Masum'a mahsustur. Eğer rivayetler arasında böyle bir uzlaşma sağlanabilirse acaba bu, kabul edebileceğiniz bir anlayış olur mu? Özellikle de 92. ciltte tevili kapısının bulunduğu ve o kapıdan girmek gerektiğini söyleyip tevili anlama kapısının İmamlar (a.s) olduğuna işaret eden rivayetler varken.

Bu rivayetleri, Üstad'ın ifade buyurduğu ve *”بطنه تأويله و ظهره تنزيه منه ما قد معنى“* ve *”ما لم يكن يجرى كما تجرى الشمس والقمر“* gibi bazıları gerçekten Üstad'ın görüşüne tam manasıyla delalet eden rivayetlerle yan yana koyarsak (Sayın Reşad'ın görüşünün

aksine) muhterem Üstad'ın açıklamalarına tamamen mutabık olacaktır. Fakat vasilerin delaletini sözkonusu eden veya tevil ve bâtın bahsinin kapısını açkılayan bir grup rivayet daha vardır. Bu durumda bu iki grup rivayet nasıl uzlaşdırılabilir? Acaba ikinci çözüm yolu (anlatıldığı şekilde) burada önerilebilir mi?

Bu oturumda hâzirun tarafından bazı sorular ortaya atıldı. Bunlara da değinmek gerekir. Toplantıda hazır bulunulardan birinin sorusu, pek çok ayetin bütün medlullerinin onların zâhîrinde geldiği zemininde yöneltildi ve buna da “elhamdu lillahi rabbil-âlemin” örnek verildi. Hâzirundan bir diğeri ise bâtın babında ulaşılan rivayetler bir yana bırakılırsa, acaba bâtının varlığı ve ispatlanması konusunda Kur'an'ın kendisinden yararlanmanın mümkün olup olmadığını sordu.

Üstad Bâbâyî şöyle buyurdu: Rivayetler bahsin delilidir. Fakat benim burada maksudum, soruyu tamamlamak üzere, akli esas olarak bâtını anlamının mümkün olup olmadığını söylemektir. Bir hakim konuşacağı ve hayli yüksek bir mevzuyu kıyamete kadar 604 sayfada açıklayacağı zaman ister istemez bu hikmetli kelamın katmanları olması gerekir. Acaba bazı rivayetlerin sened sorununun çözümlenmesi için akılcılık esasından yararlanmak mümkün olamaz mı? Çünkü bu durumda irşad rivayetleri akılcılık temeline oturtulmuş olacaktır.

Başka bir soru da şu: Üstad'ın bâtın konusundaki nazariyesi, kıssalardaki bahisler vs. gibi eski ümmetlerin yaşadığı olaylarla ilgili ayetlerin genelleştirilmesiyle ilintilidir. Hâlbuki kıssaların dışındaki bahislerde bu konu doğrulanmayabilir, değil mi? Bir soru da, Kur'an'ın asli hedefinin Allah'ın tüm kullarına hidayet etmek ve onları aydınlatmak olduğu dikkate alındığında acaba bâtın

manaların bu aslî doğrultuya müdahalesi ve etkisi olup olmadığı yönünde. Etkisi varsa göreceli ve kısmi mi, yoksa mutlak ve kâmil mi? Kur'an'daki bâtınları aydınlatmak, ilmî ve teorik boyuta mı mahsustur, yoksa kulların ilmî bakımdan hidayeti böyle bir bilgiye mi muhtaçtır?

Sonuç itibarıyla, eğer bâtınî anlamların işlev ve faydasının insanın hayatı ve kaderi üzerinde doğrudan ve geniş etkisi varsa neden o düzeye ulaşmak herkes için kolay değil? Diğer bir ifadeyle, neden başından itibaren ayetin zâhîrî düzeyinde beyan edilmemiştir?

Müeddeb:

Bismillahirrahmanirrahim. Görüşünü hem bu toplantıda, hem de başka ortamlarda dile getiren Muhterem Üstad Ayetullah Ma'rifet'e çok teşekkür ederek başlayayım. Bu fakirin aklına gelen bazı soruları muhterem Üstad Reşad ve Üstad Bâbâyî gündeme getirdi. Ama sanırım başka iki konu daha var. Kısaca özetleyeyim:

Birincisi, Üstad'ın söylediği gibi anahtar rol oynayan İmamların (a.s) rolü konusundadır. Eğer böyleyse ve bâtın da hususiyetin ilgasıysa acaba bu özelliğin eğitime ihtiyacı var mıdır? Yani hususiyeti ilga, İmamların öğretmesine muhtaç mıdır? İmamların yardım olmaksızın bu işi yapamaz ve bu teknikleri kendimiz bulamaz mıyız? Yahut böyle değil, hususiyeti ilga etmek ve bunun yollarını bulmak için kesinlikle İmamlara muhtaç olduğumuz ve İmamların yardım etmesi gereken durumlar vardır.

İkincisi, eğer İmamlar bizim için rollerini oynadıysa sürecin devamında İmamlara ihtiyacımız kalmamış demektir. Yani kapının kilidini açtıktan sonra artık onlara muhtaç değiliz. Kur'an'ı öğrenmiş olan biz, artık

İmamlara muhtaç olmasınlar diye başkalarına da öğretebilir miyiz? Yoksa bâtın meselesinde ve ona ulaşmakta daima İmamlara ihtiyaç halinde miyiz? Bu bölüm hakkında Üstad biraz daha izahatta bulunursa istifade ederiz. İkinci sorum, başka bir toplantıda Üstad'a arzettiğim, tekrarlanan ayetler meselesidir. Benim için şu konu henüz açıklık kazanmış değil: Rivayet-i şerife göre (ما في القرآن آية الا و لها ظهر و بطن) ayetlerin hepsi veya ağırlıklı bölümünün bâtını varsa (göründüğü kadarıyla Üstad, ayetlerin hepsinin değil, ağırlıklı bölümünün böyle olduğunu düşünmektedir. Nitekim Ehl-i Sünnet'in rivayetlerinde de ayetlerin ağırlıklı bölümü konusunda zikredilmiştir), aynı şekilde içerik bakımından benzer ve kimi zaman cümleleri de aynı olan tekrar ayetlerinden bâtın çıkarma işi nasıl olacaktır? Acaba ayetlerin tekrarıyla birbirine paralel bâtınların tekrarı da hâsıl olmaktadır da onların tekrarı yok mudur?

Kudsî:

Bismillahirrahmanirrahim. Üstad Ma'rifet'in "Kur'an'ın bâtını" olarak sözkonusu ettiği şey, gayet somut ve şeffaftır. Öyle görünüyor ki şimdiye dek "tevil" ve "bâtın" konusunda mevcut olan belirsizlikleri de gidermektedir. Fakat aynı zamanda birkaç noktayı soru veya sorun olarak ele almam da mümkündür. Tevazu içinde Üstad'dan cevap vermesini istirham edeceğim:

1. Acaba Üstad, "tevil" adı altında açıklamalarında geçen (bâtına da uygulanmış ve bâtının eşanlamlısı sayılmış) şeye ve bu zeminde ortaya atılan bahislere Âl-i İmran surresi yedinci ayette konu edilen tevil manası vermek ve genel olarak Kur'an lughatında tevilden kastedileni mi açıklamak istemiştir, yoksa rivayetlerin kültüründeki tevil mi? Yahut her ikisini de mi (hem rivayetlerdeki,

hem ayetlerdeki)? Veyahutta müfessirlerin istilahındaki tevil mi?

Eğer maksadı Kur'an lughatındaki tevil ise bu kelimenin Kur'an'da kullanıldığı her yere işaret etmesi gerekmez miydi? Tercih edilen mananın tek tek o yerlere uyup uymadığını aydınlatması lazım gelmez miydi?

2. Eğer Üstad'ın maksadı Kur'an lughatındaki tevil ise merhum Allame Tabâtabâi'nin bu konuyla ilgili görüşüne neden hiç değinmemiştir? Hâlbuki merhumun görüşü çok özeldir, ilmî ortamlarda ve ilim havzasında ele alınmaktadır, kabulün veya tenkidin konusu olmalıdır.

3. Üstad'ın "tefsir"i "keşfu'l-ğita" manasında aldığı gözönünde bulundurulursa hiç kuşku yok, "ğita"nın tezahürleri arasında zaman münasebetleri, nüzul ortamı, ayetin nazil olmasının zaman ve mekân şartları vardır. Eğer bu perde kenara çekilir ve ayetin manası böyle bir örtüden arındırılrsa ayetin genel anlamı gün yüzüne çıkacaktır. Hâlbuki bu mana, tevilin ikinci anlamı ve ikinci kısmı sayılmıştır. Diğer bir ifadeyle, bu izaha göre Üstad'ın açıklamasındaki tevilin ikinci kısmı artık tefsir kısmı olmayacaktır. Bilakis tefsirin tezahürlerinden olmaktadır.

4. Üstad'ın bâtın için zikrettiği iki anlam, rivayetlerle bağlantılı olarak da geçerlidir ve onlara da sirayet etmektedir. Oysa Ehl-i Beyt rivayetlerinin zâhiri (Kur'an'ın "bâtınlı" olduğuna itiraz eden rivayetler), bâtına sahip olmanın yalnızca Kur'an'ın özelliklerinden olduğunu göstermektedir.

5. Kur'an için "yetmiş bâtın" farzedilen rivayetlerin tek ifade biçimi "ان للقرآن سبعين بطنه" olsaydı kastedilen şey, zaman yatağında tahakkuk edecek bâtın ve tevilin tezahürleri olduğu biçiminde açıklanabilecekti ve

“تجرى كلمات تجرى الشمس و القمر” de-
nebilecekti. Fakat bazı kardeşlerimizin nak-
lettiği bazı rivayetlerde geçtiğine ve “لبطن
لبطن”, yani her bâtunun kendine ait bir bâtını
bulduğuna göre bu tabir nasıl izah edile-
bilir? Çünkü bunun icabı, her genel anla-
mın da kendisinin ötesinde başka bir genel
anlama daha sahip olmasıdır. Böyle bir du-
rum nasıl açıklanabilir?

6. Üstad Bâbâyî'nin, sahip oldukları bilgi
birikimiyle Zerih Muharibî rivayetinin mu-
teber olduğu sonucuna varmasından mem-
nuniyet duymalıyız. Çünkü bu rivayetle ve
Fudayl rivayetiyle (zâhiri tenzile, bâtını da
teville denk kabul eder) Üstad'ın bâtın için
ifade buyurduğu ikinci mana gayet net teyit
edilmekte ve desteklenmektedir. Yani bu iki
rivayetten, tevilin ve Kur'an ayetlerinin tev-
vil tezahürlerinin, zaman yatağında akıp gi-
den bâtından ve bâtın tezahürlerinden başka
bir şey olmadığı gayet güzel anlaşılmaқта-
dır. Örnek vermek gerekirse, “لَيَقْضُوا تَفَثَهُمْ”
ayetinde “قضاء تفت”, “kir ve pisliği gider-
mek ve kesip atmaktır. Hiç kuşku yok, bu
genel anlamın tezahürlerinden biri, bu ma-
nanın tenzîlî, zâhirî ve maddî tezahürü olan
tırnağı kesip atmaktır. Bu genel anlamın te-
zahürlerinden bir diğeri de, ruhsal ve manevî
kirleri gidermeye sebep olan ve bu genel an-
lamın tevîlî, bâtunî ve manevî tezahürü sa-
yılan “لقاء الامام”dır.

Üstad Bâbâyî, “لقاء الامام”¹’in
muadili saymakla hataya düşmüştür. “لقاء
الامام”¹, “قضاء تفت”in yanına koyup mu -
dili kabul etmek gerekir.

7. Üstad Ma'rifet'in tevîl için zikrettiği
anlamın, Masum dışındakiler için de ulaşıl-
abilir olduğuna itiraz edilebilir. Çünkü bü-
tün müfessirler veya onların çoğu, ayetleri

münasebetlerden ve zaman mekân giysilerin-
den soyutlayarak Kur'an'ın tevîl ve bâtınına
-anlayış, idrak ve çabalarıyla uyumlu ola-
rak- ulaşmışlardır. Hâlbuki Âl-i İmran su-
resinin yedinci ayetine ve “وَالرَّاسِخُونَ فِيهِ
وَالْعَالِمِينَ” cümlesindeki vav harfinin atf k -
bul edilmesine göre (Üstad Ma'rifet bu dü-
şüncecedir) sadece Allah ve ilimde derin-
leşenler tevîlden haberdardır. Çok sayıda
rivayete uygun olarak da yalnızca İmam-
lar (a.s) ilimde derinleşmiş olanlardır (نحن
الراسخون في العلم). Diğer bir ifadeyle, bu
tür ayetleri tecrit etmenin ilimde derinleş-
meye ihtiyacı yoktur. Çünkü birçok Kur'an
araştırmacısı, “الراسخون” olmamasına rağ-
men böyle bir soyutlamayı yapma gücüne
sahiptir. Oysa ayetler bunu, Allah'ın ve
ilimde derinleşmiş olanların özelliklerinden
kabul etmektedir.

Bu sorunu çözerken denebilir ki, başka bir-
çok yerde olduğu gibi (“فاسئلوا اهل الذكر”)nin
izahına ilişkin gelen rivayetler gibi) bu tür
rivayetlerdeki kısıtlama, hasr-ı hakiki de-
ğil, hasr-ı izafidir. Yani bu tür rivayetlerde
İmamların (a.s) hedefi, “ilimde derinleşmiş
olanlar”ın bir tek tezahürü bulunduğu ve
onun da kendileri, yani İmamlar olduğunu
ifade etmek değildir. Aksine kastettikleri,
bu şahsiyetlerin karşısında dükkân açmış ve
kendisine Kur'an müfessiri ve ilimde derin-
leşen olarak konum tayin etmiş filan kim-
seler değil, bu zamanda İmam Sâdık (a.s)
ve İmam Bâkır (a.s) gibi “الراسخون”un te-
zahürü olduklarıdır. Bu ifade biçimi, tefsir
âlimlerini, özellikle de o büyük şahsiyetle-
rin mektebinin talebelerini kesinlikle red-
detmemektedir.

Aynı şekilde “diğer bir beyan” başlığı
altında zikredilenlere cevap olarak da şunu
söyleyebiliriz: Bir kimse o genel anlamı

bulsa, onu zaman mekân giysilerinden sıyrarsa, ayetin ruh, maksat ve özüne ulaşılsa zihin berraklığına ve ilimde derinleşmenin mertebelerine ihtiyaç vardır. Netice itibarıyla, her ne kadar en üstün örneği İmamlar olsa da birçok müfessir ve Kur'an araştırmacısı da “الراسخون”un tezahürlerindedir. Hatırlatmak gerekir ki, bu madde (madde 7) ve önceki madde (madde 6) Üstad'a yöneltilmiş eleştiri değildir, bilakis kendisini savunma sayılmalıdır.

8. Üstad'a arzetmek istediğimiz en son mesele, Kur'an'ın bâtını için beyan edilen bu iki kısımdan başka bir üçüncü kısım daha varsaymamızda veyahut Allah Sübhan'ın sonsuz fasih ve beliğ bir mütekellim olduğu ve muhatapları arasında onun esma-i hüsnasını yansıtır zekâ ve aklın son noktasında yer alan kimseler (kâmil insanlar) bulunduğu hesaba katılırsa fesahat ve belağatin nihayetindeki o mütekellimin (insanların geneli için sözkonusu ettiği) kelime ve beyanlarının, sadece Resul-i Mükerrrem (s.a.a) ve İmamların (a.s), yani hakiki tezahürlerin (من خطوب به) üstesinden gelebileceği birtakım kodlar ve sembollerle içiçe zikredilmiş olduğu ihtimalini kabul etmemizde ne sorun olabilir. Tıpkı büyük bir şahsiyetin genele hitap eden konuşmasında sözlerini, sadece havarileri ve dar halkasının anlayabileceği ve “Üstad'ın bu ifadede filan meseleye işaret ettiğini ve asıl maksadının falan şey olduğunu biliyoruz” diyeceği alametler ve simgelerle içiçe dile getirmesi gibi. Bu nokta, bazı rivayetlerde işaret, incelik ve hakikatler olarak sözkonusu edilen şeylerin aynıysa değil midir? Nihayet, Kur'an'ın bâtını için, sadece salihler ve masumların istifade edeceği üçüncü bir kısımın tasavvur edilmesinde ne sorun vardır?

Rızâyî:

Sayın Kudsi'nin savunmasını takdir etmekle birlikte bu toplantının hedefinin bu nazariyenin üstünlüklerini anlatmak olmadığını, aksine ele alınan bahisleri açıklığa kavuşturmak olduğunu açıkladı.

Âsıfî:

Bismillahirrahmanirrahim. Özetle söylemek istediğim şu ki, aslında muhterem Üstad'ın bâtın kelimesine ilişkin yorumu, bâtından bahsetmenin, ayetin zâhirinin, tezahür ve detayı olduğu genel bir anlamdan bahsetmek anlamına gelmesidir. Hâlbuki rivayetlerde birçok yerde bâtın olarak geçen şey tikelidir ve harici tezahürdür.

Şimdi bu tavsife göre rivayetlerde müşahede ettiğimiz şeyin hakikatte bâtının tatbiklerinden biri olduğunu ve bâtının kendisi olmadığını söylemek zorundayız. Elbette hatırlatmak gerekir ki rivayetin zâhirine göre bâtın, mesela bu tezahüre uygulanmış genel mananın keşfi ve ara aşama değildir, bunların kendisi bâtındır. Yahut rivayetin manasını bâtın kabul edersek bâtının küllî olması nasıl mümkün olabilecektir? Yine eğer küllî olanların tezahürleri zikredebileceğini söylersek, bazı rivayetlerde birtakım tezahürlerin bâtında zikredildiği dikkate alındığında bu tezahürlerin, küllî olanların kapsadığı tezahürlere eklenmesi nasıl bir durum ortaya çıkarır? Acaba bu tezahürlerin bütünü, tikel olma bâtın mana için uygulama mı yapmaktadır, yoksa bâtını, onun için tikel olma imkânı taşıyan şeye mi uygun hale getirmektedir?

Alevî Mîhr:

Bismillahirrahmanirrahim. Üstad'ın görüşüne göre, ortada olmayan ilintili delaletin söz konusu edildiği zâhir-bâtın ilişkisi konusunda görünen o ki, eğer ayetlere, bahsi geçen ayetle (فاسئلوا اهل الذکر) bir tek bakışaşınsından, bâtın

kabul edilen bir anlamın çok sayıda tezahürü olarak bakıyorsak her ne kadar işaret buyduğunuz bâtinî anlamların araç ve güzergâhı lafız ise de ve aslında medlulcü ve lafız eksenli olduğu söylenebilir de ama bu tezahürler lafzın icabı değildir. Bilakis lafza uygun anlam olmaktadır. Mesela “**فاستلوا اهل الذكر**” ayet-i şerifesindeki “**اهل الذكر**” genel bir anlamdır, ayette Yahudi uleması kaydı yoktur ve her zamanda açık bir tezahüre sahiptir. Her halükarda tezahürlerinden birinin Yahudi uleması veya Eimme-i Athar ya da taklid merceleri olması veyahut başka birçok tezahür kabul edilmesi mümkündür. Öyleyse “**اهل الذكر**”in, pek çok kişiye uygulanabilecek genel bir anlamı vardır ve her zamanda “**اهل الذكر**”in tezahürlerinden biri ona uygun olacaktır.

Bu delalet, mutabık delalettir ve “**اهل**” “**اهل**”in sadece Eimme-i Athar (a.s) “**اهل**” “**اهل**” olmasını gerektiren kaçınılmaz icap değildir. Eimme-i Athar, bir tezahür ve uygunluk örneği olarak “**اهل الذكر**”dir. Bizim zamanımızda taklit merceleri tezahür ve uygunluk olarak “**اهل الذكر**”dirler. Başka birçok ulema veya ele alınan diğer tezahürler de. Çünkü “**اهل الذكر**”in manası, mutabık olma bakımından hepsini kapsayan genel bir anlamdır, ne ilintili delalet, ne de görünmez olandır. Görünmez olan da değildir, bilakis ortadadır ve “**اهل الذكر**”in bunlar olduğu gayet açıktır. Veyahut da “**لا يَمْسُهُ**” “**إِلَّا الْمَطْهُرُونَ**” ayet-i şerifesi tahareti zâhirî manasında da (fıkıhta geçen taharet) alabilir. Fakat bir tezahürü zâhirî taharet, diğer bir tezahürü manevî taharettir. Yani günahlardan taharet.

Yine başka bir tezahürü, ismet makamına sahip Masum İmamların (a.s) mükemmel

ve tam taharettir. Dolayısıyla bu taharetin veya “**الْمَطْهُرُونَ**”un, mutabık olma bakımından çok sayıda kişiye delaleti bulunan geniş bir anlamı vardır. Her ne kadar bu delaletin güzergâhı lafız ise de uygunluk bakımından çeşitli zamanlarda çok sayıda tezahüre delalet etmektedir. Öte yandan lafız eksenli olduğu görüşü, muhterem Bâbâyî'nin şüphe-sine cevap oluşturabilir. Biz, lafız yoluyla bâtinî mana ve mefhum giriyoruz. Aslında burada medlulcü ve lafız eksenlidir. Allame Tabâtabâi de bazı uygunlukları gündeme getirmiştir. Her ne kadar Ayetullah Hoî (rh) herşeye karşın genel ilintili delalet manası vermişse de, lafzın, üstelik de görünmeyen ilintili delaleti değil, bâtin manaya ulaşabilmek için çok sayıda tezahüre uygulanabilecek geniş bir anlamı vardır. Diğer ayetler de bu şekildedir:

“**إِنَّ أَضْيَحَ مَاؤُكُمْ غَوْرًا**” ayet-i şerifesi veya münafıklara ya da “**لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ**” ve “**ضَمُّكُمْ عُثْمِي فَهُمْ لَا يَزِجُونَ**” gibi işitmeyen ve kalpleri mühürlü olanlara beddua eden ayetler, çok sayıda kişiye uygulanabilecek birçok tezahüre sahiptir.

Nasirî:

Bismillahirrahmanirrahim. Ben de kendi payıma Ayetullah Ma'rifet'e teşekkür ediyorum. Tevil konusunda gündeme getirdiği bahislerden biri, ayet ve rivayetlere başvurarak tevilin hangi alanlarını elde edebileceğimize. Yani tevil için yaptığımız yorum ve izah, ayet ve rivayetlerde kullanılan manayı örtebilir mi?

Kur'an'a başvurduğumuzda Âl-i İmran suresi yedinci ayette tevilin müteşabihler hakkında kullanıldığını görüyoruz. Bu, zâtâlilerinin beyan ettiği ve tamamen doğru olan bir konudur. Tevil, müteşabih ayetlerde Allah'ın gerçek murad ve maksadına

erişmemizdir. Müteşabih ayetler de Kur'an'ın bütün ayetlerini kapsamaz. Bilakis belli ayetleri içerir. Rivayetlere baktığımızda tevilin iki sahada kullanıldığını görüyoruz:

Biri, olaylar ve hadiselerle ilgili olarak. Mesela Kur'an'da “الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ” denmesi gibi. Nitekim Ehl-i Beyt şöyle buyurur: “نزلت في المهاجرين وجعلت لاهل البيت” Bazı rivayetlerde de “جرت في الحسين عليه” السلام geçer. Üstad'ın tevili hakkında buyuduğu, hususiyeti ilga edip manayı çıkarma ve sonra da onu İmam Bâkır'a (a.s) istinat ederek genişletme işte buna dönüktür.

Rivayetlerde geçen diğer bir grup, ayetlerin bâtınuna erişme bahsidir. Yani ayet muhkemdir ama olay ve hadise türünden de değildir. Fakat aynı zamanda ayette, rivayetin ilgili olduğu bir bâtın da vardır.

Burada mevzuyu açıklığa kavuşturmak için bazı örnekler vermek gerekmektedir. Bunların arasında Kur'an'ın buyurduğu şu ayet-i şerife vardır:

“وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا”
Ravi İmam'a sorar: “Efendim, kastedilen kimdir?” İmam şöyle buyurur: “Eğer bir kimse birisini yokolmaktan, boğulmaktan ve yanmaktan kurtarırsa bunun manası, bütün insanları kurtarmış olmasıdır.” Bunun üzerine soru soran şu soruyu yöneltir: “Eğer onu dalaletten hidayete iletirse nasıl olur?” İmam (a.s) şöyle buyurur: “ذَلِكَ مِنْ تَأْوِيلِهِ الْأَعْظَمِ”

Bu aslında olay ve hadise bahsi değildir. Yahut mesela mübarek Abese suresinde “فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ” ayetinde İmam (a.s) buyurur ki, “طَعَامٍ”ın bir bilinen zâhirî manası vardır. Ama bir de bâtınî manası vardır (فليُنظر الی علمه عن من يأخذه). Buna

**Tevilin, uzlaşmazı
uzlaştırma
biçiminde
üç anlamda
kullanıldığını
söyleyebiliriz:**

Bir:

**Müteşabihleri izah.
Esas itibariyle
bizzat ayetlerin bu
manayı kullandığı
bir grup ayeti
halledebileceğiniz
izah tabiri
mevcuttur.**

İki:

**Ayetlerin
bâtınuna ulaşma.
Zorunlu olarak
müteşabihlerle
uğraşmaz.**

Üç:

**Rivayette
kullanılmış diğer
bir grup, celb-i
tatbiktir. Nitekim
Allame Meclisî
ve el-Mizan'da
merhum Tabâtabâî
bunu kullanmıştır.
Eğer bu şekilde
halledersek, yani
tevili bu üç anlamda
kullanırsak her
defasında ölçüt ve
kriter gösterebilir
ve tevili krizini
çözebiliriz.**

neden tatbik ve cerh kısmında yer verelim ve Üstad'ın söylediği hususiyeti ilga manası bazı durumlarda bunu cevaplayamasın?

Tevilin, uzlaşmazı uzlaştırma³⁹ biçiminde üç anlamda kullanıldığını söyleyebiliriz:

Bir: Müteşabihleri izah. Esas itibariyle bizzat ayetlerin bu manayı kullandığı bir grup ayeti halledebileceğiniz izah tabiri mevcuttur.

İki: Ayetlerin bâtınına ulaşma. Zorunlu olarak müteşabihlerle uğraşmaz. Mesela muhkem ayet olan “فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ” gibi.

Üç: Rivayette kullanılmış diğer bir grup, celb-i tatbiktir. Nitekim Allame Meclisî ve el-Mizan'da merhum Tabâtabâî bunu kullanmıştır. Eğer bu şekilde halledersek, yani tevili bu üç anlamda kullanırsak her defasında ölçüt ve kriter gösterebilir ve tevili krizini çözebiliriz. Ben de bir defasında yetmiş kelimesini araştırdım ve rivayetin hiçbir rivayet dayanağı bulunmadığını makalelerden iki örnekle gösterdim. Merhum Üstad Gaffarî, bir yerde der ki, ne kadar araştırdıysam da gördüm ki yetmiş bâtin kelimesi asla rivayet değildir. Bilakis aslı olmayan meşhur rivayettir.

Rızâyî:

Kendisi, Üstad Nasîrî'nin konuşması doğrultusunda şöyle açıkladı: Üstad'ın, “فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ إِلَى طَعَامِهِ”yi bedensel ve ruhsal gıda şeklinde alması, Ayetullah Ma'rifet'in hususiyeti ilga bahsinde buyurduğunu desteklemektedir. Ama “وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا” ayetinde onu da “Tefsir M - todları” kitabında, Üstad'ın, hususiyeti ilga ve hayatın genel kuralı yapma şeklindeki görüşünü teyit eden nokta olarak zikrettik.

Burada hayatın da bedensel, manevî ve ilmî yönleri vardır.

Hulasa maksadım şudur ki, Üstad'ın bu konuda dile getirdikleri doğru olabilir. Fakat Üstad'ın tevili konusundaki görüşünün Allame'nin görüşünden farklı olması nedeniyle daha fazla izah verilmesinde yarar vardır. Elbette kitabının bazı bölümlerinde Allame'nin görüşünü sorgulamıştır.

Üstad Ma'rifet:

Bismillahirrahmanirrahim. Bizim tariki-mizle ve genel olarak Ehl-i Sünnet yoluyla gelen sahih rivayetlerdeki “ان للقرآن ظهرا و” “ان للقرآن ظهرا و” rivayetleri konusunda güvenilir olan, bu cümlenin lafız manasıdır. Nitekim Zerih rivayetlerinde de Hz. Sâdık (a.s) böyle buyurmaktadır. Bu yüzden “ما من آية” tabirini hasr-ı hakikî kabul edemeyiz. Sahih olduğu farzedildiğinde, esas itibariyle ayetin bâtınının, ayetin derununda mevcut bulunan mesaj olduğunu arzetmiştik. Hulasa bâtinin manası budur. O vakit birçok ayetin mesajı zâhirinde yeralmakta olup keşfetmeye ve dakik incelemeye incelemeye ihtiyaç duyurmaz. Ahkâm ayetleri böyledir. Bütün ayetlerin mesajı zâhirindedir. Böyle olunca da artık içeride bir mesaj taşımazlar. Dolayısıyla esasen bu tür ayet ve rivayetler, ayetin zâhirinden kendine mahsus bir boyut anlaşılabilir durumlarla ilgilidir.

İşte bu nedenle Ubeyd b. Yesar, İmam Bâkır'a (a.s) bu hadis hakkında sorduğunda İmam, doğru olduğuna istidlal için şu misali verir: “اذا نظر القرآن في قوم” Yani Hazret, nüzulü kendine mahsus bir boyut taşıyan ayetlerin ardına düşmektedir. Ama her ayetin bir bâtin bulunduğuna meselesi, şart olmayan mevzuya sarılmak demektir.

³⁹ Metinde “mâniu'l-hulû

Bâtun kelimesinin Farsça karşılığının, ayetin derunundaki mesaj olduğu ama manasının perde gerisinde yer almak olmadığını hatırlatmak lazımdır. Bâtunun tercih edildiğini söylediğimizde yüzeysel bakan kimselerin hazzını kastediyoruzdur. Yani eğer ayette derinleşme varsa ondan bu mana çıkmaktadır. Tabii ki ayetler üzerinde dikkat sarfetme şartıyla. Ayetlere dikkat edersek ondaki mesajı anlayabiliriz. Örnek vermek gerekirse, Hz. Musa (a.s) hakkındaki ayet-i şerife, Hazret ruhî, cismî ve manevî azamet ve kudretin zirvesine ulaştığında şu anda zâhirî ve bâtunî nimetler arasında bulunduğunu düşündüğünü beyan etmektedir. Yani elinde bir dizi kudretli güçler bulunmaktadır. Bu sebeple de şükürünü dile getirmektedir. Allah Kasas suresi 17. ayette Hazret'in şükürünü şöyle ifade etmektedir:

﴿ رَبِّ بِمَا أَنْعَمْتَ عَلَيَّ فَلَنْ أَكُونَ ظَهِيرًا
لِّلْمُجْرِمِينَ ﴾

Yani Allahım, bana bahsettiğin nimete şükürler olsun ki bu kuvvetlerimden hiçbirisini günahkârların kullanımına bırakmama çalışacağım.

Beyan edilen şey, nimete şükürün göstergesi olan taahhüttür ve Allah bunu bize bildirmektedir. Benim söylemek istediğim, bunu bize neden bildirdiğidir. Acaba Allah, sadece bir kişinin iki bin yıl önce söylediği sözü mü aktarmak istiyor, yoksa bu bilgide bir mesaj gizlidir ve mesele Musa'dan (a.s) ibaret değil midir? Mesaj şudur ki, eğer Allah bana, sana ve fizik, kimya, matematik ve sanayide buluş yapan bilim adamına yetenek bahsetmişse bu yeteneği zalim ve mütekkibir bireylerin hizmetine vermemeliyiz. Çünkü bu, nimete nankörlüktür ve kişilerin günahkârlığını topluma dayatmaya sebep olur. Atom bombasını yapan kişi, elinde bilim

olmayan ve bir bilimadamını kullanan mütekkibir celdatti. Şu halde Allah'ın parçacığı bilebilme nimeti verdiği ey bilimadamı, neden bu bilgiyi bir zalimin hizmetine sundun? Bu nimete nankörlük sayılmaz mı? Öyleyse bu ayet, aslında, dünyadaki tüm bilimadamlarına, uygarlığın gelişmesinde payı bulunan herkese Kur'an'ın en temel mesajlarından biridir. Bunlar Allah'ın onlara verdiği nimettir. Şu halde bilimsel, teorik, düşünsel ve sınai ilerlemeleri insanlığa karşı kullanmayacak kimselere kişilerin kullanımına vermelidirler. Çünkü Kur'an şöyle buyurur:

﴿ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا ﴾

“Yani siz insanları yerden yarattık ve sizi tek tek onu âbâd etmeye yönelttik.”

İnsanın yaratılışının büyük hedeflerinden biri, insanın yeryüzünü âbâd etmeye çalışmasıdır, tahrip edici araçları zalimlerin kullanımına sunması değil. Öyleyse bu ayet-i şerife, hiçbir şekilde sadece büyük bir şahsiyetin haberini vermemektedir.

Bunların mesajı vardır. Gayret göstermeli ve şöyle buyuran peygamberin kelamını açıklamalıyız: “Bu haberlerin yanından basitçe geçip gitmeyin. Bilakis duraklayın ve bakın bakalım, ayette hangi mesele kastedilmiştir.” Dolayısıyla bu tür ayetlerin zâhirinin, ya bir haber ya o zamanın ilacı ya da bir soruya cevap olduğunu söylemek durumundayız. İmam Bâkr da (a.s) bu mevzuğu açıklamaktadır. Aynı şekilde İmam Sâdık da (a.s) faiz ayeti, alışveriş ayeti, namaz ve oruç ayetinin peşine düşmemiştir. Aksine bu tür ayetlerin peşinden gitmiş ve bize, Hz. Peygamber'in (s.a.a) ayetleri kısıtlamamamızı buyurduğunu öğretmiştir.

Ama ayetin bâtuna delaleti konusunda hatırlatılması gereken nokta, bâtını müşkül ve

Mütevekkil'in huzuruna bir hırsız getirdiler. Elini kesme konusunda görüş ayrılığı ortaya çıktı. Biri dedi ki, "omuzdan". Diğeri "dirsekten", bir başkası... Herkes görüşünü ortaya koydu. Mütevekkil, Hz. Cevad'ın (a.s) görüşünü sordurdu. Hazret şöyle buyurdu: "Esabî'den", yani parmak kökünden kesilmelidir. Sarfedilen sözün ne acaip bir görüş olduğuna itiraz ettiler. Hazret şöyle buyurdu: "Allah أَنُّ الْمَسَاجِدِ لِلَّهِ (Secde yerleri Allah'a aitti.) buyurmadı mı?" O zaman buna binaen elin avuç içi, yani râhetu'l-kef, secde yeri olduğundan kesilmemelidir. "أَنَّ الْمَسَاجِدِ لِلَّهِ" elin avuç içi secde yeridir, hırsızlık için değildir. Hırsızlıkta kullanılan, parmaklardır.

karmaşık bir şey olarak tasavvur etmemek ve onu perdelerin altına yerleştirmemek gerektiğidir. Hulasa, bâtın, kuşatmaktır.

Deruna bakmalı ve düşünür insanlar için zaruri bir iş olan hali, bu ayetin bu manaya delaletini kabul etmeliyiz. Benim bütün çabam, esas itibariyle bâtını ortaya çıkarmaktır. Yani lafzî delaletin parçası saymaktır. Neden? Çünkü bu mesaj ayetin medlullerinin parçası olmaz ve zâhirin delaletine ihtiyaç duyarsa bir fakih, ayetin delalet etmediği bir bâtına sarılamaz. İşaret etse bile. Neden? Çünkü fakih için hüccet olan şey, zâhirlerin hüccet oluşturmasıdır. Bu kayıtları ayetten kaldırdığımızda ayetin bâtınında olan şeyler zuhur eder ve delaletin kısımları zümresinde yerini alır. Bu mesele *Câmiu'l-Mukaddimât*'ta kübrayı'l-mantık bölümünde açıklanmıştır. Orada lafzî delaletin kısımları açıklanırken şöyle denir: Mutabık, tazmin ve iltizam delaleti. İltizam delaleti, mevzu' leh gerektirir: Görünür olma ve olmama gereği, genel ve özel olma gereği. O zaman genel olma gereğine görünür olma ve olmama demektir. Yani onu iki kısma ayırır. Görünmez olan; derinleşme, üzerinde düşünme ve istidlalle lafızdan keşfedildiği zamandır. Yine ilave eder: İltizam delaleti.

Şöyle der: Bu, beyan ve usül uleması nezdinde muteberdir. Yani? Yani bu, zâhirin parçası olmaktadır. Öyleyse çabamız, iltizam medlullerini -şu anda adını bâtın ve tevil koyuyoruz- Kur'an'ın zâhirine dâhil olması için delaletlerin parçası sayma yönünde olmalıdır. Aksi takdirde nasıl hüccet oluşturabilecektir? Mesela daha önce açıklanan tenkîh-i menâtn yolu zaten tenkîh-i menâttır. Yani bir fakih tenkîh-i menât yapmak istediğinde bu çalışmayı yapar, hususiyeti ilga çalışması yapar ve bu lafzın manasından daha genel bir anlam çıkarır. Yani burada konu edilen metodu.

Bazı rivayetlerde tezahürlerin bâtını olarak anlatılanlar ise, belirtmek gerekir ki, İmam Sâdık (a.s) "نحن اهل الذكر" buyurduğuna ve burada her parçayı kastettiğine göre, kesin olarak böyle anlaşılabilir.

Başka bir ayet şöyle der:

﴿ فَسْئَلِ الَّذِينَ يَقرءُونَ الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكَ ﴾

"...O zaman senden önce kitabı okuyan kimselere sor."⁴⁰

⁴⁰ Yunus,94.

Burada üzerinde durulan nokta, “يُقْرَأُونَ”Burada üzerinde durulan nokta, “يُقْرَأُونَ”⁴¹tır. Fakat ehl-i zikrin ehl-i kitap o -duğu varsayımıyla bu hususiyetleri ilga etmeniz gerektiğini söyleriz.

Şu halde İmam Sâdık (a.s) “نحن اهل الذكر” buyurduğuna veya ganimetlerle ilgili ayeti kazanç sahiplerine uyguladığına göre Hazret'in metodu, ilkin ayetten genel manayı çıkarma biçimindedir. Yani ayet için bir genel manayı gözönünde bulundurmuş, belli ilke ve kurallara göre bunu çıkarmış ve sonra da o külli manayı kendisine tatbik etmiştir. Bu, başka konulara genelleştirilmiş⁴¹ anlamdır. Bu, Allame ve başkalarının sözünde de mevcuttur. Bunun manası, önce ayetin mesajı olan genel anlamı derundan istinbat etmek ve sonra fakihin işine uygulamaktır. Öyleyse Hazret, bir tezahürü beyan etmesi sebebiyle aslında önce genel manayı ayetten çıkarmıştır. Sonra da tezahürlere birini söylemektedir, bunun şimdi ayetin kendi medlülü olduğunu değil.

Hatırlatmak gerekir ki, ulema ve büyük şahsiyetlerin tevil konusundaki diğer görüşleri ele aldık. Bendenizin gayreti bahsin kapsayıcı olması yönündedir. Genel olarak izlediğim yöntem, geçmiştekilerin ve günümüzdekilerin, hakkında hiçbir şey yazmadıkları hiçbir mevzu üzerine yazmamaktır. İmkân olduğu ölçüde bu görüşlerin ya tenkit, ya izah, ya da kabul edilip edilmeyeceğine bakarım. Bâtın manasına gelen tevilin Kur'an'da geçmediğini söylemek durumundayız. Tevilin dört anlamı vardır: Biri, “akıbetu'l-emr” manasındadır. Mesela “ahsanu te'vilen”, akıbeti çok iyi demektir. Bir diğeri “tevil ve rüya” manasındadır. Nitekim Yusuf suresinde bu mana sekiz kez tekrar edilmiştir. Biri de “tevcihu'l-müteşabih” manasındadır.

Bu üç mana Kur'an'da geçmektedir. Ama bâtın manasına tevil, genel anlam ve ayetin derununda gizli mesaj anlamında tevil ıstılahıdır. İmam Bâkır (a.s), Allah Rasülü'nün (s.a.a) sözünü tefsir ederken buyurmuştur. Bu dört mananın hepsi de birbiriyle uyum içindedir. Yani birbirine yabancı değildir. Ama ıstılah olduğunda bir tek mana üzerine birleşik hale gelirler. Fakat “بطنه تأويله”nun ne olduğu sorusuna cevap verirken ayeti bir tek biçime irca etmek, zâhirden çıkarmak, ayete yapışık ve onu zaman, mekân, şahısla kısıtlayan kayıtlardan kurtarmak ve aslına döndürmek olduğu söylenmelidir. Çünkü tevil, asla döndürmektir. Yani ayetin takip ettiği ilahî hedefe ve aslı mesajı ulaştırma. O halde “بطنه تأويله”nun manası, açıklanan nokta olmaktadır. Yani bu ayetin derununda, ayetin irca edileceği ve aslında ayetin söylemek istediğini kabul ettiğimiz, diğer bir ifadeyle zâhirden arındıracağımız bir mesaj gizlidir.

Diğer bir konu da şudur ki, birçok tevil İmamlardan (a.s) ulaşılmıştır. Eğer İmam buyurmasaydı asla elimize geçmezdi. Bu kabul ettiğimiz bir şeydir. Mesela Mütevekkil'in huzuruna bir hırsız getirdiler. Elini kesme konusunda görüş ayrılığı ortaya çıktı. Biri dedi ki, “omuzdan”. Diğeri “dirsekten”, bir başkası... Herkes görüşünü ortaya koydu. Mütevekkil, Hz. Cevad'ın (a.s) görüşünü sordurdu. Hazret şöyle buyurdu: “Esabi'den”, yani parmak kökünden kesilmelidir. Sarfedilen sözün ne acaip bir görüş olduğuna itiraz ettiler. Hazret şöyle buyurdu: “Allah أَنْ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ (Secde yerleri Allah'a aitti.) buyurmadı mı?” O zaman buna binaen elin avuç içi, yani râhetu'l-kef, secde yeri olduğundan kesilmemelidir. “أَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ” elin avuç içi secde yeridir, hırsızlık için değildir. Hırsızlıkta kullanılan, parmaklardır.

⁴¹ Metinde “ceriy-i tatbik”

Öyleyse hırsızlık için kullanılan kesilmelidir, Allah için olan şey değil. Hepsi bu meseleyi kabul etti.

Bu ayetten eli parmaktan kesme hükmü çıkarılmıştır. Hal böyle olunca, aktardığımız bu kriterlerden hangisine uygundur? Bizim bunun için bir izahımız var, yok değil. Ama zâhire göre, eğer Hazret birçok yerde bu çıkarımı izlememiş olsaydı belki aklımıza gelmeyecekti. İmamlardan buna benzer çok örnek vardır.

Sözüm şudur ki, İmamların yaptığı bu işler aslında bana ve sana ikaza dönüktür. Biz de biraz dikkat etsek ayetlerden böyle çıkarımlar yapabiliriz. Mesela arzettiğim bu ayete dikkat etmezsek bu manayı anlayamayız. Ama bu ayete ve mesacid kelimesine şöyle anlam verildiğini de belirtmek isterim: Biri, ibadet mahallidir (meâbid). Yani mabetlerde Allah'tan başkasını çağırmaya hakkımız yoktur.

Diğer mana ise esas itibariyle ibadetin Allah için olmasıdır. Sücûd manasındadır ve ism-i masdardır. Mabetler manasına geliyorsa ism-i mekân sayılır. Fakat ikinci anlam ism-i masdardır. Yani başkasına secde etme hakkımız yoktur. Burada Hz. Seccad'ın (a.s) ortaya attığı üçüncü anlamda (مواضع ما يسجد به), secde yerleri manası verilmiştir. Hazret'in kullandığı bu metod burada lafzı çok anlamda (lafzı birden fazla manada) kullanma babındandır.

Nitekim Necef-i Eşref'te büyük Üstadımız Mirza Bâkır Zencanî'nin görüşüne göre lafzın çok anlamda kullanılması standart değildir. Ama imkânsız da değildir. Fakat zihinsel kısıtlamalarımız nedeniyle bizim için mümkün olamayabilir. Tabii ki bu iş Kur'an'da göze çarpmaktadır. Bu kelâmın mütekelliminde zihinsel sınırlama

olmadığından ve bir tek şeyde bütün yönleri hesaba katabildiğinden, ilimde derinleşmiş olanlar⁴² bu ilahî muradları keşfetmek için çalışmak durumundadır.

Sözün sonunda şunu hatırlatmalıyım ki, böyle durumları araştırıyorsak bu, nazariyeyi reddetmek demek değildir. Herkesin kendine has varsayımı vardır.

Rızâyî:

Toplantıyı bitirirken Ayetullah Ma'rifet ve değerli konukların oturumunda hazır bulunmasına teşekkür etti ve oturumun, Şia'nın tefsir ve Kur'an ilimleri birikimine katkısını takdir etmeyi zorunluluk gördüğünü belirtti.

Ma'rifet:

Bendenizi mutlu eden etkenlerden biri, ister Necef medreselerinde, ister burada olsun, tüm dostların gösterdiği muhabbet ve ilmî görüşleriyle yardımcı olmalarıdır. Söylenmesi gereken şu ki, eğer dostlar bir meseleyi naklediyorsa bu, dostların lütfundandır. Dostların eleştirilerini belirtmeleri için *Et-Tefsiru'l-Esriyyi'l-Câmi*'nin birinci cildini yayınladım. Çünkü yenilik getiren bir çalışmaydı. Tabii ki yenilik getiren bir işin iftihar edilecek bir şey olmadığını söylemek lazım. Bilakis birçok hatalar bulunduğunu söyleyebilirim. Öyleyse çok dikkat sarfetmek gerekir. Çünkü bu iş, ister Şii, ister Sünni, bütün İslam toplumuyla ilgilidir ve aslında ilim havzasının tefsir rivayeti konusundaki görüşlerini dünyaya yansıtmaktadır. Netice itibariyle büyük hatalar yapmışsam medreseye zarar verecektir. Sizler, havzanın seçkinleri olarak, telafi edebilmemiz için önceden bu sorunları hatırlatmakla görevlisiniz. Son olarak, görüşlerini açıklayan tüm beyefendilere teşekkürlerimi sunuyorum.

⁴² Metinde "râsîhûn fi'l-ilm"

Akıl ve Din

Dr. Alirıza Kirmanî

Akıl ve din meselesi, ilahiyat alanında önemli ve eski mevzulardandır. Her zaman bu ikisi arasında şu kabil sorular gündeme gelmiştir: Din akla değer vermiş midir? Dinin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşır mı? Dinî önermelerden akla uygun bir izah ortaya konulabilir mi?

Dinî geleneklerin her birindeki düşünürler bu sorulara değişik cevaplar vermiştir. Bu cevapların çeşitliliği, hem düşünce sahiplerinin görüş çeşidine bağlıdır, hem de bahsi geçen dinî geleneğin doğruluk ve haklılık ölçüsüne. Hurafelerle dolu ve ilahi kaynaktan uzaklaşmış dinî gelenekler, ya da orijinal ve hakiki öğretileriyle arasında mesafe oluşmuş ve bir şekilde tahrife uğramış ilahi dinler, bu sorulara olumlu cevap vermede güçlüklerle karşılaşır. Bu sebeple, bu geleneklere bağlı düşünürler bazen her türlü akletmenin yolunun dine kapalı olduğunu savunarak akıl ve din mecralarını birbirinden ayırmakta ve dinî öğretilerin rasyonel değerlendirmelerinden kaçınmaktadırlar; ya aklın mutlak manada üstün olduğunu kabul ederek vahiy dinine inanmaktan vazgeçmekte ya da bu ikisinin uyumuna dair kimi zaman sonuçsuz çabalara kalkışmaktadırlar.

Mesela batı dünyasında ve Hıristiyan âleminde bazı düşünürler, akılcılığın her çeşidinin dinî alanlara girmesini menederek akılla çatışsa bile dine ait öğretilere inanmayı tavsiye etmektedir. Onlar bilim ve bilgiyi inancın karşı kutbu görmekte, akletmeyi ve bilgiyi inanca aykırı saymaktadır. Dinin menşei babında ise dinin insanın cahilliğinden doğduğunu, aklın dikkate alınması ve kapsama alanının genişlemesiyle dinin etkisinin azaldığını bile savunabilmektedirler. Tabii ki bu arada dinî öğretilerin rasyonelleştirilmesi yönünde, çoğu durumda sonuçsuz kalmış kimi çabalar da gerçekleştirilmiştir.

Fakat Hıristiyanlıkta ve bazı başka dinî geleneklerde akıl yolu dinden ayrı görülmüşse de İslam'da din akla çağırılmış ve Kur'an vahiy insan aklına büyük değer vermiştir. Müslüman düşünürler, esas itibarıyla, hata kabul etmez kaynak olarak vahyin epistemik kaynağı yanında, akla dikkat çekmiş ve onun dinî maarifin bir kısmını anlama ve çıkarımda bulunmadaki rolünü dile getirmiştir. Gerçi Müslüman düşünürler arasında da makbul aklın şekli ve modeli veya aklın sahasının kapsamı hakkında farklı görüşler göze çarpmaktadır.

Biz burada, din ve aklın tanımına genel bir bakıştan sonra bu görüşleri incelemeye başlayacak ve sonunda bu görüşlerin bazı yönlerini tenkit ederek çoğunluk Müslüman düşünerlerin bu alanda kabul ettiği görüşü özet biçimde açıklayacağız.

Dinin Tanımı

“Dini tanımı” bölümünde gördüğümüz gibi, düşünürler, dine çok sayıda tanım getirmiş; fenomenoloji, psikoloji, sosyoloji vs. boyutlarıyla dinin bir tarifine ulaşmaya çalışmışlardır. Burada o tanımları tekrarlama niyeti taşımaksızın, sadece akıl ve din bahsinde kastettiğimiz dinin, insanlığın hidayet ve kurtuluşu için Allah tarafından belirlenmiş “akaid, ahlak, fıkhi ve hukuki yasalar toplama” olduğunu hatırlatacağız. Buna göre, Allah’ın varetmediği ilahi olmayan dinler araştırmamızın konusu değildir.¹ Yine ilahi menşee sahip ama inanç, ahlak ve hüküm mecmuası Allah’a ait olmayan, aksine beşeri tahrifatın konusu olmuş ilahi dinler de bu araştırmadaki din kelimesinin kapsamına girmemektedir.

Dolayısıyla bu çalışmada bizim nazarımızda din, hak dindir; yani “doğru ve gerçeğe uygun inançlara sahip, sahilik ve itibar bakımından yeterince güvenilir davranışları tavsiye edip vurgulayan din”². Buna göre, çürük bir inanç ve güvenilirlikten yoksun hükümlere sahip ilahi olmayan dinler ve ilahi olup tahrif edilmiş dinlerin tamamı araştırma alanımızın dışındadır. Örneğimiz olan İslam, bu çalışmanın inceleyeceği din olacaktır. Elbette ki Allah’ın vattığı ve vazettığı din olarak böyle bir dinin varlığını ispatlamayı nübüvvetle ilgili konularda ve genel olarak nübüvvet ilkesini, özelde de Hz. Muhammed’in (s.a.a) peygamberliğini kanıtlı hale getirerek araştırmak gerekir. Biz burada bu meseleyi aksiomatik ve varsayılan bilgi kabul ederek onu ispatlamaya çalışmayacağız.

Aklın Tanımı

Aklın Arapça’daki lugat manası hapsetme, kaydetme, önleme ve yakalamadır. Akıl kelimesinin lugatta değişik anlamlarda kullanılması, bahsi geçen mananın bütün kullanımlarda dikkate alındığı ve gözönünde bulundurulduğunu göstermektedir. Mesela insan konu olduğunda âkil, “nefsinin arzularını hapsetmiş”³ kişiye denmektedir. Yine, insan dilini hapsetip koruduğunda ve herhangi bir söz söylemediğinde “dilini ukal etti” denir.⁴

Fakat aklın kavramsal anlamları ve kullanım yerleri o kadar çok ve dağınıktır ki, hatta bazı Müslüman mütefekkirler bu anlamların kapsayıcı yönünü bulmayı mümkün görmemiş ve akıl kelimesinin bu anlamlardaki lafız ortaklığına hükmetmişlerdir.⁵ Biz burada

¹ Kur’an’daki ayetlerde de din, bu kapsamlı ve soyutlayıcı anlamlarda kullanılmıştır: “لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ” (Kâfirun 6), “وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ” (Tevbe 29), “لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ” (Tevbe 33).

² Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Akâyid*, c. 1-2, s. 28.

³ Mustafavî, *el-Tahkik fi Kelimâti’l-Kur’ani’l-Kerim*, c. 8, s. 196.

⁴ İbn Manzur, *Lisânu’l-Arab*, c. 9, s. 326.

⁵ Şirâzi, *el-Hikmetu’l-Müteâliyye*, c. 3, s. 419. Nitekim bazen iyi ve kötüyü birbirinden ayırdetme gücüne, bazen de iyi ve kötü ile sıfatlandırılmış fiillere akıl denmektedir. Kimi zaman akıl dendiğinde kastedilen, dinin dilinde melek adı verilmiş soyut cevherdir. Kimi zaman akıl kelimesi kullanılırken aksiomatik, kesin

aklın bütün kullanımlarını ve manalarını açıklayacak değiliz. Sadece bu bölümde hesaba katılan anlamı özetle beyan edeceğiz.

Bu makalede akıldan murad, insanın güçleri arasında, hissedilmeyen hakikatleri idrak görevini üstlenmiş olan güçtür. Şöyle izah edebiliriz: İnsan, hakikatleri, varlığına emanet edilmiş birtakım kuvvetler aracılığıyla algılar. Bilgiyi edinme yollarından biri sayılan bu kuvvetler arasında duyu vardır. Öğrendiklerimizin çoğu beş duyu yoluyla elde edilmektedir. Gıdaların tadını, cisimlerin sertlik ve yumuşaklığını, çiçeklerin kokusunu ve diğer birçok şeyi bu sayede idrak edebilmekteyiz. Ama insanın duyuları bu beş duyu ile sınırlı değildir. İnsan, bu duyulara ek olarak bâtni duyulara da sahiptir. Onların yardımıyla da doğrudan bazı hakikatlerle temas sağlanabilir ve onlarla ilgili bilgi edinilebilir. Bu gruba örnek, insanın içinde sahip olduğu açlık duygusu veya acı ya da haz duygusudur. Bâtni duyular aracılığıyla idrak edilen şeyler de bu konularla sınırlı değildir. Ariflerin birçok şühûdu, duyularıyla idrak ettikleri hakikatlerle ilgilidir. Ama diğer insanların da aynı idrak kabiliyetine sahip olduğu dış duyularla değil. Aksine, esas itibarıyla onlar bu duyularla, bu âlemin, harici duyuların algılama gücüne sahip olmadığı bâtniyle ilgili hakikatleri idrak etmektedirler.

Duyunun yanısıra, insanın, idrak edilmesi duyunun üstesinden gelebileceği bir şey olmayan birtakım hakikatleri algılama rolü üstlenmiş başka bir kuvveti daha vardır. Mesela “her sonuç bir sebebe muhtaçtır” veya hatta “bütün sular kendine has koşullarda yüz santigratta kaynar” gibi hakikatlerin algılanması, insan duyusunun idrak etmeyi başaramayacağı şeyler arasındadır.⁶ Tikel

ve meşhur olanı bilme anlamı murad edilir. (Aklın anlamları konusunda daha fazla bilgi için, zikredilen kaynağa ilaveten bkz: Şirazi, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, c. 1, s. 18; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese- i Ma'rifet-i Dinî*, s. 25).

⁶ Çünkü ilke olarak tümel şeylerin idrak edilmesi aklın işidir. Duyu asla suyun bütün durumlarını araştıramaz ve

“Akıl” kelimesinin Arapça'daki lugat manası:

Hapsetme, kaydetme, önleme ve yakalamadır. Akıl kelimesinin lugatta değişik anlamlarda kullanılması, bahsi geçen mananın bütün kullanımlarda dikkate alındığı ve gözönünde bulundurulduğunu göstermektedir. Mesela insan konu olduğunda âkil, “nefsinin arzularını hapsetmiş” kişiye denmektedir.

Yine, insan dilini hapsedip korduğunda ve herhangi bir söz söylemediğinde “dilini ukal etti” denir.

bilgileri genelleştirerek onu algılama düzeyine varan insan aklıdır. Bu izahla akıldan muradın, felsefe gibi bilimlerde kullanılan yalnızca saf soyut akıl olmadığı, aksine, tikel duysal bilgileri genelleştirmeyi üstlenen ve bir diğer ifadeyle deneysel akıl da kapsayan akıl olduğu anlaşılmaktadır.⁷

Öte yandan, aklın, bilgisine eriştiği hakikatler, insanın eylemiyle irtibatlı hakikatlerdir; yahut başka bir deyişle, idrak edeninin ıstılahta pratik akıl olarak adlandırıldığı olması gerekenler ve olmaması gerekenlerdir. Yine, insanın eylemiyle irtibatı bulunmayan hakikatlerdir; yahut bir diğer ifadeyle idrak edeninin ıstılahta teorik akıl olarak adlandırıldığı varlar ve yoklardır.⁸ Bu sebeple, “her sonucun bir sebebi vardır”, “adil davranmak güzeldir” gibi hakikatlerin idrak edilmesi teorik aklın görevi ve “adil davranış, güzel bir iş olduğundan ortaya koymayı hakediyor” şeklindeki cümleler ise pratik aklın idrak ettiklerindedir. Aklın her iki anlamı da bu tartışmada araştırma konumuzdur.

Akl-Din İlişkisi

Akl ve dinden ne kastettiğimiz açıklığa kavuştuktan sonra akıl ve din arasında nasıl bir ilişkinin var olduğu sorusu gündeme gelmektedir. Acaba akıl, dinin açıklamayı amaçladığı herşeyi idrak edebilecek kabiliyette midir? Acaba dinin izah ettiği herşey akla uygun mudur? İlke olarak akıl, dinî öğretileri ölçüp değerlendirebilmek için dinin sahasına girmeye izinli midir? Bu kabil sorulara verilen cevaplar, düşünürlerin akıl ve din karşısındaki pozisyonunu belirginleştirmektedir. Biz burada, bahsin tanıdığı fırsat ölçüsünce bu zeminde beyan edilmiş farklı görüşleri ele alacak ve sonunda Müslüman mütefekkirlerin çoğunluğunun görüşünü makbul görüş olarak ortaya koyacağız.

Akl-din ilişkisinden bahsedilmesi, Müslüman mütefekkilere ilaveten, Hıristiyanlık gibi diğer dinî geleneklerin düşünürlerinin de ilgisini çektiğinden ve bu dinî gelenekte de düşünürler benzer taraf ve pozisyonlar tuttuklarından burada ortak başlıklar altında bu düşünürlerin görüşlerini ele alıp fideizm (dinin tarafını akla tercih eden görüş) ve rasyonalizm şeklindeki iki genel başlık altında bu görüşleri inceleyeceğiz.

Fideizm

Fideizm veya -İslamî gelenekte çoğunlukla kullanıldığı tabirle- nasçılık, tüm bilgilere, en azından dinî bilgilere ulaşmanın yegane mercii ve kaynağını dinin nasları ve zâhiri kabul eden, akla ve akılla elde edilmiş birikime önem vermeyerek dinî inanç sistemlerini ras-

suların tamamını geçmiş, şimdi ve gelecekte deneyerek böyle genel bir hükme varamaz. Bu nedenle duysal tikel bilgileri genelleştirmek aklın uhdesindedir.

⁷ Soyut akıl ve deneysel akıl konusunda daha fazla bilgi için bkz: Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der He - dese- i Ma'rifet-i Dinî*, s. 25-28.

⁸ Dolayısıyla teorik akıl ile pratik aklın farkı, onların idrak edilmelerindeki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Eğer hakikatlerin algılanması insanın fiilleriyle ilgili olursa idrak eden, onları pratik akıl olarak; başka türlü olduğu takdirde de teorik akıl olarak adlandırır (Bkz: Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, s. 30; Hâiri Yezdî, *Kâveşhâ-yi Akl-i İlmi*).

Fideizm veya -İslamî gelenekte çoğunlukla kullanıldığı tabirle- nasçılık, tüm bilgilere, en azından dinî bilgilere ulaşmanın yegane mercii ve kaynağın dinin nasları ve zâhiri kabul eden, akla ve akılla elde edilmiş birikime önem vermeyerek dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirmenin konusu yapmayan görüştür.

yonel ölçme ve değerlendirmenin konusu yapmayan görüştür.⁹ Fideizmin, burada birkaç ana akımına, İslam ve Hıristiyan geleneğinden temsilcilerine değinerek inceleyeceğimiz farklı eğilimleri vardır.

Birinci eğilim: Aşırılıkçı inançlılar olarak bahsedilebilecek bir grup fideist, genel olarak, başta akıl olmak üzere dinden başka bütün bilgi kaynaklarını reddetmekte, dinin naslarını ve zâhir hükümlerini, her türlü gerçek bilgiyi elde etmenin tek yolu görmektedir. Onlara göre vahiy, beşeri bilgi ve maarifin tamamına, bu cümleden olarak da deneysel ve felsefi bilgilere önceliklidir ve onların yerini almalıdır. Bu çevrenin görüşüne göre şeriatı öğrenmek gerekir ve başka bir bilgiye ihtiyaç yoktur. Çünkü kurtuluş için lazım olan, Kitab-ı Mukaddes'te mevcuttur.¹⁰ Bu temelde, dinî inançların rasyonel değerlendirmesine asla onay vermediler. Aklı önemsizleştirerek, onu, dinî öğretilerin kriteri ve yargılayıcısı olarak kabul etmediler. Bilakis dinin zâhiri hükümlerine sıkı sıkıya bağlanıp akletmekten arındırılmış dindarlığı, dinî hayatın asli eksenini yaptılar.¹¹

İslamî gelenekte Ehl-i Sünnet arasında hadisçileri fideizm anlayışının öne çıkan sınımları kabul etmek mümkündür. Ehl-i Hadis, İslamî kaynaklardan fikhî hükümleri çıkarırken beşeri düşünce ve akletmenin her türüsünün müdahalesinden sakındıran, bu mecrada ayet ve rivayetlerin çerçevesi dışına çıkmamak gerektiğini ve rivayetlerin, zayıf bile olsalar her türlü akli düşünceye öncelikli olduğunu vurgulayan Ehl-i Sünnet'ten bir gruptu.¹² Ehl-i Hadis'in tefekkürü¹³ İslam'ın ilk yüzyılından itibaren gündeme gelmeye başlamış-

⁹ Peterson, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, s. 78.

¹⁰ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 2-5.

¹¹ Bkz: Yüsüfiyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 123. Genel olarak aklın şeriat alanındaki kullanımını görme - den gelemeyen ve mecburen aklın sadece bize dini bulmaya kılavuzluk edecek kadar kullanılabilceğine inanan içlerinden bazılarına göre "akıl, şeriatın kapısı bize açacak anahtardır, ama kapıyı açtıktan sonra anahtar kapıda bırakıp odaya girilir. Anahtarın depodaki mallardan yararlanmada bir rolü yoktur." Buna göre akıl, şeriatı ispatladıktan sonra şeriatın hizmetinde bir hizmetkârdır. (Cevâdf Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 189).

¹² Türkî, *Usûl-i Mezheb-i Ahmed b. Hanbel*, s. 274.

¹³ Hadisçilerin karşısında, fikhî hükümleri istihraç ederken Kitap ve Sünnet'e ilaveten kıyastan da yararlanan ve onu zayıf hadislerle üstün tutan bir düşünce akımı daha vardı. Bu akım "ashab-ı rey" adıyla şöhret buldu. Ebu Hanife'yi (80-150) bu düşüncenin en önemli temsilcisi saymak mümkündür.

tır. Ama Ahmed b. Hanbel (164-241) bu tefekkürün en önemli temsilcisi olarak zikredilebilir. O, kendisi de bu mirasın öncülerinden olarak sadece ashab-ı hadisın yolunu ihya etmekle kalmadı, ortaya koyduğu öğretilerle akımın prensiplerinin düzenlenmesi için büyük çaba sarfetti. Bu sebeple Ahmed b. Hanbel'den sonra hadisçiler, fikirlerini teyit etmek için herkesten fazla onun yazdıkları ve söylediklerine istinat ettiler.¹⁴

İbn Hanbel, herşeyden önce sünnete büyük önem veren ve Kur'an ayetleri ile Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) ait hadisleri tevilin her türlü yöntemine muhalif seçkin bir muhaddisti. Kitap ve Sünnet babındaki sözden başka her kelamı menediyordu ve kelam bahislerine şiddetle karşıydı. Nitekim Ubeydullah b. Yahya b. Hâkân'a şöyle yazdı: "Ben kelamcı değilim. Kur'an'da veya Peygamber'in (s.a.a) hadisinde ya da sahabenin sözünde bahsi geçmeyen bir şey hakkında konuşmayı caiz görmüyorum."¹⁵ Ona göre sika ravilerden gelen hadislerle inanmak gerekir ve onlar hakkında, sünneti teyit için bile olsa hiçbir şekilde münazara ve tartışmaya girmemek lazımdır.¹⁶

İbn Hanbel'in, senedlerine dikkat etmeksizin ve Allah'ın kitabına arzetmeksizin rivayetlerin zâhirine yaptığı aşırı vurgu ve rivayetlerin manalarını anlama ve sıhhatini değerlendirmede aklın ölçüsünü kullanmaktan kaçınması bazen tecsim ve teşbih ya da akl-ı selime aykırı görüşler açıklamasına yolaçmıştır. Sened bakımından zayıf bile olsalar sırf rivayetlerin bir kısmının zâhirinde delalet ediliyor diye Allah için maddi ve bilinen anlamda el, göz, parmak ve yüzü ispatlamaya kalkması bunun örneğidir.¹⁷

Ehl-i Sünnet içindeki müfrit fideizm düşüncesinin bir diğer temsilcisi olarak İbn Teymiyye'den¹⁸ (661-728) sözedilebilir. Hadisçilik tefekkürünün düşüşe geçtiği sekizinci yüzyılda bu düşünceyi ihya etmeye koyuldu. İbn Teymiyye her ne kadar düşünmeye ve tedebbüre davet eden Kur'an ayetlerine önem veriyor ve aklın delil olduğunu belirtiyorsa da pratikte aklın önüne, akılcı düşünceden geriye bir şey kalmayacak engeller koyuyordu.

Aklı yalnızca dini anlama aracı görüyor, içgüdüsel akıl dediği böyle bir akıl ile din arasında hiçbir çelişki ve çatışma tasavvur etmiyordu. Çünkü aklî ve naklî her türlü ilmin insan tarafından elde edilebilmesinin şartı, insanın akıl kuvvetine sahip olmasıdır. "Akletme

¹⁴ Musevî Becurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslamî*, c. 6, s. 718, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

¹⁵ İbn Cevzî, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, s. 210.

¹⁶ Musevî Becurdî, *Dâiretulmearif-i Bozorg-i İslamî*, c. 6, s. 723, Medhel-i Ahmed b. Hanbel, Ahmed Pâketçi.

¹⁷ Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 137 ve sonrası. İbn Hanbel ve fikirdaşları, her ne kadar bazı yerlerde görünüşte Allah'a teşbih ve tecsim isnadından uzak duruyorlarsa da aslında teşbih ve tecsim içeren inançları vardı. Öyle ki Allah'ın sıfatlarına tam tamına insani sıfatlar gibi mana veriyorlardı. Mesela Allah insan gibi güliyordu, dünya semasını inişi tıpkı insanın daha aşağı bir mekana inmesi gibiydi. (Risâle-i İbh Hanbel, Subhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, c. 1, s. 168 içinde).

¹⁸ Takiyuddin Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdulhalim b. Abdusselam b. Abdullah b. Muhammed b. İbn Teymiyye Harrânî (661-728), Şam'a yakın Harran'da doğdu. Babası, kendisi gibi din âlimiydi. Moğol zulmünden kaçıp Şam'a sığınmıştı. İbn Teymiyye, ilk eğitimini babasının yanında ve İslamî ilimlerin diğer âlimlerinden aldı. Fıkıhta Hanbeli mezhebini, kelamda Selefilerin yolunu izledi. Kur'an ve Hadis sınırları aşmayı caiz görmüyordu. (*Loğatnâme-i Dehhoda*, c. 1, s. 265).

Fideizmin bir diğer temsilcisi, bu kez Şiiiler arasından Ahbarilerdir. Ahbariler, Şia içinde ortaya çıkmış, akılla ve Usûlîlerin akılcı düşüncesiyle mücadele etmiş nasçı fakih ve âlimlerdi. Bunlar, itikadî ve fikhî bilgileri edinme yolunu Ehl-i Beyt'in hadisleriyle sınırlı kabul ediyor, aklı ise dinî hakikatler için bir kaynak saymıyor ve muteber görmüyorlardı.

faaliyeti olmaksızın hiçbir ilim mümkün değildir. Tıpkı hayat olmaksızın ilmin tahakkukunun muhal olması gibi.”¹⁹

Fakat aklın, hakikatleri keşfetme kaynaklarından biri olarak birçok hakikate kesin olarak ve yakinen ulaşma gücüne sahip olmadığı inancındaydı. Bu yüzden bu gibi durumların tamamında şeriata başvurmak ve hiç tereddütsüz onun hükmünü kabul etmek gerekiyordu.²⁰ Bu sebeple akfî bir delil naklî delille çatıştığında, İbn Teymiyye'ye göre, şeriata sahih anlayışını korumak için hiç tereddüt etmeden akfî delili bir kenara bırakmak gerekir.²¹ Allah'a ve Peygamberine tam iman akfî delillere önem vermemeyi icap ettirir.²² İlke olarak akıl, şeriat konusunda değerlendirme ve hüküm verme kabiliyetine sahip değildir.²³ Bu vasfıyla İbn Teymiyye, selefi İbn Hanbel'e tabi olarak, hiçbir zaman akıl ve naklin çatışmasını rivayetlerin uydurma veya ravinin hata etmiş olabileceğinin delili görmedi.²⁴ Aksine rivayetlerin zâhirine odaklanarak ve asgari düzeyde bile aklı kullanmaksızın bu rivayetlere kabul gözüyle baktı.²⁵ İbn Teymiyye'nin tefekkürü, haberdeki sıfatların zâhiri manasını olduğu gibi bırakmasına ve Allah'ın el, ayak ve gözü bulunduğuna, gökyüzünde evi ve yaşadığı yeri olduğuna²⁶, her gecenin şafak vakti dünya semasına indiğine²⁷, meleklerle birlikte kıyamet sahnesine adım atacağına²⁸ ve müminlerin zâhirdeki gözleriyle onu görebileceklerine²⁹ inanmasına sebep oldu.

¹⁹ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 88 ve 89.

²⁰ El-Sîlî, *el-Akidetu's-Selefiyye beyne'l-İmam İbn Hanbel ve'l-İmam İbn Teymiyye*, s. 113 ve İbn Teymiyye, *Nefâis: Risaletu't-Tedmuriyye*, s. 75 ve 76.

²¹ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 4-8.

²² A.g.e., s. 21.

²³ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 22.

²⁴ İbn Teymiyye, *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 1, s. 174; bkz: Yüsûfiyân ve Şerif, *Akl ve Vahy*, s. 142.

²⁵ Fakat bununla birlikte o, aklın hüccet olduğunu ispatlayan rivayetler konu olduğunda farklı bir açıklamaya yöneliyor ve onları hiçbir şekilde hüccet kabul etmiyordu. Şöyle demektedir: Peygamber'den akıl konusunda rivayet edilmiş hadislerin hiçbirinin temeli ve aslı astarı yoktur. Onların ravileri arasında güvenilir bir fert görülmemektedir. (İbn Teymiyye, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

²⁶ İbn Teymiyye, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, c. 5, s. 248.

²⁷ *Der'ü Taârudi'l-Akl ve'n-Nakl*, c. 2, s. 26.

²⁸ A.g.e., s. 66.

²⁹ A.g.e., c. 1, s. 374. Allah'ı bilmekle ilgili rivayetlerin manasına dair bu zâhir anlayışında öyle ileri gitti ki, İbn Batuta'nın (779) ünlü seyahatnamesinde naklettiğine göre, “Cuma günü İbn Teymiyye caminin

Fideizmin bir diğer temsilcisi, bu kez Şiiler arasından Ahbarilerdir. Ahbariler, Şia içinde ortaya çıkmış, akılla ve Usûlîlerin akılcı düşüncesiyle mücadele etmiş nasçı fakih ve âlimlerdir.³⁰ Bunlar, itikadî ve fikhî bilgileri edinme yolunu³¹ Ehl-i Beyt'in hadisleriyle sınırlı kabul ediyor, akılı ise dinî hakikatler için bir kaynak saymıyor ve muteber görmüyorlardı.³²

Onların inancına göre dinin usulü ve furuundan insanın ihtiyaç duyduğu şey, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamların (a.s) sözlerinde geçmektedir.³³ Bu kaynakların yanında akılı kullanmak, sırat-ı müstakimden sapmak, dalalet ve şaşkınlığa sürüklenmek demektir. Onlar açısından insanlar eğer akaid usulünde akla dayanırlarsa cehalet otağında şaşkın şaşkın dolanacaklardır.³⁴

Tabii ki şaşırtıcı olan, Ahbarilerin, bazen akıl karşıtlıklarını izah etmek için akfî delil de göstermiş olmalarıdır. Onlara göre akfî delilden murad, tüm akılların makbul bulduğu delil ise böyle bir delilin mevcut bulunmadığını söylemek gerekir. Çünkü akıl sahiplerinin idrak mertebelerindeki farklılık ve verdikleri hükümlerin birbirinden farklılığı böyle bir ittifakın gerçekleşmeyeceğinin delilidir. Öte yandan akıldan murad eğer delillendirilmiş görüş ve inançla onun makbul bulunmasıysa ve akfî delilden hasıl olan kesinlik ikna edenin önüne geçmiyor ve sadece onun için hüccet oluşturuyorsa böyle bir durumda bütün akıllar miktarınca kesin, birbirinden farklı ve genellikle de çatışan görüşler ortaya çıkacak ve hiçbir delili yanlışlayıp reddetmek mümkün olmayacaktır, çünkü varsayımın sahiplerine göre o delil kesindir ve çürütülemez.³⁵

Ama eğer akfî deliller bu şekilde sapkınlık ve dalalete yolaçlıyorsa ve dini anlamada akıl bu kadar yetersizse o halde nasıl olur da Kur'an ayetleri ve masumların (a.s) haberleri

minberinde cemaate vaaz verirken içeri girdim. Allah'ın, kendisinin aşağı inmesi gibi dünya semasına indiğinden bahsediyordu. Sonra minberden bir basamak aşağı indi. Bu sırada Maliki fakihlerden İbn Zühre adında birisi İbn Teymiyye'nin bu hareketine itiraz etti ve söylediklerinin bâtil olduğunu hatırlattı. Birden cemaat ayağa fırladı, asa ve ayakbaşılarıyla tekme yumruk bu fakihe girişti." (*Rihletu İbn Batuta*, c. 1, s. 57).

³⁰ Şiiler, imamlar zamanında, onların hazır bulunmalarının bereketiyle akıl-din ilişkisi babında ifrat ve teritten uzaktı. Fakat gaybet sırasında ve üçüncü yüzyılın sonlarında akılı bir kenara bırakarak rivayet naslarına aşırı yönelme ve Ahbarilik büyük oranda yaygınlaştı. Öyle ki, İbn Ebi Akil Ummânî ve İbn Cüneyd İskâfî gibi ehl-i istinbat fakihleri azınlıkta kaldılar. Ahbarilik akımının bu dönemdeki önde gelen şahsiyetleri olarak Ali b. Bâbeveyh Kummî (328), İbn Küleveyh (369), Muhammed b. Bâbeveyh Kummî (381) gibi isimler zikredilebilir. Fakat Şeyh Müfid (338-413), Seyyid Murtaza (436), Şeyh Tûsî (460) gibi akılcı âlimlerin gayretiyle ve nasçı görüşlere reddiye, usûl ve kelam kitaplarının yazılmasıyla nasçılık, onbirinci yüzyılın başlarında bir kez daha Molla Muhammed Ermin Esterâbâdî (1033) tarafından yeni bir izah ve üslupla ihya edilene dek zayıflamaya ve yok olmaya yüz tuttu. Ahbari tefekkür kısa müddet içinde çok sayıda âlimi kendine çekmeyi başardı ve Usulî akımı zayıflattı. Elbette ki fakihlerin bu okula eğiliminin yoğunluğu farklı farklıydı. Muhammed Bâkır Meclisî (1110), Seyyid Nimetullah Cezayirî (1112) ve Şeyh Yusuf Bahranî (1186) gibi büyük şahsiyetlerden bir grup, Ahbari okula inanmakla birlikte itidal sahibiydi ve ılımlıydı. Daha sonra bu akım, Vahid Behbehânî, Şeyh Murtaza Ensarî ve Şeyh Cafer Kâşifulgâtâ gibi şahsiyetlerin çabasıyla zayıflamaya başladı ve Usulî akılcılık galip geldi.

³¹ Her ne kadar Ahbarilerin düşüncesi fikhla ve ahkâmın furuatıyla ilgili olsa da sözlerinden anlaşıldığı kadarıyla akılı ne usul-i dinde, ne de ahkâmın furuatında hüccet kabul etmiyorlardı.

³² Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 17; bkz: Caferiyân, *Din ve Siyaset der Devre-i Safevî*, s. 261.

³³ Meclisî, *Mir'atu'l-Ukûl fi Şerhi Ahbari Âli'r-Rasûl*, c. 1, s. 3.

³⁴ *Risâletu'l-İtikâdât*, s. 17.

³⁵ Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nâdire fi Ahkâmi'l-İtreti't-Tâhire*, c. 1, s. 126 ve 127.

akla güvenmeye ve bunun icaplarına göre amel etmeye dikkat çekmektedir? Ahbarilerin inancına göre bilgiyi edinmenin tek yolu olan rivayetler, neden akla övgüyle doludur? Ahbariler bu rivayetlerle karşılaştıklarında, onaylanan aklın derin teorik akıl değil, fitrî yüzeysel akıl olduğunu savunur. Fitrî akıl, şeriata hiçbir şekilde aykırı değildir. Bilakis esas itibariyle fitrî akıl, şeriata derûnudur. Nitekim bazıları şöyle der:

Rivayetlerin akla övgüsüne delalet ettiği şey, nihayetinde vehim, hayal ve taassuptan uzak, sahip olduğu nuraniyet nedeniyle ilahi hüccet olan fitrî akıldır.³⁶

Fitrî akıldan neyi murad ettiklerini açıklarken yalnızca bilgisini edinmek için istidlal ve ispata ihtiyaç duyulmayan aksiyomları fitrî aklın hükümleri arasında sayar; böyle hükümlerin kesin bilgi içerdiğini, onlara tabi olmak gerektiğini ve asla şeriata aykırı olmadıklarını savunurlar. Fakat aklın, tefekkür ve istidlal yoluyla elde edilen aksiyomatik olmayan hükümlerinin dinin sahasında hiç yeri yoktur, güvenilir değildirler ve dinden bir teyit ikame edilmedikçe onlara sarılmada duraklamak gerekir.³⁷

Hıristiyan fideistler arasında da Hıristiyanlığın doğuşundan günümüze kadar, vahyin, deneysel bilimler, ahlak ve metafizik dahil bütün bilgilerin yerini almak üzere insana armağan edildiğine inanan birileri sürekli olmuştur.³⁸ Bu sözlerinin kökü, belli oranda Kitab-ı Mukaddes'tedir. Ahd-i Atik ve Ahd-i Cedid'de, bir yandan Tanrının varlığı tereddüt ve sorgulama konusu yapılmaz, dolayısıyla kişi onu ispatlamak için delil ikame etmek zorunda kalmaz; fakat öte yandan Kitab-ı Mukaddes ve özellikle Hıristiyanlık dininin yaydığı temel ilkeler, aklın delillendirmesinin üstesinden gelemeyeceği gizemli ve irrasyonel ilkelerdir.³⁹ Bu sebeple, Yunan düşüncesinin temsil ettiği akıl vahye dayalı dinle çatıştı ve ağırlıklı kısmını önemli dindar düşünürlerin oluşturduğu çoğu kimse de inanç ve aklın hiçbir şekilde bağdaşmayacağını idda etti. Nitekim Aziz Pavlus şöyle yazdı: "Uyanık olun ki, kimse sizi felsefe ve bâtil hileyle cezbetmesin."⁴⁰ Onlara göre kişi eğer yalnızca Allah'ın kelimesine inanırsa önemli hayati meseleler hakkında büyük filozoflardan bile daha fazla bilgi sahibi olacaktır.⁴¹ Tanrı bizimle konuştuğundan artık düşünceye ihtiyaç yoktur. Herkesin derdi ve kaygısı kurtuluşa ermeye odaklanmalıdır. Kurtuluşa ermede önemli olan herşey Kitab-ı Mukaddes'te geçmektedir. Hal böyle olunca, akletme ve felsefe dahil başka hiçbir şeye ihtiyaç kalmayacaktır.⁴²

Hıristiyan gelenekte bu tefekkürün temsilcileri olarak Tertullianus⁴³ ve Kierkegaard'ın adı zikredilebilir. Tertullianus'a göre, bir yanda Hıristiyanlık, diğer yanda akletmeye dayalı

³⁶ Bahrânî, *el-Hadâyiku'n-Nadire fî Ahkâmî'l-İtreti't-Tâhire*, c. 1, s. 129 ve 130.

³⁷ Cezâyîrî, *Envâru'n-Nu'mâniyye*, c. 3, s. 133.

³⁸ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 3.

³⁹ Ruzâî, "Râbita-i Akl ve İman", *Kubesât*, sayı 35, s. 34.

⁴⁰ Risâle-i Pavlus be Kolesiyân, ikinci bab, 8.

⁴¹ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5.

⁴² A.g.e.

⁴³ 150-230 yılları arasında yaşamış Romalı teologtur. Kuzey Afrika'da Kartaca'da doğan Tertullianus, Latin Kilisesinin savunucularından sayılmaktadır. Büyük bir heyecanla ve ateşli biçimde Hıristiyanlığı yenilikçi düşüncelere, özellikle de felsefeye karşı savundu. (Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 5).

felsefe arasında çözüme kavuşturulmamış bir çatışma vardır. Tertullianus, kendisini, bidat koyucular olarak adlandırdığı filozoflara karşılık vermeye yükümlü gördü. Onun inancına göre akıl kesinlikle iman etmek imanının muhtevasıyla bağdaşmaz. Ünlü sözlerinden birinde, “İman ediyorum, çünkü manasız (akılın ötesinde) bir iş.”⁴⁴ demektedir. Öfkesini gösteren ses tonuyla şöyle der:

Sahi, Atina'nın Jerusalem'le ne alakası var? Akademi ile kilise arasında nasıl bir uyum sözkonusu? Kafirlerin Hıristiyanlarla ne münasebeti var? Bizim öğretilerimizin orijini Süleyman'ın sofasıdır (Resullerin İşleri 5:3). Bizzat kendisi söyledi ki, Tanrıyı saf ve pak kalıplarda aramak gerek (Süleyman'ın Meselleri, 1:1). Stoacı, Eflatuncu ve polemikçi fikirlerin sentezinden Hıristiyanlık üretmekten sakının. İsa Mesih aramızdayken neden lüzumsuz polemikleri isteyelim ki. İncil'den yararlandıktan sonra tekrar araştırmaya dönüp ne yapacağız? Dinî inançtan sonra artık hangi itikadı isteyeceğiz? Dinimizin yüceliği ondan sonra başka bir şeye inanmaya izin vermez.⁴⁵

Tertullianus'un bu sözleri, akıl ve din arasındaki ilişkiyi ve Hıristiyan dininin mutlak üstünlüğünü gösteren fideizmin tam örneğini sergilemektedir. Bu tarz düşüncenin esası Kierkegaard'ın görüşlerinde de mevcuttur.

Kierkegaard da akılcı çıkarımın dinî inançla bağdaşmadığını ve akılcı kanıt arayışının sahtekarlık, aldatma ve Tanrının bizden istediği güveni bir kenara atmak olduğunu savunur.⁴⁶ Nesnel düşüncenin⁴⁷, yani empatik tefekkürün, insanın dinî ve ahlakî meselelerle ilgili olarak düşünce konusunda çok yönlü uğraşıya girmemesi ve tarafsızlığının yanlış olduğuna inanır. İnsan, tüm varlığıyla ve ruhunun bütün yönleriyle dinî konularla yüzleşmelidir. Mesela Kierkegaard açısından ölüm bahsinde nesnel düşünce, onun mahiyet ve sebepleri konusunda araştırmaya girişmemiz ve muhtelif toplumların onunla yüzleşme şeklini incelememiz tarzında olmalıdır. Ama bu anlamı verirken bir önemli noktayı ihmal ettik. O da, benim ölüm konusunda cevabını bulmaya muhtaç olduğum sorulardır: “Yarın öleceksem ne olacak?” veya “Ölmem gerektiği gerçeği karşısında nasıl yaşamak zorundayım?”. Bu yüzden ruhsal tarzla bu sorularla yüzleşmek lazımdır. Ruhsal düşünce tarzıyla, “kendinle irtibat”⁴⁸ yöntemiyle ve nesnel düşünceye aykırı olarak onun doğruluk ve yanlışlığını felsefi veya bilimsel kriterlerle herkesin kabul edeceği biçimde değerlendirmek mümkün değildir. Bu nedenle akılcı nesnel deliller ve felsefe hiçbir zaman dinî inançları yargulama yetkisine sahip değildir.⁴⁹ Kierkegaard, dinin hakikatini nesnel kanıt yardımıyla araştırma konusu yapanlarla alay eder ve şöyle der:

İnanç, net biçimde bireyin ruhundaki ucu bucağı görünmeyen heyecan ile nesnel kanıt bulunmaması arasındaki çelişkidir. Tanrıyı nesnel yolla bulmaya gücüm yetse inancım olmaz. Buna gücüm yetmediği için inanmak zorundayım.⁵⁰

⁴⁴ A.g.e., s. 5 (dipnot).

⁴⁵ A.g.e., s. 7.

⁴⁶ Alston, “The Epistemology of Religious Belief”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, c. 8, s. 248.

⁴⁷ Objective thinking.

⁴⁸ Self related.

⁴⁹ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.

⁵⁰ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 80.

İfadesinden anlaşıldığı gibi, Kierkegaard, kesinsizlik⁵¹ ve muhal olmanın⁵² imanın zorunlu şartı olduğu inancındadır. Çünkü risk olmaksızın iman oluşmayacaktır. İman; tercih, özgürlük ve tehlikeli girişimden kaynaklanan bir eylemdir. İman riskli bir davranıştır ve tehlikelerle dolu bir davranışın tehlike olmaksızın manası yoktur. İmanın ilgili olduğu şeye delil ne kadar az olursa, yani imanın konusu ne kadar az kesinse iman o kadar gelişmiş olacaktır. İmanın mevzuu muhal olduğunda büyük tehlike arzeden ve yoğun bir imana sahip oluruz. Bu sebeple Kierkegaard açısından saf akıl, mantıksal ve matematiksel hakikatler gibi yalnızca soyut gerçekleri kanıtlarken başarı sağlayabilir. Soyut gerçekler, hakiki varlık bahsinde bize bir şey kazandırmaz.⁵³

Fakat dini anlamak için bir araç olarak dahi akıllı bir kenara iten fideizmdeki bu aşırılığın kökleri nerede aranmalıdır? Akıl-din ilişkisini araştırmaya koyduğumuzda incelediğimiz din konusunda daima dakik olmalıyız. Allah tarafından indirilmiş ve beşer eliyle tahrife uğramamış vahiy ve din, hakikatlerin ta kendisini açıkladığından, asla diğer araçlarla keşfedilemeyecek geriye kalan özlü hakikatlerle çatışma halinde değildir. Ama araştırma konusu eğer ilahi din olmazsa veya en azından bazı öğretileri tahrife maruz kalmışsa gerçeklik ve öze uyumlu olmayacaktır. Gerçeği bulmaya meyilli insanın akıllı da onu geri plana itecektir. Hıristiyanlıktaki kurtuluşun ilkelerini oluşturan Mesih'in bedenlenmesi, teslis, fidye amaçlı ölüm gibi öğretilerin tümü bu özelliktedir. Dolayısıyla Hıristiyan teologların bu inançları savunmak için akıllı kullanmayı dışlaması doğaldır.

Aynı şekilde modern çağ, Hıristiyanlık dininin inançlarına büyük baskılar yaptı. İnsanın orijini konusunda bilimsel teoriler ve tarihsel araştırmalar Kitab-ı Mukaddes'in iddialarına meydan okumaktadır. Bunun yanında dinsiz felsefeciler ve hümanistler de Tanrı inancına hücum etmektedir. Bu baskılar sonucunda Hıristiyan dindarların çoğu, inançlarını akılcı yönden izah edilemez buldu ve fideizmin dinî inançları rasyonel eleştiriler karşısında güvende tuttuğunu gördüklerinden bu akımın cazibesine kapıldı.⁵⁴

İkinci eğilim: Bu eğilimde, her ne kadar dinî öğretileri başka herşeyden öncelikli görünen ve dinî inançları akıl aracılığıyla değerlendirmeye inanmayan fideistler yeralsa da ve bu sebeple fideizm tanımımız içine girseler de dinden sonraki basamakta akla da değer vermektedirler.

⁵¹ Uncertainty.

⁵² Absurdity.

⁵³ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 150-152.

⁵⁴ Aynı şekilde, tutucu kilisenin rasyonalistlerle çatışmasını gözden uzak tutmamak ve bunu akıl-din çatışmasıyla karıştırmamak gerekir. Bazen egemen kilisede, akıl ve özgün Hıristiyanlık birbiriyle çatışmasa bile iktidar talep eden papazlar güçlerini kaybetmekten korktuklarından, egemenlik üzerinde muhalifleri ve rakipleri olmaması için kendi zamanlarındaki aydınları dinsizlikle etiketledi, onların aydınlanmacı ve akılla uyuşan görüşlerini din karşıtı olmakla suçladı. Hıristiyanlığın kabul görmeye ve liderlerinin güç kazanmaya başladığı sırada kendi çıkarlarını korumak bakımından, kendi bekalarını, düşüncüyü ezmeye ve akıllı sınırlamada gördüler. Böyle bir durumda kilise, devletin desteğinden yararlanarak, mutluluğun tek yolunun Katolik kilisesinin emirlerine körü körüne ve kayıtsız şartsız itaat olduğunu beyan etti. Kilisenin görüşlerini kabul etmeyen ve kilisenin emirlerine teslim olmayanların da kesinlikle sonsuza dek lanetleneceğini duyurdu. (Tevfikü't-Tavil, *Tarihçe-i Keşmekeş-i Akl ve Din*, Ali Fethi Lokman, s. 81).



Augustine'e göre anlamı olmayan bir şeye iman edilemez. İnanç mana gerektirir. Ama bu, başta aklın yardımıyla dinî öğretileri kanıtlayıp akli kesinliği sağlamamızı, sonra da ulaşılan akli kesinliğin konseptiyle iman etmemizi gerektirmez. Durum tersinedir. Birçok hakikate giriş yolu akıl değil, hatadan korunmuş dindir ve dinin öğretilerini kabul etmek, o hakikatleri keşfetmenin yegane yoludur.

Hıristiyan gelenekte Augustine, bu akımın temsilcisi olarak görülebilir. *İtiraflar* kitabında, akıl yoluyla hakikate ulaşmak isteyip de neticede imana ulaştığı beyhude çabasından sonra kolaylıkla ve hiç hatasız, filozofların Tanrı konusunda öğrettiği bütün akli hakikatleri, felsefi gerçeklerden çok daha zengin mertebeleriyle elde edebileceğini anladığını hatırlatır. Böyle bir kazanım yolunun, en avam müminlerin bile nasipsiz kalmadığı basit iman olduğunu düşünmekteydi. Buna göre Augustine, hakikate ulaşmanın en güvenli yolunun, akıldan başlayıp akılcı kesinlikten imana varacak yol olmadığına, aksine başlangıcının iman olduğu ve vahiyden akla gidecek yol olduğuna inanıyordu.⁵⁵

Augustine'e göre anlamı olmayan bir şeye iman edilemez. İnanç mana gerektirir.⁵⁶ Ama bu, başta aklın yardımıyla dinî öğretileri kanıtlayıp akli kesinliği sağlamamızı, sonra da ulaşılan akli kesinliğin konseptiyle iman etmemizi gerektirmez. Durum tersinedir. Birçok hakikate giriş yolu akıl değil, hatadan korunmuş dindir ve dinin öğretilerini kabul etmek, o hakikatleri keşfetmenin yegane yoludur. Dini kabul ettikten sonra dinde akli kullanma ve derinlemesine düşünüşün yolu açıılır.

Görüldüğü gibi Augustine ve fikirdaşlarının fideizmi, akıl ve felsefeyi inkar anlamına gelmemektedir. Bilakis akla değer vermekte ve bazen dinî öğretileri ispatlamak için felsefi kanıtlar da getirmektedir. Fakat bu kanıtları getirirken akli bile dinin yönlendirdiğini savunmaktadır.⁵⁷ Fideizmin bu modeli her ne kadar müfrit fideizmin

⁵⁵ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 15 ve 16.

⁵⁶ A.g.e., s. 16.

⁵⁷ Mesela Anselmus'un ontolojik kanıtı bu çerçevede zikredilebilir.

müptela olduğu bazı sorunlardan uzaksa da onun da ileride işaret edeceğimiz kendine özgü önemli bir sorunu vardır.

Üçüncü eğilim: Bu eğilimde de fideistler aklın prestijini ve akli başarının değerini belli ölçüde itiraf etmektedir. Lakin din ve akıl arasında sağlam ve sarsılmaz bir set çekmeye hükmetmişlerdir. Bu görüşe göre her ne kadar akıl ve felsefenin kendi alanındaki başarıları saygınsa da akli din alanına müdahale ettirmekten kaçınılmalıdır. Çünkü din ve kutsal metinler, akılcı çıkarımlarla hiçbir şekilde uyuzmaz. Aksine çoğu kere birbirlerinden tam manasıyla ayrıldılar.

Tefkik okulu⁵⁸, yüzyılımızda akıl-din ilişkisine dair böyle bir anlayışa sahip ana akımdır. Tefkikçilere göre “Beşeri ilimler ile ilahi modern bilimler arasında hiçbir şeyde hiçbir ortak nokta yoktur.”⁵⁹ Öyleyse akli ve felsefi kuralların din sahasına nüfuzunu önlemek gerekir. Çünkü Kitab ve Sünnet’e ve bu ikisindeki bilgilere başvurulursa “Şeriatın bütün konularında felsefenin tüm kurallarından ayrılık ve aykırılık görülecektir.”⁶⁰ Dolayısıyla tefkik okulu, bir yandan beşeri veya içiçe girmiş anlam ve kavramlar, diğer yandan ilahi ve semavi halis maarif arasında fark bulunduğunu düşünür. Vahiy ile akli başarıların ilişkisinde tevîl ve birleşim değil, “tefkik” vardır. Çünkü bunu olamayacak bir şey görür ve bu üç dünyagörüşü ve kozmolojiyi aynı hizada ve birbirinin aynısı olarak tanımaz. Akılcı çıkarımların dine nüfuzunu ve dinin akılla uyumunu vahyin prensiplerinin ve Kur’an’ın maarifinin zararına kabul eder. Bu işin, dinin bağımsızlık ve kendine yeterliliğini örseleyeceği inancındadır.⁶¹

Tefkik okulunun ısrarcı olduğu, Kur’an, kanıt ve irfan şeklindeki üç epistemik yönün birbirinden ayrılması, akli ve irfanî ilimlerden yararlanarak dinî metinleri tevîl etmekten kaçınmak gerektiğini vurgular. Tefkikçiler, dinî metinlerin, özellikle de Kur’an’ın birtakım tevilleri bulunduğunu kabul etmektedir. Lakin onlara göre bu teviller ve bâtuni manalar lafzın zâhiri yoluyla elde edilemez. Bu anlamlara ulaşılmasını masumlara (a.s) mahsus görmekte⁶² ve onlardan başkasına bu işi menetmektedirler. Bu yüzden itikadla

⁵⁸ Bu kelimeyi ilk kez Muhammed Rıza Hakîmî *Keyhan-i Ferhengî*’de (dokuzuncu yıl, İsfend 1371) ortaya attı ve özetle bu okulu tanıttı. O, tefkik gerçeğinin eski olduğunu ve İslam’ın asr-ı saadetinde kadar gittiğini iddia etmektedir. Çağımızda bu düşüncenin öncüleri ve onu tekrar ihya edenleri sayarken başa, hicri kameri 1340 yılında Necef’ten Meşhed’e hicret ederek bu düşünceyi yaymaya başlayan merhum Mirza Mehdi İsfehanî’yi yazar (Muzafferî, *Bunyan-i Mersûs*, s. 19 ve 20). Hakîmî bu okulu şöyle tarif eder: “Tefkik, lugatta ayırmak (bir şeyi başka bir şeyden ayırmak), bir şeyi saflaştırmak ve halis hale getirmek demektir. Tefkik okulu, beşeri bilgi, düşünce ve tefekkür tarihinde bilginin üç yol ve yöntemini, üç bilişsel okulu birbirinden ayırmaktır. Yani Kur’an yolu ve yöntemi, felsefe yolu ve yöntemi, irfan yolu ve yöntemi. Bu okulun hedefi, vahyin hakikatleri ve sahih bilginin ilkelerinin korunmuş kalabilmesi, ona insanî düşüncenin verilerinin ve beşeri tarzın karışmaması için Kur’an’daki bilgileri, düşüncelere ve mezhebe bulayıp tevîl etmekten uzak durarak ve reyle tefsiri bir kenara bırakarak saflaştırıp halis hale getirmek ve bu bilgi ve maarife ilişkin anlayışı artırmaktır. (Hakîmî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 46 ve 47).

⁵⁹ İsfehanî, *Ebvâbu’l-Hüda*, s. 6; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*’tan (s. 373) nakille.

⁶⁰ İsfehanî, *Takrirât*, s. 178; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs*’tan (s. 373) nakille.

⁶¹ Hakîmî, *Mekteb-i Tefkik*, s. 161.

⁶² Merhum Şeyh Mücteba Kazvîni bu konuda şöyle der: “Kur’an-ı Mecid’in ve ahbar-ı şerifin zâhirlerini ve naslarını tevîl etmek hiç kuşkusuz aklın hükümüne, sarîh ayet ve rivayetlere aykırıdır. Bu mesele, Kur’an’da, havasa özgü ve herkesin taşımaya güç yetiremeyeceği çok sayıda sırlar ve bâtunlar bulunduğu delalet

ilgili ayet ve rivayetlerin zâhirlerine fazlasıyla vurgu yapmakta, onları tevil etmenin bise-tin maksadıyla çeliştiğini ve nübüvvetin izlerini sildiğini savunmaktadırlar.⁶³ Buna göre akli delil nakli delille çatıştığına naklin akla önceliği olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁴

Dördüncü eğilim: Her ne kadar yukarıdaki üç eğilime mensup fideistler, akılcı ama çoğu kere de keyfi birikimin dinin alanına nüfuz etmesini önleyerek kendilerince iman ve diyaneti korunaklı tutmak için varsayımlarına dayanarak din ve akıl arasında sağlam bir duvar örmeye çalıştılsa da pratikte bu sahada pek o kadar da başarı sağlayamadılar. Çünkü birçok düşünce insanı, imanın kemalindeki tatlılığı, inançla ilgili akılcı kesinlik ve çıkarımsal anlayışta görmektedir. Akılcı bilgiden doğan imanı, bilginin hazır bulunmasından yoksun imandan daha kâmil mertebelerde kabul etmektedir. Bu sebeple, yine de aklın, anlamının aracı ve dinî bilgilerin kaynağı olarak şeriat meydanında boy göstermesi üzerinde durdular.

Bu arada batılı fideistlerden bir grup, dinde, hakikatlere dönük anlamlı ve bilgi sunan önermeler varolana dek aklın din alanına nüfuzunun azaltılmayacağını kavradı. Akıl, varlık âleminin hakikatlerini anlama ve onlara dayanarak çıkarımda bulunmanın peşindedir. Madem ki din, bu tür hakikatleri açıklama iddiasındadır öyleyse akılcı çıkarım ve tefekkür için tamamen uygun bir mevzu hazırlıyor demektir. Bu yüzden onların varsayımına göre eğer iman, aklın nüfuzunun yaratacağı patolojiden korunacaksa dinî öğretilerin hakikati yansıttığı inkar edilmelidir.

Buna göre onlar, ilke olarak dinin realizasyonunu ve bilgi sunma niteliğini inkar ettiler. Onlara göre dinî önermelerin manası hiçbir zaman insan zihnine yansıyan reel durum değildir. Bilakis dinî önermelerin anlamı, bu önermelerin beşeri hayatın düzenini korumada sahip olduğu işlevdir. Din, varlık âleminin hakikat ve reel şeylerini bize yansıtmak için değil, birtakım meseleleri açıklayarak bu dünyada daha iyi nasıl yaşanabileceğini göstermek üzere gelmiştir.⁶⁵

Bu düşüncenin temsilcilerinden Philips, ölümden sonraki kaderimize itikat olarak bilinen ve gerçeği yansıtan bir itikat sayıldığından teyit veya tekzip edilebilir inançlardan biri olarak “ebedi hayat” konusunda şöyle der:

Bir kimse hakkında “Ruhunu paraya satmış” dediğimizde tamamen doğal bir açıklama yapmış oluruz. Bu görüş, esasen insanın mahiyetindeki dualite (beden-ruh) hakkında hiçbir felsefi teori gerektirmez. Bu görüş bildirme, bir kişi hakkında ahlakî görüş beyan etme türündendir. Bireyin müptela olduğu dejenere ve bayağı durumu açıklamaktadır. Bu anlamda insan ruhu onun mükemmelliğine, amel ve inançtan oluşan karmaşık bütünlüğe

eden haberlerle çelişmez. Çünkü ilimlerin sırlarının filozoflar ve arifler nezdinde olduğu buyurulmamıştır. Ne zaman tefsir ve tevil zarureti hasıl olsa vahiy mecralarının beyanından almak gerekir.” (Kazvinî, *Beyanu'l-Furkan*, c. 1, s. 13 ve 14).

⁶³ İsfahanî, *Takrirât*, s. 190; Mufazzerî, *Bunyan-i Mersûs'tan* (s. 344) nakille.

⁶⁴ A.g.e., s. 364.

⁶⁵ Din sahasında bir tür realist olmayan görüş kabul edilebilecek bu görüş, geç dönem Wittgenstein'in teorilerinden itibaren başladı. Halen de batı dünyasında bağlısı vardır. (Wittgenstein ve diğer realist olmayanların görüşü konusunda bkz: Sâcidî ve Meşkî, *Din der Nigâh-i Novin*, s. 90-100).

işaret eder. Nitekim tek parça davranırsa şahsa ve onun şahsiyetine atfedilebilir. Ruhun ölümsüzlüğünden sözetmenin benzer bir rol oynaması mümkün olamaz mı?... Ölümsüzlük, şu anki hayatın bir şekilde devam etmesi demek değildir. Aksine onun hakkında bir çeşit yargıda bulunmaktır. Ebediyet daha fazla hayat değildir. Bilakis bazı fikrî, ahlakî ve dinî düzenlerden etkilenerken hakkında hüküm verdiğimiz işte bu hayattır. Ruhun ölümsüzlüğü bahsindeki soru, insan hayatının kapsamı hakkındaki soru olarak, özellikle de o hayatın ölümden sonra da devam edip edemeyeceği bahsi içinde düşünülemez. Aksine bireyin yaşadığı hayatın türü hakkındaki sorular arasında kabul edilir.⁶⁶

Bu sebeple, bu eğilimde, dinin realizasyonundan sıyrılmanın bedeli olarak, imanın reel hiçbir muhtevası bulunmadığına ve dinî inançların gerçeğe dönük iddialar olmadığına inanan bir tür fideizm ortaya konmuştur. Bu nitelemeye göre, dinî iddiaların doğruluğunu hedef alan bilimsel ve felsefi hamleler, dinî inancın mahiyetine ilişkin bir yanlış anlamaya dayanmaktadır. Ebediyet gibi dinî öğretiler, aklın müdahale gücüne sahip olmadığı gerçek durumun bir şekilde beyanı değildir. Bilakis Tanrının huzurundaki hayat tarzına işaret taşır ve insanların Tanrının çocukları olarak birbirlerine eşit muamele etmesi gerektiğine inancın yansımasıdır. Nitekim ölüm, herkes için eşitleyiciye dönüşmektedir.⁶⁷

Fideizmin Tenkidi

Bütün fideistler arasında, açıkça olmasa da göze çarpan şey, iman ederken hiçbir şekilde kesin bilgisine sahip olmadıkları bir şeye kalpten teslimiyeti yeterli, hatta gerekli görmeleridir. Onlara göre istediğimiz şeye iman etme zorunluluğumuz yoktur. İçlerinden bazılarına göre, başta, ilke olarak iman edilen şeyle ilgili bilginin oluşmasının imanın gerçekleşmesine aykırı olduğuna ve kuşku ve tereddüdün varolduğu şeye iman edilebileceğine dair bilgimiz olmalıdır. Ama gerçek şu ki, insan, kendini tanımaya dayalı imanının mevzu ve mensubiyetinden ne kadar nasiplenmişse ve onları bilme alanında aklından ne kadar çok yararlanırsa o kadar kâmil bir imana sahip olur. Bu nedenle fideist, insana kılavuzluk etmek için insanların mutluluğuyla ilgili hakikatleri beyan etmek üzere din ve şeriat gönderen Tanrının, insanı varlığına, onun yardımıyla bir yandan sahip olduğu bütün mertbe ve bâtınlarıyla dini anlamaya nail olacağı, diğer yandan hatayla dine nispet edilmiş metinleri değerlendirebileceği akıl adında bir kuvvet armağan edildiğini hatırdan çıkarmamalıdır. Dolayısıyla fideistlerin iddiaları üzerinde düşünme ve esas itibarıyla irrasyonel olan sonuçlara dikkat çekilmesi, onların yöntemine göre varılmış neticelerdir. Öyle ki, hatta bazılarının dinin ve dinî öğretilerin reel olduğunu da inkar etmesi, bu yaklaşımı tenkit ve değerlendirmede ayrıntıya girmeye ihtiyaç bırakmamaktadır. Bu yüzden bu görüşü özet biçimde eleştirirken sadece kimi noktalara değineceğiz:

1. Müslüman fideistlerin hiç sorgulamaksızın kabul ettiği ve inanç duyduğu Rasül-i Ekrem (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) gelen naslar ve Kur'an-ı Kerim ayetleri birçok yerde akılı övmeye ilaveten düşünmeye davet ederek birtakım meselelere akli kant

⁶⁶ Hick, *Felsefe ve Din*, s. 198.

⁶⁷ Wainwright, *Philosophy of Religion*, s. 152-156.

da ikame etmiştir. Nasçılık iddiasındakiler madem tüm ayetlerin zâhirini kabul ediyor ve bütün rivayetlere sened ve delaletlerini sorgulamaksızın inanıyor, öyleyse bu ayet ve rivayetlere göz ucuyula da olsa bakmaları gerekmez mi? Bazı nasçılarının⁶⁸ zayıf bile olsa başka her rivayeti mutlak olarak kabul etmişken bu rivayetlerin üzerini çizmesi, düşüncelerindeki derin çelişkiye işaret eder.

2. Usûl-i dinde ve dinin haklılığını ispatlarken bile akla rol vermeyen ve Allah, tevhid, nübüvvet gibi konuları kanıtlamada akli işlevsiz gören fideistler; aynı şekilde imanın son mertebesinde aklın rolünü itiraf eden fideistler, din ve imanın türünü seçerken bir cevaba ulaşmış olmalıdır: Gerçekte hangi imanın mümini ve hangi dinin dindarı olmayız? Dindarlığın başlangıcının akli bilgiyle birlikte olması lazım gelmez mi? Bir şeriat sahibinin kendi şeriatını hak görmesi ve ona davet etmesinin ona inanmamız için tek neden sayılması doğru mudur?

3. Kuşku yok ki şer'i nasları ve zâhirleri takip etmek makbul bir iştir. Ama bazen bu hak sözden bâtil murad edilmektedir. Fideistler, Kitab ve Sünnet'in zâhirini takip etme şiarıyla Allah için cismani sıfatları olumlu görmeyi iman gereği yapmaktadır. Oysa dayandıkları birçok ayet ve rivayetin açık ve anlaşılır manaları vardır. Onların zâhirine sarılmanın anlamı, bir dildeki söz söyleme kurallarını gözardı etmek değildir. Mesela el kelimesi tek başına kullanıldığında insanın bilinen organını akla getirir. Fakat cümle içinde kullanıldığında bazen hiçbir şekilde bedensel organ manasına gelemeyecek bir anlam kazanır. Mesela Sa'dî "Şu anda sanıyorsun ki nimetin elinde / Bu devlet ve mülk elden ele geçer" dediğinde elin lugat manasının kastedilmediğinden kimse tereddüt etmez. Aksine mecazi ve metaforik anlamı murad edilmiştir.⁶⁹

4. Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) ve masum imamların (a.s) rivayetlerine başvurulduğunda dikkat edilmesi gereken bir diğer nokta bu rivayetlerin senedinin muteber olup olmadığıdır. Evet, masumdan (a.s) nakledilmiş rivayetin senedi kesinse ve bundan eminsek onu kabul etmenin iman gereği olduğuna şüphe yoktur. Fakat bu hükmün, senedinin sıhhat ve sağlamlığını araştırmaksızın bütün rivayetlere genellenmesi nasıl izah edilebilir? Acaba her rivayet her senedle, her derecedeki her akli hükme itibar ve kesinlik bakımından öncelikli midir?

5. Ahbari fideistler kendi teorilerini savunmak üzere akli delil ikame ettiklerinden şu soru yerinde durmaktadır: Akıl deliliyle, akıl delilinin temelsiz ve faydasız olduğunu nasıl kanıtlıyorlar? Onların akli kanıtlarını kabul edersek bu, aklın yolunun muteber olduğuna ve gerçeği keşfettiğini kabullenme anlamına gelmez mi?

6. Akli öven rivayetlerdeki akıldan muradı fitrî akıl gören ve onu çıkarımcı akıldan ayıran fideistler, aslında yüzeysel akli kabul etmekle derinlikli akli inkara yönelmişlerdir. Gündeme gelen soru şudur: Fitrî aklın hükümlerinin makbul bulunması, yakine faydaları

⁶⁸ Mesela İbn Teymiyye şöyle der: Peygamber'den akıl hakkında rivayet edilmiş hadislerden hiçbirinin aslı esası yoktur. Ravilerinde de güvenilir kimseye rastlanmamıştır. (Ahmed b. Hanbel, *Buğyetu'l-Murtâd*, s. 171 ve 172).

⁶⁹ Yûsufiyan ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 154.

dokunduğu için değil midir? Eğer bu yakın, aklın hükmünü kabul etme kriteri ise yakinin ve kesin bir hükmün olduğu her yerde makbul bulunması gerekmez mi? Fitrî aklın hükümleri aksiyomatik kabul ediliyorsa kesin olarak ve sahih yöntemle bir aracı sayesinde bu hükümlerden hasıl olan hükümlerin muteber olması neden gerekmesin?

7. Dinî öğretilerin reel olduklarını inkar eden ve dinin beyanatlarının manasını sadece insan hayatına çeki düzen vermek olarak özetleyen realist olmayan fideistlere, bu görüşe kabul edilebilir hiçbir delil getirmemelerine ilaveten, iddia ettikleri gibi dinî önermelerin realist olmadığını halkın geneli bilse ve mead veya insanın ölümsüzlüğü adı verilen öğretinin gerçek olmadığına öğrense bu öğretilerin, bahsettikleri işlevlere sahip olup olmayacağı eleştirisi yöneltmiştir. Dinî öğretilerin halkın arasındaki tüm işlevleri, onların bu öğretileri reel durumla ilgili görmesi nedeniyledir. Bu nedenle bu işlevler, bu öğretilerin, onların inkar ettiği reel olmalarının sağladığı işlevdir.

Rasyonalizm

Din felsefesi ve ilahiyat alanında rasyonalizm⁷⁰, vahyin öğretileriyle karşılaşmada aklın rolüne özellikle dikkat çeken, ona saygınlık atfeden ve üstün gören okullara işaret etmektedir. Tabii ki akılcıların aklın din karşısındaki rolüne yaptığı vurgunun ölçüsüne göre rasyonalistler de din karşıtı müfrit rasyonalistlerden, dinî inanca sahip mutedil rasyonalistlere kadar geniş bir skalada yer almaktadır. Biz burada rasyonalistler arasından üç ana akımı özetleyerek ve temsilcilerini belirterek inceleyeceğiz. Bu üç akım şunlardır: Müfrit rasyonalizm, eleştirel rasyonalizm ve mutedil rasyonalizm.

⁷⁰ Rasyonalizm çeşitli epistemik alanlarda farklı anlamlara gelmektedir: Bazen rasyonalizmden maksat, insanın bilgi kaynağını duyuşsal tecrübeler değil, akılcı temeller ve fitrî aksiyomlar kabul eden felsefi okuldur. (Daha fazla bilgi için bkz: Yusüfîyân ve Şerîfî, *Akl ve Vahy*, s. 38).

Usûl-i dinde ve dinin haklılığını ispatlarken bile akla rol vermeyen ve Allah, tevhid, nübüvvet gibi konuları kanıtlamada akli işlevsiz gören fideistler; aynı şekilde imanın son mertebesinde aklın rolünü itiraf eden fideistler, din ve imanın türünü seçerken bir cevaba ulaşmış olmalıdır: Gerçekte hangi imanın mümini ve hangi dinin dindarı olmalıyız? Dindarlığın başlangıcının akli bilgiyle birlikte olması lazım gelmez mi?

Müfrit Rasyonalizm

Müfrit fideistlerin karşı noktasında, akıl ve beşeri düşünce aracını aşım biçimde vur-gulayan ve akli, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak gö-renler vardır. Rasyonalistlerin, din karşıtı akılcılar olarak sözedilebilecek grubu, esasen insanın vahye dayalı bilgilere ihtiyacını ve vahiy adındaki epistemik araçtan yararlanıl-masını reddetmektedir.⁷¹

Din karşıtı rasyonalistler arasında bir kesim, ilke olarak vahiy mümkün olsa bile fay-dasız olduğunu savunmaktadır. Çünkü akıl, insanı maksadın son noktasına kadar ulaştır-mada yeterlidir ve insan akılla donandığında artık vahye muhtaç değildir. Aksine aklının yardımıyla hayatının tüm ihtiyaçlarını karşılamaya güç yetirebilir.⁷² Bu görüşe göre va-hiy ve din adı altında ortaya atılan şeyler “insanlara vehim ve tahmin armağan etmekte-dir. Bu nedenle akılla kıyaslanabilecek hiçbir özgünlüğü yoktur”⁷³, ayrıca onunla akıl ara-sında bir ilişki ve bağdan da bahsedilemez.⁷⁴

Vahye ihtiyaç duymama ve aklın mutlak yeterliliği düşüncesinin en meşhur takipçileri, kelim kaynaklarında “Brahmanlar” olarak şöhret bulmuş Hind elitlerinden⁷⁵ bir gruptu. Onlara göre peygamberlerin öğretileri ya aklın hükümlerine uygundur ya da çatışmakta-dır. Birinci durumda aklımızın hükümleri bu öğretilere başvurmaya muhtaç değildir. Ama peygamberlerin öğretileri aklın hükümleriyle bağdaşmıyorsa hiçbir şekilde bu öğretilere

⁷¹ İslami gelenekte belki din karşıtı rasyonalist olarak herhangi bir düşünürden sözetmek mümkün değildir ama bir kısım yazarlar ve Ortadoğu uzmanları Zekeriya Râzî’ye (251-313) bu tabakada yer vermişlerdir ve onun, Allah’a inancı varsa da aklın varlığıyla vahye ihtiyaç kalmadığından sözettğine, nübüvvet ve vahiyi inkar ettiğine inanmaktadır. Fakat öyle anlaşılıyor ki Râzî’ye bu yakıştırma yanlış. Burada bu gö-rüşü eleştirirken Üstad Mutahhari’nin izahlarından bir özeti *Hedemât-i Mütekâbil-i İslam ve İnan* kitabın-dan nakledecek ve okuyucuyu bu kitaba havale edeceğiz. Üstad Mutahhari bu kitapta şöyle der: “Râzî’nin kitap listesinde, başkalarının hakaret ve alay amacıyla adını “Nakzu’l-Edyan” koyduğu *el-Nübüvât* kitabı vardır. Yine başkalarının hakaret kastıyla adını “Mehâriku’l-Enbiya” koyduğu *Fi Hiyelu’l-Mütenebbîn* bir diğ-er kitabıdır. Bu kitaplar elimizde yoktur. Fakat Ebu Hâtım Râzî ve Nâsır Hüsrev (belki Ebu Hâtım’den nakille) benzeri İsmailî kelimciler kitaplarında Râzî’den nakille onun nübüvveti inkar ettiğine ilişkin bazı konulara yer vermişlerdir. O kitaplar elimizde olmadığından kesin bir şey söylemek mümkün değildir. Fa-kat bütün karinelere Râzî’nin nübüvveti inkar etmediği ve nübüvvet iddiasındaki yalancılarla mücade-leye girdiği anlaşılmaktadır. Buna ilaveten Râzî, tevhid, mead, ruhun asıllığı ve bekasına bu kadar sıkı bağ-lyken bir kimsenin mebd, mead, ruh ve nefis esaslarını kabul edip de nübüvvet ve şeriatın inkarı nasıl mümkün olabilir? Ayrıca onun, kuvvetle muhtemel Şia tadında imamete dair yazdığı ve zihninin imamet düşüncesiyle meşgul olduğunu gösteren *Fi Âsâri’l-İmami’l-Fâdli’l-Ma’sum* adında bir kitabı vardır. Şeriat ve nübüvveti inkar eden birinin imamet konusunda bu kadar hassas olamayacağı açıktır. Râzî’nin belli öl-çüde İmamiye Şia’sının düşünce tarzını taşıdığı ihtimali uzak değildir. Bu tür düşünce tarzına sahip bütün düşünürler Şia’nın düşmanları tarafından küfür ve zındıklıkla suçlanırdı.” (Mutahhari, *Mecma-i Âsâr*, c. 14, s. 467-471).

⁷² Hatta bu görüşün bazı mensupları, dinin, cehaletten doğduğunu, insanlığın yozlaşmasına ve mutsuzluğuna kaynaklık ettiğini ve kitleleri aptallaştırdığını öne sürüyordu. Bu görüşün izah için “Dinin Menşei” bölü-müne bakılabilir.

⁷³ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma’rifet*, s. 186.

⁷⁴ “İlahi kelâmın anlamı olmadığı düşünen, çıplak gözle ya da aletle gözlemedikçe herşeyi inkar eden, varlığı madde ve tabiatın benzeri varsayan” ve vahyin harici hakikatlerle ilgili bilişsel rolünü inkar eden-ler de bu grupta yer almaktadır (A.g.e., s. 187).

⁷⁵ İbn Hazm, *el-Fasl fi’l-Milel ve’l-Ehvâ ve’n-Nahl*, s. 69.

rıza gösterilemez. Çünkü insanı hayvandan ayıran yön olan akılı yoksaymak insanlık sahasından çıkıp hayvanlık dairesine girmek anlamına gelmektedir.⁷⁶

Batı dünyasında din karşıtı rasyonalizmin ortaya çıkışının zirvesi batıdaki aydınlanma çağıdır. Batılı düşünürler arasında deizm okulunun çoğu takipçisinin din konusunda ve onun akılla ilişkisi hakkında böyle bir algısı vardı. Deizm kelimesi (doğal=akılcı teoloji) ilk kez onaltıncı yüzyılda vahiy gizemini ve doğa ötesi ilhamları bâtil ve yanlış bir şey gören kimseler hakkında kullanıldı.⁷⁷ Bunlar aslında vahye dayalı her türlü bilgiyi inkar ederek akılı onun yerine geçiren ve vahye ihtiyaç duyulmadığını savunan Tanrı inançlı insanlardı.

Din karşıtı rasyonalistlerin diğer bir grubu, insanı dinî öğretilere muhtaç görmemekle kalmayıp dinî önermelerin akılla çatıştığını öne sürerek onları hayattan çıkarmaya çalıştı. Bunlar, rasyonalizme inançları gereği, dinî inanç sisteminin, kollektif aklın ikna olduğunun anlaşılmasıyla o inançlar doğrulanabildiği takdirde makbul bulunacağını belirtti.⁷⁸ Fakat bir taraftan da tüm din ve inanç sistemlerinin akılla çatışan inançlara sahip olması nedeniyle bu rasyonel kanıtlama ölçütünü karşılayamadığı inancındaydılar. Bu sebeple onlara göre her bir itikat, iman ve dinî sistem irrasyoneldi. Dolayısıyla akıl sahibi ve ahlaka bağlı kişinin dinî inançları bulunmamalıydı.⁷⁹

Clifford, J. L. Mackie ve Antony Flew gibi delil yanlısı isimleri bu görüşün temsilcileri saymak mümkündür. Clifford ve arkadaşları, her önermede rasyonelliğin kriterinin onu teyit eden yeterince delil bulunması olduğuna dikkat çekerek Tanrının varlığına itikat gibi inançları, tüm akılların kabul edebileceği yeterince delil bulunmaması nedeniyle irrasyonel addetmekteydi. Delil yanlılarının temel sloganını Clifford'un meşhur sözünde özetleyebiliriz: "Daima, her yerde ve herkes için yetersiz karinelere dayanan herşeye inanç, yanlış ve hatalı bir iştir."⁸⁰

Müfrit rasyonalistlerin ikinci grubu, vahyin ve dinî bilginin epistemik değerini inkar etmemekte ama vahye dayalı her önermeyi kabul etmenin biricik kriterini aklın onu kabul etmesi görmektedir. Bunlar, akılı vahyin ölçüsü saymakta ve vahyi onunla değerlendirmektedir. Anlayışın kalıbına ve aklın idrakine giren herşeyi kabul etmekte, buna karşılık anlamakta aciz kalınan herşeyi ya inkar etmekte⁸¹, ya da tevil ve yorumla akıllarına uyan bir anlam ortaya koymaktadırlar. Bu sebeple onlara göre dinde akılla çatışan ve akla aykırı hiçbir önerme, yine irrasyonel ve akıl ötesi hiçbir önerme mevcut değildir. Hangi Müslüman düşünürler arasında böyle bir düşünce tarzının yayıldığına mevzusunda araştırmacılar arasında görüş ayrılıkları vardır. Fakat çoğunluk, İtızal okulunu ve İbn Rüşd gibi bazı filozofları müfrit rasyonalistler arasında saymıştır.

⁷⁶ Hillî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, s. 348; Şehristânî, *Nihâyetu'l-İkdâm fi İlmi'l-Kelâm*, s. 378; Subhânî, *el-İlahiyât*, c. 3, s. 59-64.

⁷⁷ Copleston, *Filosofan-i İngilisi ez Hobbes ta Hume*, s. 179.

⁷⁸ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 71.

⁷⁹ A.g.e., s. 74.

⁸⁰ Yüsufiyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 72.

⁸¹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 187.

İbn Rüşd'e göre felsefe:

Allah'a giden marifet yoludur ve din de insanı bu yola çağırmıştır. Her ikisi de hakikatleri beyan eder, dolayısıyla bu iki hakikatin arasında hiçbir inat ve muhalefet olmayacaktır. Onun inancına göre, "Bütün Müslümanlar açısından bürhana dayalı düşünce şeriata aykırı sonuç vermez. Çünkü hakkın hakka zıtlığı olmaz. Bilakis ona uygundur ve onun doğruluğuna şahitlik eder."

Mutezile okulunun kuruluşu, İslam'ın yayılmasından sonra Müslümanların çeşitli kültürler ve mezheplerle ilişkiye girmesinden doğan ihtiyacın sonucuydu. İslam'ın öğretilerinin izah edilmesi ve savunulması ve onların, Müslümanlarla dinî ve kültürel ortak noktası bulunmayan gayri müslimlere karşı ispatlanmasını üstlenecek ortak bir dil ihtiyacıydı bu. Sözkonusu ortak dil akıldi ve rasyonalist Mutezile okulu⁸² bu hedefi gerçekleştirmek için akıldan yararlanma mecrasında şekillendi. Mutezile'nin akla sarılması, en azından kuruluşunun başlarında, dinin rasyonel ispatı ve savunulması hedefi güdüyordu. Ama bu sırada, akla eğilimde giderek ifrat yoluna sapan kişiler de ortaya çıktı. O kadar ki şefaata, evliyanın kerameti ve bazı durumlar hariç mucizeleri sırf rasyonel izahı bulunamadığı için inkar ettiler.⁸³ Bu sebeple İslam dünyasındaki rasyonalizm akımını inceleyen tarihçilerin ekserisi Mutezile'yi müfrit akalcılığın temsilcisi olarak gösterir:

Mutezile, aklın esas olduğuna inanan kesimdi. Nitekim İslam inançlarını nazari akulla değerlendiriyor ve aklın erişimine uzak kalan şeylerin tümünü bir kenara atıyordu. Onlar için, insana bağışlanmış diğer her kuvvet gibi aklın da birtakım kısıtları olduğunu kabul etmek çok güçtü.⁸⁴

Onlar, aklın en temel şey olduğuna ve onu vahye tercih etmek gerektiğine inanıyordu. Vahiy, aklın kabul ettiği bir şeydi ve ne zaman akulla vahiy arasında ihtilaf çıksa akıl tercih edilmeli ve vahiy aklın hükmüne uygun düşecek biçimde yorumlanmalıydı.⁸⁵

⁸² Mutezile okulu, hicri ikinci yüzyılın başlarında Vâsıl b. Ata (80-131) adında bir kişi aracılığıyla zuhur etti. O zamanın yaygın meselesi (büyük günah işlemenin hükmü) üzerine yeni bir görüş ortaya atması nedeniyle üstadı Hasan Basrî'nin (22-110) mektebinden ayrıldı ve Mutezile adında yeni bir okul kurdu. Vâsıl, çağdaş iki akımın, yani büyük günah işleyen kafir sayan Hariciler ve onun imanına hükmeden Mürcie'nin tersine, iman ve küfür arasında ne iman, ne de küfür olan, bilakis bu ikisi arasında üçüncü bir durum ve vasat sınır kabul edilecek fasıklık adında bir ara konum bulunduğunu, büyük günah işleyenin ne mümin, ne de kafir olduğunu, fisk konumunda yer aldığı savundu.

⁸³ Emin, *Zuhru'l-İslam*, c. 4, s. 20-23.

⁸⁴ Şerif, *Târih-i Felsefe der İslam*, s. 317.

⁸⁵ A.g.e., s. 327.

Muhakkik Lâhîcî de bu konuda şöyle der:

Bu cemaat [Mutezile] akılcı reyî tercih ediyordu. Zâhir bakımından manası onların görüş ve aklına uymadığında onu aklın kanunlarına göre tevîl ediyorlardı.⁸⁶

Bu sebeple Mutezile, Ehl-i Hadis ve Zâhiriyye gruplarının aksine icmalî imanla yetinmedi. İhtilafın görüldüğü cebr ve ihtiyar ya da tescim ve tenzih gibi mevzuları toplayıp aklın hakemliğine götürdü ve bu meselelerde kendine has bir görüşe vardı.⁸⁷ Sonra zâhirde bu görüşe aykırı düşen ayetleri tevile girişti.⁸⁸

Filozoflar arasında İbn Rüşd de⁸⁹ kimilerinin müfrit akılcı gördüğü kişilerdendir. İbn Rüşd'ün zamanı, kanıtı dayalı akıl ve hikmete muhalefet zamanıydı. Bir yandan o dönemin ulema ve fukahası felsefeye, özellikle de Aristo felsefesine muhalefette ısrar ederken, öte yandan Gazali'nin filozoflara hücumu felsefe prensiplerinin zayıflamasına ve değer kaybetmesine, dine ve insanlığın saadetine karşıt görülmesine sebep oldu. Bu yüzden İbn Rüşd bir yandan felsefeyi savunmaya koyuldu, diğer yandan felsefe ve din arasındaki çatışmayı gidermeyi hedefledi.

İbn Rüşd'e göre felsefe⁹⁰, Allah'a giden marifet yoludur⁹¹ ve din de insanı bu yola çağırıştır. Her ikisi de hakikatleri beyan eder, dolayısıyla bu iki hakikatin arasında hiçbir inat ve muhalefet olmayacaktır. Onun inancına göre, "Bütün Müslümanlar açısından bürhana dayalı düşünce şeriata aykırı sonuç vermez. Çünkü hakkın hakka zıtlığı olmaz. Bilakis ona uygundur ve onun doğruluğuna şahidlik eder."

Bu sebeple felsefenin dinle çatışması sözkonusu değildir. Tersine, bu ikisi birbirini destekler.⁹² İbn Rüşd'ün görüşüne göre bir yandan dinin zâhir ve bâtı arasındaki farkı gözönünde bulundurmak, diğer yandan bireylerin dine rücu görevi, din ve felsefe arasındaki uyumsuzluğu ortadan kaldıracaktır. İbn Rüşd açısından insanlar "ehl-i bürhan", "ehl-i cedel" ve "ehl-i hitabe" olarak üçe ayrılır.⁹³ Bu tasnif dikkate alındığında ehl-i bürhan olan bir hakimin görevi, hakim olmayan ehl-i cedel ve ehl-i hitabeden farklıdır. Dinin

⁸⁶ Lâhîcî, *Gâher-i Murâd*, s. 46.

⁸⁷ Emin, *Duha'l-İslam*, c. 3, s. 15-17.

⁸⁸ Tabii ki her ne kadar bazı durumlarda Mutezile'nin akılcılığı büyük oranda ifrata vardysa da hiçbir zaman din karşıtı rasyonalizm olmamış ve dine aykırılıkla sonuçlanmamıştır. Bilakis birçok yerde Mutezilî düşünürlerin bizzat kendileri aklın kısıtlarına vakıftı ve aklın kendi sınırlarının dışına taşmasını caiz görmüyorlardı. Örnek için bkz: Mutezilî, *Şerh-i Usûl-i Hamse*, s. 564 ve 565.

⁸⁹ Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Rüşd Kâdi Endülüsi, künyesi Ebu Velid, İbn Rüşd adıyla mehurdur. İslam'ın hicri altıncı yüzyıl sonlarındaki büyük filozof ve hakimlerindedir. Hikmet ve felsefe ilimlerinde pratik ve bilimsel her iki tarafta da çağının bir numarasıydı. Fıkıh, hadis, edebiyat, ahlak ilmi, mantık ve zamanın diğer ilimlerinde de derya bir âlimdi. (Müderisi, *Reyhânetu'l-Edeb*, c. 7-8, s. 533).

⁹⁰ İbn Rüşd'ün felsefeden anladığı, kendisinin açıkladığı şekilde söylersek, akılcı kanıtlardan hasıl olan sonuçlardır. (İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 12-13).

⁹¹ El-Fâhûrî ve el-Cerr, *Târih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, s. 638.

⁹² İbn Rüşd'e göre vahiy yoluyla elde edilen bilgiler akli ilimleri tamamlar ve kemale erdirir. İnsan aklının idrak etmekte yetersiz kaldığı herşeyi şeriattan almak gerekir. (İbn Rüşd, *Tehâfutu'l-Tehâfut*, s. 255).

⁹³ İbn Rüşd, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve's-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 17 ve 32.

zâhiri ve bâtını vardır. Sadece hakimler aklın yardımıyla ve tevil metoduyla dinin bâtına ulaşmayı başarabilirler. Fakat bunun, hakim olmayanların da bilme liyakati taşıdıkları anlamına gelmediğine dikkate edilmelidir.⁹⁴ Görüş ve düşüncelerin dinle çatışmasını ortadan kaldırmamanın anahtarı da bu noktada gizlidir. Eğer aklın dinle çatışmamasını istiyorsak hakimlerin görüşlerinin hakim olmayanların arasına sızmasını önlemeliyiz.

Şeriatın tevilinin çoğunluğa saklı kalması lazımdır. Çünkü onun açıklanması, çoğunluğun kanıta ulaşma kabiliyeti bulunmadığını bile bile hikmetin sonuçlarını açıklamak manasına gelir. Bu, şeriatı ihlaldir ve aynı zamanda hikmeti de.⁹⁵

Hakim olmayanın felsefi meseleleri idrak kapasitesi yoktur. Bu görüş ve teviller onların eline verildiğinde bakış açısı dinin zâhiriyle sınırlı olduğundan felsefe ve dinin çatıştığına hükmedecektir. Ama fıtrat zekasına ilaveten ilmî ve amelî fazilete de sahip bir hakim, görüşlerini dine aykırı görmemekle kalmayacak, dinin bâtını da keşfetmeye nail olacaktır. Bu sebeple, onun ifadesiyle, “Din ve felsefenin çeliştiğine hükmeden kimseler, ne dinin gerçekliğine yol bulabilirler, ne de felsefenin hakikatine.”⁹⁶

Mutezile'nin veya İbn Rüşd gibi filozofların tamamının akla müfrit biçimde eğilimli olup olmadığı⁹⁷ tartışması bir yana, aşırılıkçı rasyonalizmin, aşağıda kimilerine değineceğimiz birtakım sorunları vardır.

Müfrit Rasyonalizmin Eleştirisi

1. Vahyin imkanını inkar, din karşıtı rasyonalistleri ilke olarak insanın, duyu ve akıl dışındaki her türlü epistemik kaynaktan yararlanmayı reddetmesine yolaçmıştır. Halbuki insan akli vahyin zarureti kavramakta ve bunu itiraf etmektedir. Nübüvvetle ilgili bahislerde ele alınan peygamberliği ispat kanıtları, vahiy adında bir epistemik kaynağın tahakkunu aklen ispatlamaktadır.

2. Bazı müfrit rasyonalistlere yöneltilen bir diğer eleştiri, insanı vahye dayalı bilgiye ulaşmakta yetersiz görmeleri, peygamberlerin diğer âlemlerle her türlü irtibatını imkansız saymaları ve diğer âlemlerle irtibata dayalı iddialarını ya büyük bir yalan, ya da vehimlerinin ürünü görmeleri⁹⁸, ama bu inkar için, bunu muhtemel görmeme dışında hiçbir delil göstermemeleridir. Peygamberlerin bizim gibi insanlar olmaları başka âlemlerle bağlantıları bulunmadığına işaret sayılamaz. Nitekim Kur'an-i Kerim bunu şöyle açıklar:

“Biz de sizin gibi bir beşerden başkası değiliz. Fakat Allah, kullarından dilediğine minnet ediyor.”⁹⁹

⁹⁴ İbn Rüşd, *el-Keşf an Menâhici'l-Edille fi Akâyidi'l-Mille*, s. 151.

⁹⁵ A.g.e., s. 152.

⁹⁶ A.g.e.

⁹⁷ Görüldüğü gibi, hiç değilse Kadı Abdulcabbar Mutezilî gibi bazı Mutezililer veya İbn Rüşd gibi filozoflar aklın kısıtlarını itiraf ediyordu. Metodları doğru olmakla birlikte pratikte kimi aşırılıklara kaçtıkları belki olmuştur.

⁹⁸ Bkz: Bir grup yazar, *İnsan, Râh ve Râhnumâşinâsî*, Mahmud Fethalî'nin editörlüğünde, s. 60.

⁹⁹ İbrahim 11.

Peygamberlerin mucizeleri de onların Allah'la irtibatına ve onlara vahiy gönderildiğine bir delildir. Çünkü yalancından başka bir şey olmasalardı veya vehimlerinin esiri olsalardı asla böyle harikulade işlerin üstesinden gelemezlerdi.

3. Din karşıtı rasyonalistler, insan aklının hakikatleri idrak etmede herhangi bir kısıt olmadığını ve bütün boyutlarda hakikatleri keşfetmeye nail olup mutluluk yolunu kendilerinin bulacağını varsaymaktadır. Fakat her biri aklın yeterliliğine güvenen ama ihtiyaçlarını karşılamada hayal kırıklığına uğrayan muhtelif okullar bu görüşün yanlışlığına tanıktır. Tüm hakimlerin ittifakıyla, akıl gücü, uyumlu hissettiği bir dizi genel anlamı idrake güç yetirebilir ve dünya işlerinin, özellikle de ahiret âleminin detaylarını bağımsız olarak idrak etmekte acizdir. Bu nedenle insan aklının, onun duyu gücü gibi birtakım kısıtları vardır. Akıl, bu kısıtlamaları kavrayarak vahiy adındaki başka bir kaynağa ihtiyaç hisseder.

4. Önergeleri akılla çatışan ve aklın kabul ettiği şeklinde ikiye ayıran ve insanı hiçbirinde de vahye muhtaç görmeyen Brahmanlar gibi rasyonalistlere cevap verirken şöyle söylenebilir: Bütün hüküm ve önermeler bu iki kısım sınırlı değildir. İnsanın mutluluk için muhtaç olduğu ve akılla çatışmadığı halde aklın anlama kapasitesine sahip olmadığı, irasyonel adı verilen nice önerme vardır. Diğer taraftan aklın kabul ettiği önermelerin tamamı da insanların tümü tarafından kavranamaz. Bu sebeple, bu hükümleri mutluluğu talep eden insanların geneline öğretecek bir dine ihtiyaç vardır.

5. Clifford benzerlerinin çalışmasındaki belirsizlik, bütün dinî sistemlerdeki mevcut inançların tamamını nasıl inceleyebildikleri ve hiçbir bir inanç sisteminin, sözü edilen kanıtlanma kriterini karşılamadığı genel sonucuna nasıl varabildikleridir. Anlaşıldığı kadarıyla onlar yalnızca Hıristiyanlığın inanç sistemi üzerinde çalışmış ve mantıksal bakımdan doğru bir izah olmayan bu genellemeye varmışlardır.

6. Dindar rasyonalistler babında şöyle söyleyebiliriz: İlke olarak dinin kabul edilmesi, insanın başta akıl olmak üzere epistemik kuvvetlerinin sınırlılığını da kabul etmek manasına gelir. Nitekim hem Mutezile, hem de İbn Rüşd gibi filozoflar bunu itiraf etmişlerdir. Fakat onlara göre kendi sınırlı alanında kısıtlanmış aklın, kabul edilmeleri zaruri ve naklin zâhirleriyle karşılaşmada önceliği olan kesin hükümleri vardır. Lakin şeriat, akla kılavuzluk ve onu vehmin hükümlerinden arındırma görevini de üstlenir. Eğer akıl, dine danışmaksızın ve şeriatın kılavuzluğu olmaksızın bazı hükümlere varırsa vehmin müdahalesinden emin olunamayacaktır ve o hükümleri kabul etmede ihtiyatlı davranmak gerekir.

Eleştirel Rasyonalizm

Bir yandan fideistlere yöneltilen eleştiriler, diğer yandan müfrit rasyonalistlerin Hıristiyanlık dinindeki öğretilerin herkes için aklen kanıtlanma şartını karşılamamasına ilişkin hayal kırıklığı, dinî öğretiler karşısında aklın rolünü görmezden gelemeyen ve imanın akla mutlak üstünlüğüne hükmeden bir grup düşünürün keskin biçimde bu kritere edilgen bir tepkiye sürüklenmesine ve öğretiyi başkaları için kanıtlamada aklın görevi olmadığını düşünmelerine, tersine, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesini tarafsız bir gözle aklın görevi olarak tanıtmalarına sebep oldu. Bunlar, akılla ilgili eleştirel yaklaşımları sebebiyle

eleştirel rasyonalist olarak adlandırıldılar.¹⁰⁰ Fideistlere rağmen dinî inanç sistemlerinin rasyonel eleştiri ve değerlendirme imkanı bulunduğunu iddia ederler. Fakat müfrit rasyonalistlerin aksine, bu akılcı incelemelerden, bir dinî inanç sisteminin doğruluğunu herkesi şaşkırtacak kesinlikte kanıtlanmasının beklenemeyeceğini savunurlar.¹⁰¹ Bilakis bir şeyin kanıtlanması kişiye bağlıdır. Şu anlamda ki, dinî itikatların ve dünya görüşlerinin ispatlanması, herkesi ikna eden delillerin ikamesi anlamına gelmez. Birisinin görüşüne göre bir çıkarım bir şeyi tamamen ispatlayabilir, ama aynı çıkarım bir başkası için bir şey kanıtlayamayabilir.

Eleştirel rasyonalizm çoğunlukla dinî inançları değerlendirmek için akıl kapasiteyi kullanmaktadır. Bu sebeple inanç sistemini ispatlayan en iyi kanıtları getirmekte, daha sonra bu inanç sistemine yönelik tenkitleri diğer inanç sistemlerinin kanıtlarıyla birlikte ve ekseriya bu inanç sistemlerinin kanıt formuna girmeyen akılcı prensiplerini değerlendirme konusu yapmaktadır. Eleştirel rasyonalistler bu aşamaları geçtikten sonra sistemi veya inanç önermesini kanıtlamaya ulaşmaktadır. Ama hiçbir zaman bu ispatlamayı kesin varsaymaz ve bu türden araştırmaların kesinliğine gereğinden fazla güvenmemek gerektiğini savunurlar.¹⁰² Dolayısıyla eleştirel rasyonalistler, “Doğru hareket etseler bile belli bir görüşün doğru, diğer görüşlerin ise yanlış olduğunu kesin biçimde ispatlayabileceklerine asla güvenmezler.”¹⁰³

Fakat akla bu bakış, aslında, aralarında dinî önermeleri ispatlamanın da yer aldığı durumlarda aklın rolünü görmezden gelmektir. Eğer akıl, dinî inançların doğruluğunu kesin olarak kanıtlamayı talep etmiyorsa yolculuğu görececilikte son bulacaktır.¹⁰⁴ Eğer ne kesin biçimde Hıristiyanlığın, ne de diğer dinlerin dinî inanç sistemini kanıtlayabilecekse, bu durumda eleştirel rasyonalizm esasına göre neye inanmak gerekecektir. Acaba kesinlik ve yakın elde etmeye dair hiç umut olmaksızın yıllarca dinî inançların tenkit ve değerlendirilmesiyle meşgul olunabilir mi? Bu arada imanın yükümlülüğü ne olmaktadır?

Mutedil Rasyonalizm

Mutedil rasyonalizm, ifrat ve tefritten uzak, hem şer’i naslara bağlılığı, hem de aklın dinle omuz omuza itibarını korumaya çalışmaktadır. Bu görüşe göre nasçılık ve akılcılık, çatışan ve karşılıklı iki eğilim değildir. Bilakis her ikisi de birbirini desteklemekte ve birbirinin yanında durmaktadır. Mutedil rasyonalizm, Müslüman mütefekkirler arasında yaygın eğilimdir. Her ne kadar içlerinden bazıları onun izah ve kullanımında doğru dürüst

¹⁰⁰ Bu yaklaşım iki nedenle eleştirel olarak adlandırılmıştır: Birincisi, “Eleştirel rasyonalizm, dinî inançların doğruluğunu kesin biçimde kanıtlamayı talep etmek yerine, eleştiride aklın rolüne veya dinî inançların eleştirel değerlendirmesine dikkat çekmektedir. İkincisi, bu duruş, akıl konusunda sahip olduğu özel teklifi aracılığıyla da eleştireldir. Eleştirel rasyonalizm, müfrit rasyonalizmin akıl konusundaki haddinden fazla iyimser anlayışının aksine aklın yetenekleri konusunda daha mütevazı ve daha sınırlı bir anlayışa sahiptir.” (Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 86).

¹⁰¹ A.g.e.

¹⁰² A.g.e.

¹⁰³ A.g.e., s. 89.

¹⁰⁴ Hüsrevpenâh, *Kelam-i Cedid*, s. 73.

üstesinden gelememiş olsa da, hatta bazen nasçı olarak sözü edilen Eşariler bile, gerçekte, Ehl-i Hadis'in aşırıya kaçan nasçılığı ile Mutezile'nin müfrit akılcılığı arasında itidalı bulabilmek için bir orta yol ve akla dayanma arayışı içindedir. Gerçi bu hedefi tutturmada hiç başarılı olamadıkları görülmektedir.

Nevbahtî ailesi, Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza Nasiruddin Tûsî ve Allame Hullî gibi Şii kalamcılar ile Farabî, İbn Sina, Molla Sadra ve onun talebeleri gibi Müslüman filozoflar hem vahyi ve dinî nasları kabul ettiler, hem de bunun yanında akla mutedil yaklaştılar. Akıl ve vahiy arasında böyle bir uyumun köklerini İslam dininin kendisinde, yani Kur'an'da, Hz. Rasül'ün (s.a.a) ve Hz. Masumîn'in (a.s) beyanlarında aramak gerekmektedir.

Kur'an-ı Kerim ayetleri ve masumların (a.s) rivayetleri, bir yandan insanları düşünmeye ve tedebbüre çağırırken, diğer yandan bu ilahi bağışa önem vermemeyi şiddetle kınamıştır. İslam'ın akla bu yaklaşımı, masum vahyin akıl için kabul ettiği çok üstün makamı göstermektedir. Burada, din-i mübin-i İslam'da aklın yüksek mevkiini açıklayan bazı Kur'an ayetlerine ve masumların (a.s) rivayetlerine göz gezdirmek uygun olacaktır. Böylece mutedil akılcılığın ayet ve rivayetlerdeki prensiplerine aşına olabileceğiz¹⁰⁵:

1. Kur'an'ın nüzülü akletmek içindir:

“Biz Kur'an'ı Arapça indirdik. Olur ki aklınızı kullanırsınız.”¹⁰⁶

2. Aklını kullanmamak, canlı varlığın en kötü özelliğidir:

“Allah katında en kötü canlı kesinlikle aklını kullanmayan sağırlar ve dilsizlerdir.”¹⁰⁷

3. Aklını kullanmak cehennemden kurtuluş vesilesidir:

“Derler ki, eğer işitmiş [ve kabul etmiş] olsaydık, yahut aklımızı kullansaydık cehennemlik[ler arasında] olmazdık.”¹⁰⁸

4. Kur'an düşünmeye ve akli kullanmaya davet etmiştir:

“Sana indirdiğimiz mübarek bir kitaptır bu, ayetleri üzerinde düşünmeleri ve akılcıca öğüt almaları için.”¹⁰⁹

“Hiç kuşku yok, göklerin ve yerin yaratılışında, gece ve gündüzün ardarda gelişinde akıl sahipleri için [ikna edici] alametler vardır. Onlar ki Allah'ı [tüm hallerde], ayakta, otururken ve yanları üzerine uzanmışken zikreder, göklerin ve yerin yaratılış üzerinde düşünürler: Rabbimiz, bunları boşuboşuna yaratmadın, münezzehsin. Öyleyse bize cehennem ateşinin azabından eman ver.”¹¹⁰

¹⁰⁵ Daha fazla bilgi için bkz: Yûsufiyân ve Şerifi, *Akl ve Vahy*, s. 234 ve sonrası.

¹⁰⁶ Yusuf 2.

¹⁰⁷ Enfal 22.

¹⁰⁸ Enfal 22.

¹⁰⁹ Sad 29.

¹¹⁰ Âl-i İmran 190 ve 191.

5. Kur'an'ın bizzat kendisi akılcı çıkarım yoluyla istidlalde bulunmuştur:

“Eğer onlarda [=yer ve gök] Allah'tan başka ilahlar bulunsaydı [gök ve yer] kesinlikle fesada uğrardı.”¹¹¹

6. Akıl, Allah tarafından derunî bir hüccettir:

“Allah'ın insanlar üzerinde iki hücceti vardır: Hariçî hüccet, derunî hüccet. Hariçteki hüccet peygamberler ve imamlardır. Derundaki hüccet ise insanların aklıdır.”¹¹²

7. Akıl insanın kılavuzluğunu üstlenir:

“Akıl, müminin kılavuzudur.”¹¹³

“Akıl, Allah'ın elçisi ve mesajcısıdır. Hiçbir fakirlik ondan mahrum olmaktan daha şiddetli değildir.”¹¹⁴

8. Akıl dinin temelidir:

“Dinin temeli akla oturtulmuştur. Allah sadece bu yolla tanınabilir. Akıl sahipleri, akıldan başka bir yolla Allah'a ulaşma arayışında olanların hepsinden daha fazla Allah'a yakındır.”¹¹⁵

“İnsan akılla ayakta kalır. Onsuz sahih dine ulaşamaz.”¹¹⁶

9. Sevabın ve Allah'a yakınlığın ölçüsü, insanın aklıdır:

“Cennet ehlinin dereceleri akıl mizanıyla ölçülür. Herkes aklını kullandığı miktarda Rab-bine yakın olacaktır.”¹¹⁷

“Akı olanın dini vardır. Dini olan da cennete girecektir.”¹¹⁸

Mutedil rasyonalizm, hem vahyin tarafına değer verir, hem de aklın itibarını korur. Hem aklın idrak gücünü ve aklın hüküm verdiği bütün durumlardaki hükümlerin hüccet olduğunu kabul eder, hem de vahyin ismetine ve vahyin gerçekçi olduğuna inanır. Bu görüşe göre akıl ve vahiy arasında çift taraflı ilişki sözkonusudur ve her biri diğerinden yararlanır. Bir taraftan akıl, dini anlamanın aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan vahiy, akla kılavuzluk etme ve onu kemale erdirmeye görevini üstlenmiştir.

Burada aklın dinle ilişkisi konusunda mutedil rasyonalistlerin görüşünü ahkam, ahlak ve akaid olmak üzere üç alanda özetle inceleyeceğiz.

¹¹¹ Enbiya 22.

¹¹² Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, s. 25.

¹¹³ A.g.e., s. 48.

¹¹⁴ *Nehcu'l-Belâga*, Hikmet 54.

¹¹⁵ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 1, s. 94, hadis 28.

¹¹⁶ A.g.e., hadis 29.

¹¹⁷ Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 1, hadis 7 ve 8.

¹¹⁸ A.g.e., s. 17, hadis 6; Yûsufiyân ve Şerîfî, *Akl ve Vahy*, s. 234-238.

Mutedil rasyonalizm açısından akıl, dinî ahkam sahasında iki önemli rol üstlenmiştir:

1. Araçsallık rolü: Hiç tereddütsüz akıl, anlamamanın ışığı ve vahiy ahkâmını istinbatın aracıdır. Akıldan yararlanmaksızın Kitap ve Sünnet'i anlamak mümkün değildir. İnsanın, şeriatı ve ahkâmını öğrenmek için akıldan başka aracı yoktur ve akılı kullanmaksızın şeriatın ahkâmı elde edilemez.

“Şeriatın kanatları altında aklın varlığı, insanı risaletin ölümsüz akışına ve şeriatın coşkulu kaynağına yönlendiren ışık gibidir. Ancak bu ışığa tutunmakla şeriatın ahkâmı somutlaştırılır ve ayırt edilir.”¹¹⁹

İster akılcı olsun, ister nasçı Müslüman uzmanların tamamı, aklın bu işlevi üzerinde ittifak etmekte, her ne kadar aklın bağımsız işlev ve kaynak olduğunu reddetseler ve onu içtihad kaynakları listesinden çıkarsalar da diğer kaynakların, yani Kitap ve Sünnet'in hizmetinde olabileceğini; tespit, red, tefsir veya tahsis ve ta'mim görevini yürütebileceğini kabul etmektedir.

2. Aklın kaynaklık rolü: Dinin ahkâmı karşısında aklın diğer rolü, kaynaklık rolü veya başka bir ifadeyle, aklın bağımsız işlevidir (araç ve alet işlevine karşılık). Bu işlevde akıl, Kitap ve Sünnet'in zâhiri yanında ilahî ahkâmı keşfeder. Kitap ve Sünnet'in ilahî ahkâmı öğrenmek için kaynak olması ve içtihad yeteneğine sahip kişinin bu kaynaklardan istifade ederek ilahî hükümleri keşfetmesi gibi, insan akılcı istidlallerden yararlanarak ve akli yakine ulaşarak ilahî hükmün üzerindeki perdeyi kaldırabilir. Bu yüzden aklın hükmettiği herşey aslında aynı zamanda şeriatın hükmüdür.

Aklın bu kaynaklık ve bağımsız işlevi iki çeşittir: Müstakilât-ı akliyye ve gayri müstakilât-ı akliyye. Müstakilât-ı akliyye, tümel olarak akılla ilgili ve kıyasın her iki öncülünün (suğra ve kübra) aklın hükmüyle sabit olduğu durumlardır. Mesela meşhur kıyasta, “Adalet aklen güzel ve gereklidir. Aklen gerekli olanı şeriat vacip görür. Öyleyse adalet şer’i bir vaciptir.” İlahî hükmü keşifle sonuçlanan küçük ve büyük önermenin¹²⁰ her ikisi de aklîdir. Gayri müstakilât-ı akliyye ile kastedilen ise sadece kıyasın büyük önermesinin aklın elinde olduğu durumlardır. Mesela “Namaz şer’i vaciptir. Şer’i vacip olan her amelin öncülleri de şer’an vaciptir. Öyleyse namazın öncülleri şer’an vaciptir.” kıyasında, kıyasın birinci önermesi gayri aklî, ikinci öncül, yani büyük önerme ise aklîdir. Akıl, öncül sahibi şer’i vaciplik ile onun öncüllerinin şer’i vacipliği arasında gereklilik ilişkisi kurar.¹²¹

Hulasa, bir yandan ilahî hükmü anlama, istinbat ve tefsir, diğer yandan ilahî ahkâmın üzerindeki perdenin kaldırılması aklın uhdesindedir. Ama akıl, ahkam sahasında ve keşif işlevini yerine getirirken müstakilât-ı akliyyenin küçük ve büyük önermeleri ile gayri müstakilâtın büyük önermesi dışında hükmün sınırlandırılmasına maruzdur. Bu sebeple hükümlerin felsefesini keşif gücüne sahip değildir. Mesela hiçbir zaman tek başına namazın rekât sayısının veya tavafın şavt adedinin felsefesini bilemez. Dolayısıyla bu kabil

¹¹⁹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma’rifet*, s. 191.

¹²⁰ Metinde “suğra” ve “kübra” (Çev.)

¹²¹ Ali Dûst, *Fıkıh ve Akıl*, s. 65.

dinî önermeler konusunda bağımsız akıl, şeriat hanesinin kapısını dindarlara açan anahtar gibidir ve yalnızca şeriat evinin kapısına kadar insana refakat eder. Asla kendi başına evin içindeki hazinelerden nasiplenemez. Buna göre, bu tür meseleler, insan aklının bağımsız olarak ve şeriatın kılavuzluğu ya da şeriata uygun gözlem olmaksızın hiçbir zaman onu idrak edecek yolu bulamaz. Bilakis, akıl, sadece nübüvvet gibi dinin prensip ve temellerini ispatlayarak Allah'ın Peygamber'in (s.a.a) diliyle insanlara anlattığı şeylerin, hastalığına şifa sağlayacak doktor reçetesi hükmünde olduğunu, bu reçetenin talimatlarına sırt çevirmenin ağrının artması ve insanın huzurunun kaçmasından başka bir sonuç doğurmayacağını idrak edebilir. Dolayısıyla hastanın, doktorun bazı ilaçları uygun görmesinin felsefesine vakıf olmayabileceği gibi, akıl da hükümlerin felsefesini anlayamayabilir. Fakat bu hükümlerin akılcı mecrada olduğunu ve onlarla amel etmemenin, doktorun reçetesine göre davranmamak gibi hiç hoş gitmeyecek biçimde insanın kendine zulmetmesi olduğunu bilebilir.¹²²⁻¹²³

Aklın dinî bilgilerle ilgili olarak üçüncü rolü, "akıl kriter olması"dır. Aklın kriter olmasının manası, aklın vahyi ölçmek için kriter olması değildir. Çünkü "Vahiy, aklın değerlendirmesinden sözetmeyi gerektiren karşıt bir kelam değildir."¹²⁴ Aksine burada kastedilen, aklın kesin hükmünün hakikatin kriteri olduğu ve reelliğidir. Eğer değerlendirmekten bahsedilecekse asıl konu, vahye dayalı olup olmadıkları kesin bilinmeyen önermelerin ölçülmesidir. Bu kriter bize, masumlardan (a.s) gelmiş rivayetlerde saf olanı saf olmayanı ayırt ederek dinî hakikatlerin tahrifini önlemede yardımcı olur. Buna göre aklın kriter olmasını birkaç boyutta izah edebiliriz.¹²⁵

Bir: Dinin haklılığını ispat: İnsan, aklın hükmünce mutluluğa ulaşmak için, seçtiğinde mutluluk mecrasını bulabileceği ve yol boyunca kılavuzu olacak bir din ve mektebin öğretilerine muhtaçtır. Ama kılavuzluk ve mutluluk sağlama iddiasındaki okullar ve hurafelerle doldurulmuş ya da beşeri tahrifata uğramış dinler çok olduğundan ve insanın yanlış bir seçimle hayatını yanlış bir mecrada geçirmesinden korkulduğundan böylesine hayati bir seçimden önce o dinin doğru olup olmadığını bilmesi ve onun haklılığını anlaması istenir. Fakat böyle bir bilgiyi kesin biçimde o din ve okulun öğretisi ve önermelerini temel alarak elde etmek mümkün olamaz. Çünkü o dinin önermelerinin kabul edilmesi, doğruluğuna ilişkin bilginin furuatıdır. Dolayısıyla dinin doğru olup olmadığının bilgisine ulaşmanın, akıl yolu dışında herhangi bir imkanı yoktur. Akıl gözünü yumup ve akıl evi-

¹²² İslam ahkâmının akılcı mecraya sahip olduğu Kitap ve Sünnet'te de çokça vurgulanmıştır. Nitekim Allah şöyle buyurmaktadır: "مَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ" (Talak 1). Aslında akıl mecrasının beyanı, şeriatın tikel ahkâmının vaz edilmesidir. Bu ayete göre ilahî ahkâmın hudud ve sınırları vardır. İnsan eğer onları aşarsa tekamülüne engel olacak ve kendine zulmetmiş olacaktır.

¹²³ Aklın, şeriatın hükümleri alanındaki bu iki işlevi izah edilirken şöyle denebilir: "Şeriatın ahkâmını anlamada aklın rolü iki çeşittir: Birincisi, Kitap ve Sünnet'i keşfetmek için çaba göstermektir. Bu çaba, şer'i ahkâmı anlamak için tertip edilmiş istidlaller ve kanıtlardır. Aklın bu alanda işi icmadır. Çünkü imanın hüccet oluşu ve itibarı, sadece masumun (a) kavliyle ilişkisini keşfetmek bakımındandır. Uzlaştırmanın hüccet oluşturma tarzına dair çeşitli görüşler mevcut bulursa dahi. İkincisi, şer'i ahkâmı anlamak için akli araçlar ve kaynaklar ortaya koymaktır. Aklın bu alandaki işi, Kitap ve Sünnet'in işi gibidir."

¹²⁴ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 190.

¹²⁵ Bkz: Yûsufiyân, *Akl ve Vahy*, s. 249.

nin kapısını kendi üzerine kilitleyip sapkın fırkaların ve tahrif edilmiş dinlerin tuzağına düşmüş nice insan vardır.

İki: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması: Dinin inanç ilkelerinin kanıtlanması da akıl görevidir. Çoğu fakihler ve Müslüman düşünürler usul-i dinde taklidi caiz görmez. Bu ilkelerin, insana aklın delaletiyle kanıtlanması gerektiğine inanırlar. Çünkü Allah'ın varlığı ve Peygamber'in (s.a.a) nübüvveti ilahî kelama ve Peygamber'in sözlerine bakarak kabul edilemez. Bilakis bu ilkelerin kabulü, sadece akılla ve akîl istidlalle mümkündür.

Üç: Dinde sahih olanla olmayanı tanımak: Başlangıçta halis ve el değmemiş biçimde halka sunulan ilahî dinler, tarih boyunca beşeri tahrifata maruz kalmışlardır. İlahî dinler arasında dinleri en az tahrife uğramış Müslümanların hadis kitaplarında uydurma ve sahte rivayetlerin varlığı bu iddiaya delildir. Bu durumlarda, usul-i dinle ilgili maarif alanındaki doğru rivayetleri doğru olmayanlardan ayırdetmenin kriterlerinden biri insanın aklıdır. Akıl bu işlevde, Kur'an'ın yanında, masumlardan (a.s) nakledilmiş ve onlara nispet edilen hadislerin doğru olanını doğru olmayandan ayırmanın kriteridir. Nitekim dördüncü yüzyılın meşhur mütefekkeri Şeyh Müfid şöyle der:

“Eğer bir hadis, aklın hükümleriyle çatışıyorsa aklın hükmüne bir kenara bırakılmalıdır.”¹²⁶

Ama Şeyh Müfid'in bu sözü acaba bir insanın aklına bir hadis ve rivayet ağır geldiğinde onu bir kenara atması gerektiği manasına mı gelmektedir? Acaba bu iş, vahiy ve şeriata muhtaç aklın temel hükmüyle bağdaşır mı? Şeyh Müfid gibi itidal yanlıları, onların görüşünü açıklayacak başka kelimeleri de vardır. Şeyh Müfid başka bir yerde şöyle der:

Aklın işitmekten ayrılmayacağına ve görevin peygamberlerin yolu haricinde gerçekleşmeyeceğine dair söz: İmamiyye Şiiileri, aklın kendi bilgisi ve onun sonuçlarına ilişkin işitmeye muhtaç olduğunda görüş birliği içindedir. Akıl işitmekten ayrı değildir. Çünkü işitme, akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verir. İmamiyye'nin bu sözü, insan aklının işitmekten bağımsız hareket ettiğini zanneden Mutezile ve Zeydiyye'nin görüşünün hilafıdır.¹²⁷

Bu cümlelerin benzeri, itidal yanlılarının akla bakışımı göstermektedir.¹²⁸ Onların görüşüne göre aklın hükmü, kesin biçimde vakıayı açıkladığı sırada nakle önceliklidir. Diğer bir ifadeyle, aklın kesin hükmü, aklın bağımsız olarak, aralarında vahyin kanıtlandığı

¹²⁶ Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İtikad bi-Sevâbi'l-İtikad*, talik: Seyyid Hibbetullah Şehristânî, s. 125.

¹²⁷ Şeyh Müfid, *Musannifât-i Şeyh Müfid*, c. 4, s. 45 (Evâyilu'l-Makâlât).

¹²⁸ Vahye (işitme) dayalı dinin akıl sahibine istidlalin nasıl yapılacağını haber verdiğine dair Şeyh Müfid'in sözü, aklın dinî öğretileri savunma rolüne atfedilmiştir. Nitekim McDermott, Kadı Abdulcabbar Mutezili ile Şeyh Müfid'in düşünce sistemini karşılaştırırken şöyle der: “Abdulcabbar'ın sisteminde akıl, dinin temel hakikatlerine istikrar kazandırmak için zaruridir. Müfid'in sisteminde ise akıl, ilahî vahiy yoluyla istikrar bulmuş bu temel önermeleri savunmak içindir.” (McDermott, *Endişehâ-yi Kelâmî-yi Şeyh Müfid*, s. 84). Ama öyle görünüyor ki bu cümleler, dinin neticeyi aklın tercihine bıraktığı ve aklın da o dinî sonucu savunmak üzere İslamî aklın rol ve işlevinin kelimâ işleve indirgeneceği birtakım çıkarımlar ortaya koyacağı anlamına asla gelmez. Aksine bu izahlar, İslam'ın açık aklına işaretler.

“Ey Hişam, üç şeyi üç şeye musallat eden kimse adeta aklını yoketmeye yardımcı olmuş olur: Tefekkürünün nurunu sonu gelmez arzularıyla söndüren, hikmetini lüzumsuz kelamla ortadan kaldıran ve ibret nurunu nefsinin şehvetleriyle imha eden herkes aklını yoketmede nefesine yardımcı olmuş olur. Aklını yokeden kimsenin dini ve dünyası mahvolmuş demektir.”

esasın ilke ve prensiplerinin de bulunduğu hallere ulaşma kapasitesine sahip olduğu durumlarda hiç tereddütsüz nakle önceliklidir. Böyle bir akılı bir kenara itmek aslında akla dayalı şeriatı bir kenara itmek demektir.

Giriş mecrasını şeriatın insanlara öğrettiği hakikatler konusunda dine tutunmuş aklın hem anlama gücü vardır, hem de istidlal rolü. Akıl, dinin birçok nas ve zâhirini biraraya toplamakla hakikate ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaşır ve onu aklın kesin ilkelerine muhalif görmemesine ilaveten, onu ispatlamak üzere akfî istidlali ortaya koyabilir. Böyle bir akıldan “açık akıl” veya “çiçeklenmiş akıl”¹²⁹ olarak sözedilebilir. Yani şeriatın yardımıyla birçok hakikati anlarken açılmış ve çiçeklenmiş akıl. Müslüman düşünürlerin çoğu da akıl için böyle bir rolü kabul etmekle, aslında İslamî aklın, yani İslam’ın öğretileri ışığında çiçeklenmiş aklın ayırt edilmesine sebep oldular.

Açık akıl şeriat ekseninde döner ve akılı kullanarak ve filozofça şeriatı anlamaya koyulur. Akıl için böyle bir rolü kabul etmenin prensibi, hak şeriatın hakikati beyan etmesi ve İslam felsefecisinin dinin metnini gerçekliğin kutsal kaynağı ve önermelerini de reel durumla ilgili görmesidir. Reel durumla ilgili bu önermelere reel durum dikkate alınarak anlam verilmelidir. Akıl işte burada rolünü dakik biçimde oynayacaktır. Vakıanın kurallarını koyacak ve herşeyi kendi mecrasına yerleştirip öylece anlayacaktır.

Bilişsel bir mevzuda çok sayıda dinî önermelerin hepsi, bir resmin parçaları gibi, hakikatin belli kısımlarını gösterir; bizim, dinî önermenin reel manası kabul ettiğimiz hakikatin. Buna göre akıl, başlangıçta bu önermelere reel durumda anlam verdiği ve onları reel kabul ettiği, bir sonraki aşamada da bu parçaları yanyana getirerek gerçekliğe ilişkin daha ileri bir anlayışa ulaştığında bu gerçekliği anlamada başarılıdır. Bu

¹²⁹ Bu adlandırmalar, üstad Yezdanpenâh’ın derslerinin tamamından yararlanılarak ortaya konmuştur.

önergeler reel metnin açıklayıcısı olduğundan ve reel metinde akla aykırı ve onunla çatışan bir şey bulunamayacağından akıl hiçbir zaman bu önermeleri kendi hükümlerinin hilafına hissetmez.¹³⁰ Bu sebeple aklın hükmü ile dinî metin arasında hiçbir ihtilaf çıkmayacaktır.

Fakat aklın hükmü ile dinî metin arasında ihtilaf bulunmaması bazı şartların oluşmasına bağlıdır. Mesela: Kurallı mantıksal metoddan yararlanmak, metinlerle kayıt altına alınmak, metni konuşurmak. Dolayısıyla bir filozof, aklın işlevinde, kurallı ve mantığa uygun akılcı metoddan yararlanmazsa ve anlayışı mantıksal kriterlere uymazsa ve anlama faaliyeti uygun mantıksal kriterlerle gerçekleşmezse, yahut dinî metinlerle az miktarda kayıt altına alınma vuku bulursa (şu anlamda: hakikati bulmaya dönük düşünme sürecinde dinî metinlerin tamamına, yani ayet ve rivayetlerin tümünün ardına düşmezse) ya da metnin kendine has karmaşıklığı sözkonusuysa onun hissesine, eldeki bütünlüğe ilişkin kusurlu bir anlama düşecektir. Dinî metni kendi aklına uygun görmüyor olabilir. Bu durumda dinî metni önceleyerek akılcı anlayışın onarımına girişmesi lazımdır. Metodu düzelterek ve dinî metinle daha fazla kayıtlı hale gelerek metni konuşurmaya doğru adım atmalı ve dinî hakikati anlamaya yakınlaşmalıdır.¹³¹

Elbette ki bu şartlara, aklın düşüncenin kusurlarından tenzih edilmesini de eklemek gerekir. İnsan eğer düşüncenin rezillikleri, hastalıkları ve kusurlarından uzak durmak, niyetin doğruluğu ve fitratın temizliği ile akletme faaliyetini gerçekleştirirse ilahî hidayet ona nasip olacaktır.¹³² Nitekim İmam Kazım (a.s) Hişam'a hitaben şöyle buyurmaktadır:

“Ey Hişam, üç şeyi üç şeye musallat eden kimse adeta aklını yoketmeye yardımcı olmuş olur: Tefekkürünün nurunu sonu gelmez arzularıyla söndüren, hikmetini lüzumsuz kelimelerle ortadan kaldıran ve ibret nurunu nefsinin şehvetleriyle imha eden herkes aklını yoketmede nefesine yardımcı olmuş olur. Aklını yokeden kimsenin dini ve dünyası mahvolmuş demektir.”¹³³

Dolayısıyla bu şartlara riayet edilmemesi bir mütefekkinin yıllarca tartışma ve polemikle uğraşmasına ve sonunda da bir yandan sahih bilgiye ulaşamamasına, diğer yandan reel durumu tanımak için gerekli aklın kapasitesinde kuşkuya düşmesine ve onu inkar etmesine yolaçacaktır. Nitekim Sadru'l-Müteellihin Şirâzî şöyle der:

¹³⁰ Mesela mead öğretisine bakın. Ayet ve rivayetlerde mead çevresinde birçok dinî önerme beyan edilmiştir. Onlarda insanın kıyamette bedenle haşrolacağı açıklıkla ispatlanmıştır. Diğer taraftan birçok ayet ve rivayette, dünyevi bedenle benzerliği bulunmayan bedenle haşrolmanın özellikleri sayılmaktadır. Aklın, filozofça ve reel kuralları koruyarak bu önermelere reel kalıp içinde mana vermesi ve bu dinî öğretilerden daha kâmil bir anlayışa ulaşması lazımdır. Elbette ki akıl, böyle bir anlayışa ulaştıktan sonra ona istidlal kabiliyeti de kazanacaktır.

¹³¹ Şu noktanın hatırlanması yerinde olacaktır: Akıl-nakil ilişkisinin benzeri bir ilişki, akıl ve şühud arasında da vardır. Şeriatın akla kılavuzluk görevini üstlenmesi ve aklın çiçeklenmesini sağlaması gibi, âriflerin میزانına uygun şühudlar da vehim ve hayalin kaydı altına girmemiş akl-ı selim için yol göstericidir. Tabii ki insan şühud mertebesine ulaşırsa şühudun nuruyla münevver bir akla sahip olur; kalbin tüm şühudlarını anlayarak reel duruma uygun hale gelen, hatta onunla istidlal kabiliyeti bile kazanan akla.

¹³² Şirâzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, s. 73; *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, s. 79 ve 80.

¹³³ Kuleynî, *Usûlü Kâfi*, c. 1, babu'l-akl ve'l-cehl, hadis 12.

Bazen kimi mütefekkirlerin aklını büyük bir afet ele geçirir. Öyle ki ömrünün tamamını, kafi miktarda ayetlere ve rivayetlere başvurmaksızın, saf bir kalp ve nefsin vehim ve vesveselerinden uzak bir düşünce ile hakikati keşfetmeye ulaşamaksızın cedel bahisleriyle tüketir [ki hedefi gerçeği keşfetmek değildir].¹³⁴

Buna göre din, en iyi şekilde akla kılavuzluk etmeyi üstlenir¹³⁵, istikamet gösterilmiş ve açılmış akıl da şeriata ilişkin daha gelişmiş bir anlayış gücüne kavuşur. Tabii ki akıl ve din arasındaki bu karşılıklı ilişki devam eder. Dinî metinlerin ardına düşen açılmış akıl, bu metinler hakkında daha kâmil bir anlayışa ulaşır. Bu metinler de aklın daha yüksek mertebelere ulaşmasına kılavuzluk eder. Bu sebeple, şeriati anlamının peşine düşmüş yüzeysel akıl ile şeriati kendi gerçek mecrasında derinlemesine idrak eden, herhangi bir çatışma hissetmeyen ve şeriati öğretilerine akılcı istidlal getiren derinlikli akıl arasında fark vardır.

Müfrit nasçıkların, senedlerine dikkat etmeksizin, Allah'ın kitabına arzetmeksizin ve rivayetlerin manasını anlamada ve sahihliklerini değerlendirmede akıl ölçüsünü kullanmaksızın rivayetlerin zâhirine aşırı vurgusu bazen tecessüm ve teşbihe ya da akl-ı selime aykırı görüşlerin beyan edilmesine yo-laçmıştır.

Müslüman ârifler açısından, akıl ve din arasında bulunduğu açıklanan böyle bir ilişki, şeriat ve şühud arasında da vardır. Onların inancına göre şeriat, şühudların mizanıdır ve kriter olmasına ilaveten, rahmani şühudu şeytani şühuddan ayırdetmek için tamamlayıcı keşiftir. Şühudâtın şeffaflığı ve irfanî hakikatlerin zirvesine ulaşılması da ancak buna sarılarak mümkün olabilir.

Bu izahlar açıkça ortaya koymaktadır ki, iman, yani dinî önergelerle ilgili kalpten kabulde birlikte olan bilgi, âriflerin örfünde “taklîdî iman” adıyla meşhur yüzeysel bir inançtır. Fakat derinlikli ve çoğu kere şühud nuruyla aydınlanmış akılla dinî hakikatleri anlamaya erişebilen kimseler de vardır. Aklın, filozofların adlandırmasıyla “akl-ı müstafad” olarak bilinen böyle mertebelerinde akli ve imanın yolu birbirine bağlanır, iman ve akıl arasında farklılık kalmaz ve her ikisi de hakikat için bir tek adlandırma olur. Nitekim Sadru'l-Müteellihin şöyle der:

Fakat filozoflar ve ilahiyat hakimleri, nazari aklın kemal merhalesi olan akl-ı müstafaddan bahsettiğinde imanı kaseder. Diğer bir ifadeyle, filozofların örfünde imanın isimlerinden biri de akl-ı müstafaddır.¹³⁶

¹³⁴ Şirâzî, “Müteşâbihâtü'l-Kur'an”, *Resail-i Felsefi*, s. 78 ve 79.

¹³⁵ Dinin, insanın aklına istikamet gösteren bilişsel önermelerine ilave olarak dinî haller ve ameller de akıl ve imanın, yakın mertebesindeki edinilmiş kesin öncüllerini hazırlar. Buradaki hallerden kasıt, şeriati sıklıkla vurguladığı gibi doğal arazlar, nefsanî şaibeler ve şeytani vesveselerle bağı koparmaktır. Amellerden mak-sat ise namaz, oruç ve diğer menasik ve fiillerdir. Diğer bir ifadeyle haller, fiiller ve marifetin toplamı olan din, amel ve ahvali teşri kılarak bilgilerin edinilmesinin öncüllerini varetmektedir. (Bkz: Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 249-254).

¹³⁶ Şirâzî, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 1, s. 259-263 ve yine bkz: Lâhîcî, *Gûher-i Murad*, s. 32.

Özet

1. İslam dünyasında akıl-vahiy ilişkisine dair farklı eğilimler görülmektedir. Bunları genel olarak dört eğilimde toplamak mümkündür: Müfrit nasçılık, müfrit akılcılık, şühudçuluk ve mutedillik.

2. Nasçılık, tüm bilgilere veya hiç değilse dinî bilgilere erişmenin yegane mercii ve kaynağının Kitap ve Sünnet'in nasları ve zâhirleri olduğunu savunan görüştür.

3. Ehl-i Sünnet arasında Ahmed b. Hanbel ve İbn Teymiyye, Şia'dan Ahbariler müfrit nasçılığın belirgin temsilcileridir.

4. Müfrit nasçıların, senedlerine dikkat etmeksizin, Allah'ın kitabına arzetmeksizin ve rivayetlerin manasını anlamada ve sahihliklerini değerlendirmede akıl ölçüsünü kullanmaksızın rivayetlerin zâhirine aşırı vurgusu bazen tecessüm ve teşbihe ya da akl-ı selime aykırı görüşlerin beyan edilmesine yolaçmıştır.

5. Dinî metinlerin akletmeye çağrısı, masumlardan (a.s) nakledilmiş rivayetlerin bir kısmında senedin zayıf oluşu ve görüşteki ahenksizlik müfrit nasçıların sorunları arasındadır.

6. Müfrit akılcılık, beşeri düşünce ve akla ifrat derecesinde vurgu yapan ve akı, insan hayatıyla ilişkili tüm hakikatleri keşfetmede güvenilir kaynak gören bir görüştür.

7. Müfrit rasyonalistler, din karşıtı rasyonalistler ve dindar rasyonalistler olmak üzere ikiye ayrılır.

8. Vahyin mümkün olduğunu ve insanın bilişsel kuvvetlerinde eksiklik bulunduğunun kanıtlanması müfrit rasyonalistlerin görüşünün yanlışlığına delalet eder.

9. Müslüman ârifler hem şeriata değer verir ve onu tamamlayıcı keşif kabul ederler, hem de akı yüksek konuma yerleştirirler.

10. Bazı Müslüman âriflerin sözlerinde akılla ilgili kayıtsızlık görülüyorsa bu, mutlak olarak akılla değil, düşünceye dayalı akı, karışık akıl, meşşai akılla alakalıdır.

11. Batılı düşünürler arasında da akıl-din ilişkisi konusunda iki ana akım olarak rasyonalizm ve fideizm göze çarpmaktadır.

12. Fideizm, dinî inanç sistemlerini rasyonel ölçme ve değerlendirme konusu görme-yen görüştür.

13. Müfrit rasyonalistler, dinî inanç sistemlerinin aklen makbul bulunabilmesi için onların doğruluğunun kanıtlanabilmesi gerektiği inancındadır. Onlara göre kanıtlamak-tan murad, sözkonusu inancın doğruluğunu kollektif ıknanın gerçekleştiğiyle gösterebil-memizdir.

14. Akla müfrit bakışın yaşadığı hayal kırıklığı, rasyonalistlerden bir kısmının aklın mertebesini düşürmesine ve edilgen bir tepkiyle, aklın görevini, dinî öğretilerin tenkit ve değerlendirmesinden ibaret kabul etmesine sebep oldu.

15. İtidalcilik, ifrat ve tefritten uzak, hem şer'i nasrlara bağlı kalmaya, hem de akıl ve sühudun itibarını omuz omuza korumaya çalışan görüştür.

16. İtidal yanlıları açısından akıl ve vahiy arasında karşılıklı ilişki vardır ve her biri diğerinden faydalanır. Bir taraftan akıl, dini anlamamanın aracı ve dinî bilginin kaynaklarından biridir. Diğer taraftan da vahiy, akla kılavuzluk ve onu kemale erdirmeye görevini üstlenmiştir.

17. Akıl hem vahyin ışığıdır, hem de bazı yerlerde vahyin anahtarı ve kriteridir.

18. Vahiy ve şeriat, aklın çiçeklenip açmasına sebep olurlar. Açılmış akıl da şeriatla ilişkin daha kâmil bir anlayışa sahip olacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Arberry, A. J., *Akl ve Vahy ez Nazar-i Mütefekkirân-i İslamî*, Hasan Cevâdî, 2. baskı, Tehran: Emir Kebir, 1372.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed, el-Hadâyiku'n-Nâdire fi Ahkâmî'l-İtreti't-Tâhire, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Burn, Lucilla, *Ustûrehâ-yi Yunânî*, tercüme: Abbas Muhbir, Tehran: Neşr-i Merkez, 1375.

Ca'feriyân, Rasül, *Din ve Siyaset der Dovre-i Safevî*, Kum: Ensâriyân, hicri şemsi 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Felsefe-i Hukuk-i Beşer*, Kum: İsrâ, 1375.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, 2. baskı, Tehran: Recâ, 1373.

Copleston, Frederick, *Filosofân-i İngilizî ez Hobbes ta Hume*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

el-Tavil, Tevfik, *Tarihçe-i Keşmekeş-i Akl ve Din*, Ali Fethi Lokman, Şiraz: Novid-i Şirâz, 1383.

Emin, Ahmed, *Duha'l-İslam*, [basım yeri belli değil]: Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, [tarihsiz].

Fâhûrî, Hanna ve Halil Cer, *Tarih-i Felsefe der Cihan-i İslam*, mütercim: Abdulmuhammed Âyetî, Tehran: Zeman, 1358.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zî'l-İzzeti ve'l-Celal*, yayına hazırlayan: Ali bu-Mülhem, Beyrut: Dâr ve Mektebetu el-Hilal, 1993.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, tercüme: Mueyyiddin Muhammed Hârzemî'nin editörlüğünde, Hüseyin Hidiv Cem, İlmî ve Ferhengî, [tarihsiz].

Gilson, Étienne, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, Şehram Pâzûkî, 2. baskı, Tehran: Gurûs, 1378.

Hakimî, Muhammed Rıza, *Mekteb-i Tefkik*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Hemedânî, Aynu'l-Kudât, *Temhidât*, mukaddime: Afif Asirân, 4. baskı, Tehran: Menuçehrî, hicri şemsi 1373.

- Hillî, Muhammed b. İdris, *el-Serâir*, 2. baskı, Kum: el-Neşru'l-İslamî, hicri kameri 1410.
- İbn Arabî, el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye (4 cilt), Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].
- İbn Batuta, Muhammed b. Abdullah, *Rihletu İbn Batuta*, [basım yeri belli değil]: Matbaatu Mustafa Muhammed, hicri kameri 1357.
- İbn Cevzî, Abdurrahman, *Menâkıbu'l-İmam Ahmed b. Hanbel*, Kahire: [Yayıncı belli değil], hicri kameri 1349.
- İbn Fenârî, Muhammed b. Hamza b. Muhammed el-Osmanî, *Misbâhu'l-Üns*, 2. baskı, [basım yeri belli değil]: Fecr, 1363.
- İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *el-Fasl fi'l-Milel ve 'l-Ehvâ ve'n-Nahl*, Beyrut: Dâru's-Sâdır, [tarihsiz].
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, "Faslu'l-Makâl fima beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisâl", *Felsefetu İbn Rüşd*, tashih: Mustafa Abdulcevad İmran, Mısır: el-Mektebetü'l-Mahmûdiyyeti't-Ticâriyye, hicri kameri 1388.
- İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Tehâfutu't-Tehâfut*, Beyrut: Dâru'l-Meşnk, 1992.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Buğyetu'l-Murtâd*, tahkik: Musa b. Süleyman, 3. baskı, [basım yeri belli değil]: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, hicri kameri 1415.
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Der'u Teârudu'l-Akl ve'n-Nakl*, tahkik: Muhammed Reşâd Sâlim, el-Riyad: Dâru'l-Kunûzi'l-Edebiyye, [tarihsiz].
- İbn Teymiyye, Ahmed, *Mecmûatu'l-Fetâvâ*, tahkik: Âmir el-Cezzâr ve Enver el-Bâz, el-Riyad: Dâru'l-Vefa, hicri kameri 1418.
- İsfehanî, Seyyid Ebu'l-Hasan, *Takrirât*, [basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Kayserî, Muhammed Davud, *Şerh-i Füsûsu'l-Hikem*, Seyyid Celaledin Âştîyânî'nin editörlüğünde, Tehran: İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1375.
- Kazvinî Horasânî, Mücteba, *Beyânu'l-Furkan*, c. 1, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Lâhîcî, Abdurrezzak, *Güher-i Murâd*, Tehran: Sâzmân-i Çâp ve İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî, 1372.
- McDermott, Martin, *Endişehâ-yi Kelamî-yi Şeyh Müfid*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1372.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Risaletü'l-İ'tikâdât*, tahkik: Seyyid Mehdi Recâyî, İsfahan: Mektebetü'l-Allame el-Meclisî, hicri kameri 1409.
- Muhammedî Rey Şehrî, *Muntehab-i Mizanu'l-Hikme*, Kum: Dâru'l-Hadis, hicri kameri 1422.
- Muhâsibî, Hâris, *el-Vesâyâ: el-Nesâyih ve...*, tahkik: Abdulkadir Ahmed Afâ, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.
- Musevî, Becnurdî, Kâzım, *Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî*, Tehran: Merkez-i Dairetulmaarif-i Bozorg-i İslamî, 1370.
- Mustafavî, Hasan, *el-Tahkik fi Kelimâti'l-Kur'ani'l-Kerim*, c. 8, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *Musannifât-i Şeyh Müfid*, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyyeti's-Şeyhi'l-Müfid, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu'l-A'lâmi'l-İslamî, hicri kameri 1413.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.
- Sâcidî, Ebulfazl ve Mehdi Meşkî, *Din der Niğâhi-yi Novin*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Sâcidî, Ebulfazl, *Zebân-i Din ve Kur'an*, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Subhanî, Cafer, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, 2. baskı, Kum: Lecnetu İdareti'l-Havzeti'l-İlmiyye, 1410.
- Sühreverdî, Şihâbuddin, *Reşfu'n-Nesâyihî'l-İmâniyye ve Keşfu'l-Fedâyihî'l-Yunaniyye*, tercüme: Muinuddin Cemal b. Cemaleddin Muhammed, Necib Mail Herevî'nin editörlüğünde, hicri şemsi 1365.
- Şirâzî, Sadruddin Muhammed (Molla Sadra), "Müteşâbihâtü'l-Kur'an", Resâyil-i Felsefî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Türkî, Abdullah, *Usûlu Mezhebi Ahmed b. Hanbel*, Mısır: Aynu's-Şems, [tarihsiz].
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, Şerhu'l-İbârâti'l-Mustaliha, tahkik: Muhammed Taki Dânişpejûh, el-Zikâ el-Elfiyye li's-Şeyhi't-Tûsî, c. 2, Meşhed: [Yayıncı belli değil], 1351.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah, *Turâsu't-Tüsterî el-Sûfî*, [Basım yeri belli değil]: Mektebetu's-Şebâb, [tarihsiz].
- William, J. Wainwright, *Philosophy of Religion*, 2nd ed., Boston, Wadsworth Publishing Company, 1999.
- William, P. Alston, "The Epistemology of Religious Belief", *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

Şer Meselesi

Dr. S. Ali Ekber Hüseyinî Kal'abehmen

Dünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve şirinliklere rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıkar ve insanı, pek de hoşlanmayacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de, gerçekçi bir bakışla bu durumların da, en iyi nizam olan dünya düzeni içinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılacaktır.

Bu makalede, önce dünyadaki sıkıntılar ve şerrin mahiyetine ilişkin net bir açıklama gösterilmeye çalışılacak; devamında da dünyanın bu gibi durumlarını izah etme yönündeki çabalar ve çeşitli yorumlar ele alınarak şerrin varlığının sırrını açıklamaya; sonuç itibarıyla de hayır isteyen kudret ve hikmet sahibi Allah'ın yarattığı âlemdeki bu durumların neden varolduğunun esrarı üzerindeki perdenin kalkmasına zemin hazırlanacaktır.

Şerrin¹ Mahiyeti ve Ne Olduğu

Şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken, sonunda mevzuya ilişkin gerçek bir

¹ Evil.

tasvire ulaşabilmemiz için kendine has bir süreç katetmemiz zorunludur.

Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge'da “şer” makalesinin yazarı şerri şöyle tanımlar: “Şer, şuur sahibi varlıkların başına gelen açıklanamaz ciddi zarardır.”² Aynı yazar şöyle devam eder:

“Şer kelimesi, ahlaki kelimeler sözlüğümüzde en ağır mahkumiyet yükünü taşımaktadır. Katletme, işkence, kölelik, aşağılık kompleksi, kendini haddiden fazla ve uzun süreli aşağılama şerrin bazı örnekleridir. Şer zarar içermelidir ve bu zarar, olağan işleri yerine getirmede kurbanlık kabiliyetini sakatlamaya yolaçacak boyutta olmalıdır. Buna ilaveten, zarar, açıklanamaz telakki edilmelidir. Çünkü her ciddi zarar, bizatihi ve zorunlu olarak şer değildir. Çünkü bu ciddi zarar, belki suçluluk eylemlerini irtikap etmenin cezalandırılması sebebiyledir veya bu zarar, daha büyük ve daha ciddi bir zararı önlemenin tek yolu görülüyor olabilir. Ama hangi zararın makul görüldüğü, ahlakta ve ahlak felsefesinde üzerinde durulmuş bir meseledir.”³

² Kekes, “Evil”, *Routledge Encyclopedia of Philosophy*.

³ A.g.e.

Dünya, sahip olduğu bütün o güzellik ve şirinliklere rağmen bazen insanın karşısına buruşmuş bir suratla çıkar ve insanı, pek de hoşlanmayacağı ve karşılaşmayı istemeyeceği sıkıntılar ve güçlüklerle yüzyüze getirir. Bu güçlükler (şerler) her ne kadar ilk bakışta göze acı ve sıkıntılı gözükse de, gerçekçi bir bakışla bu durumların da, en iyi nizam olan dünya düzeni içinde uygun bir yeri bulunduğu, hatta oldukça şirin ve güzel sonuçlar doğurduğu anlaşılacaktır.

Fakat şerrin mahiyeti ve ne olduğunu açıklarken yapılan bu tanım acaba yeterli midir? Acaba tüm şerler ve dünyanın sıkıntılarını bahsi geçen konulara mı özgüdür? İztırab ve kaygı gibi durumlar, kişiyi mahvetmeyen ve görünüşte ciddi zarar da sayılmayan doğal ve doğa ötesi hadiselerdendir. Fakat şahsın düşüncesine hasar vererek huzurunu kaçıran ve onda fikrî endişeye yolaçar. Şimdi bu durumların yüklediği ödev nedir? Acaba onları şerrin alanından çıkarmak mümkün müdür? Başka bir ifadeyle, bu durumların zararı, bireyin bilinçli veya farkında olmaksızın olağan ve gündelik faaliyetlerini yerine getirmesini engelleyecek kadar somut ve açık değildir. Ama bununla birlikte kaygı ve kafa karışıklığı yaratarak huzurunu bozabilir ve acı çekebilir. Bu mevzu yukarıdaki tanımı yetersiz hale getirmekte ve bu mecrada daha fazla çaba göstermeyi gerektirmektedir.

Her halükarda şerrin mahiyeti bahsinde çeşitli görüşler ortaya atılmıştır. Bu makalede, konunun devamında bizim için önemli olacak net tanım ehemmiyeti bakımından bunlardan bir kısmına değineceğiz. Tabii ki

başta, “şer”ri genellikle “hayır”ın karşıtı olarak konumlandığına ve hayrın ıstılahî tarifinden şerrin ıstılahî tarifini çıkardığımızı işaret etmeliyiz.

Lugatta Hayır ve Şer

Dehoda, şerri hayrın zıddı kabul eder⁴ ve hayrın tanımını şöyle yapar: “Güzellik, iyilik, şerrin karşıtı... herkesin rağbet ettiği şey, akıl ve adalet;... nimet, cömertlik, büyüklük, feyz, ihsan, iyilik...”⁵ Bu tariflerin benzerini diğer lugatlarda da görmekteyiz. Yirmi ciltlik Oxford sözlüğünde de aynı anlama yer verilmiştir: “Şer, her anlamda hayrın zıddıdır.”⁶ Yine bu sözlük, şerri, hoş gitmeyen ahlakî davranış, çirkin ve kriminal hal şeklinde ifade etmekte; başkasına zarar verme, acı ve rahatsızlık vermeyi de bu babta sözkonusu etmektedir. Hulasa şer, hayrın zıddıdır ve onda bir tür beğenilmeyen ve zarar verici davranış müşahede edilmektedir.⁷ Ferheng-i Lugat-i Webster

⁴ Bkz: *Logatnâme-i Dehoda*, “şer” maddesi.

⁵ A.g.e., “hayr” maddesi.

⁶ “Evil”, *The Oxford English Dictionary*, s. 348.

⁷ Bkz: A.g.e.

da kelimenin tanımında hemen hemen benzer meseleleri zikretmiştir.⁸

Şerrin Istilah Manası

Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyadaki varlıklardan bir varlıkla ölçülebilseydi bu ölçümde ve bir genel sonuçta o fenomen, ya o varlığın istediği şeydir, yani onun varlığıyla bağdaşmakta ve hatta varlığının kemalini icap ettirmektedir; ya onun nefret ettiği şeydir, yani o varlığın varlığıyla veya o varlığın kemalâtından bir kemalle bağdaşmamaktadır, ya da nötrdür, yani ne istenen, ne de nefret edilen bir şeydir. Birinci durumda sözkonusu fenomenin o varlık için hayırlı olduğu söylenebilir. İkinci durumda şer olur ve üçüncü durumda hayır ve şerrin eşit olduğuna hükmedilir. Öyleyse şer, bir fenomenin varlıkla veya bir varlığın kemaliyle uyuşmaması demektir. Şimdi bu anlama ulaşmak için bu içeriğinin daha detaylı incelemesine gireceğiz.

Bu mevzuyu ele almadan önce şu noktayı hatırlatmak gerekir ki, şerrin kavramsal anlamını açıklarken iki metod ve bağlamdan sözedilebilir: Birincisi, bu kavramı analiz eder ve örneklerini ortaya koyarken varlığa izahlar getirmedeki güçlük sebebiyle şerrin manasını tanımlama aşamasını gözardı edecek ve yalnızca bazı bariz örneklerine değinerek sorunu çözeceğiz. İkincisi anlam analizindeki zorluk karşısında canımızı dişimize takacak ve onun detaylı açıklamasını ortaya koyacağız. Diğer bir ifadeyle, şerrin mahiyetini tarif ve tayin etmek için hem şerrin kanıt ve örneklerine işaret edebilir ve adeta örnekleli tarif gösterebiliriz, hem de onun mefhum tarifini yapabiliriz.

⁸ Bkz: "Evil", *Webster's Third New International Dictionary*, c. 1, s. 789.

Her durumda bu kısımda, her iki yöntemle mevzuyu inceleyeceğiz.

1. Örneğe Dayalı Tarif

Sadrulmüteellihin (Molla Sadra), *Şerh-i Usûl-i Kâfi*'de şer için dört örnek vermiştir:

Fakirlik ve ölüm gibi yoksunluk durumları,

Acı, sıkıntı ve eğitimli cehalet gibi idrak şerri,

Öldürme ve zina gibi çirkin ve yakışık-sız fiiller, ahlakî şer,

Şehvet, gazap, cimrilik ve hilekarlık gibi rezil melekelerden oluşan ahlakî şerlerin temeli.⁹

Akl ve İtikad-i Dinî kitabının yazarı da bu konuda şöyle yazar:

Şerrin tarifindeki görüş farklılıklarına rağmen insanların çoğu, şer telakki edilen durumlar konusunda fikir birliği içindedir. Filozoflar da şer kelimesinin misdadı (yani bu kelimenin uygulanabileceği durumlar) hakkında aşağı yukarı ittifak halindedir. Ama bu kelimenin manası üzerine görüş ayrılığı çok fazladır. Açık biçimde şerrin misdadı olan bazı durumlar şunlardır: Takati aşan acı, günahsız insanların çilesi, bedensel engeller, psikolojik bozukluklar, kişilik bozuklukları, adaletsizlik ve doğal belalar.¹⁰

John Hick de *Felsefe-i Din* kitabında aşağı yukarı benzer görüşü savunmuştur.¹¹

⁹ Şirâzî, *Şerh-i Usûl-i Kâfi*, s. 414, tab-i kadim, s. 70.

¹⁰ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 177.

¹¹ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 95.

Ama şerre ilişkin net bir tanıma ulaşmak yine de mümkün gözükmemektedir. Bir sonraki başlıkta bu konuyu ele alacağız.

2. Şerrin Kavramsal Tanımı

Şer kelimesi, her birinin belli bir mahiyeti açıkladığı düşünülebilecek çeşitli kavramsal kullanımlara sahiptir. Burada bu değişik kullanımlara girecek ve onlardan tam olarak ne kastedildiğini göstereceğiz.

Şerrin ilk tabirinde kadim hakimler ve filozoflar, varlık ve yokluğu hayır ve şerrin muadili olarak kullanmışlardır. Varolanın hayır, yok olan ve var olmayanın ise şer sayılması gerektiğini düşünürlerdi. Yahut varlıktan nasibi olacak ölçüde varlıktan tat taşıyan şey hayır sahibi demektir. Varlıktan veya varlığın kemalinden yoksun olduğu miktarda da şerre dışar olacaktır.

Bu değerlendirmede şer, yokluk durumu telakki edilmektedir. Çünkü aslında “ademu’l-vücut”a rücu etmektedir. Üstad Murtaza Mutahharî, bu analizi kabul ederken onun uzun bir geçmişe sahip olduğunu belirtir ve şöyle der:

Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan’dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan’a, özellikle de

Eflatun’a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlemişlerdir.¹²

Bu açıklamaya göre ilk adımda, sınırlı varlık sahibi varlıkların tamamı şerre maruz kabul edilmektedir. Şer, yalnızca, varlığının sonsuzluğu ve sınırsızlığı nedeniyle Bâri-i Teala’nın zâtını kapsayamamıştır, çünkü o mutlak hayırdır. Bunun izahı şudur ki, âlemde, yokluğun hiçbir şekilde yol bulamayacağı, mutlak kemal ve sırf nur olan sadece bir tek kâmil varlık muhakkaktır. O da Bâri-i Teala ve Vâcib-i Teala’nın zâtıdır. Onun dışındaki bütün mevcudat ise onun sonucudur. Diğer bir ifadeyle mümkünü’l-vücuttur. Varlıkları noksan ve varlıklarındaki onları kuşatan eksiklik ve yoksunluk vasıtasıyla şerre dışar olurlar.

Aynı şekilde, birinci yorumun devamında, şerden, bir şeyin “yokluk”u ve “yoksunluk”u veya o şeyin kemalâtından bir kemalin bulunmaması olarak bahsedilebilir. Bu bakışta bir şey esas itibarıyla varlıktan yoksun olduğunda veya bulunması gereken kemali taşımadığında şerre maruz kalmış sayılmaktadır. Çünkü bir şeyin yokluğu, kemalin yokluğu demektir.¹³ Öyleyse her iki yoruma göre de bir şeyin varlığından yoksun olunması veya onda kemalin yokluğu şerdir. Yoksunluk ve yokluk sözkonusu olduğundan, şer, varolmayan durum

“

Basit bir tahlil, şerrin mahiyetinin yokluk olduğunu gösterecektir. Yani kötülüklerin tamamı yokluk ve adem türündendir. Bu meselenin uzun bir geçmişi vardır. Bu düşüncenin kökeni kadim Yunan’dır. Felsefe kitaplarında bu fikir kadim Yunan’a, özellikle de Eflatun’a nispet edilmektedir. Fakat sonrakiler onu daha fazla ve daha iyi analiz edip çözümlemişlerdir.

”

¹² Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 126.

¹³ Bkz: Şirâzî, *el-Esfâru’l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

telakki edilmektedir. Tabii ki bu tahlille, varlıktaki kusur ve dünyada mahlukatın sonsuz olmaması nedeniyle şerrin yalnızca maddi âlemle ilgili olmadığı, aksine soyut alanda da bahis konusu olduğu aşikardır.

Molla Sadra *Esfâr*'da şöyle der:

Bilcümle, varlık âleminde varlık mutlak hayırdır ve yokluk mutlak şer. Âlemin mevcudatı, her biri varlık mertebeleri itibarıyla hayır ve şerlerde farklıdır. Varlık mertebesi bakımından daha güçlü olanın hayrı daha çok, şerri daha azdır ve aksi de doğrudur. Eşya bu açıdan dört kısma ayrılır:

- a) Mutlak hayır olan şeyler,
- b) Mutlak şer olan şeyler,
- c) Hayrı şerre galip gelen şeyler,
- d) Şerri hayra galip gelen şeyler.

İlahî zât olan basit halis mutlak varlık olmadıkça mutlak hayır yoktur. Bu da varlığın aslı ve hakikatlerin hakikatidir. Mutlak şer ise mutlak yokluktur. Mutlak şer olan durumların tahakkuk ve karar yurdunda varlık bulunmaz. Çünkü varlığı olan şey, varlığın hazzı miktarınca hayır ve hayrın menşeidir. Hatta ilk ve kuvvetli heyula ve istidatlar bile zayıf varlık biçimine sahiptir ve zayıfturlar. Hayırları şerlerine galebe çalanlar, yokluk şaibelerinden, karanlıklardan, kuvvet ve istidatlardan uzak varlıklardır. Çünkü mücerrettirler ve bir yönden mutlak hayır olarak adlandırılır. Varlık mertebeleri açısından daha kuvvetli ve kavi olan mevcudatın tamamının hayırları, şerlerine galebe çalar. Değişime maruz kalan mevcut, fâsit ve helak olmuş varlıklar ise şerrin galip geldikleridir. Yine de varlıkların her tabaka ve grubu arasında mertebelilik kuralı caridir. Tıpkı ehadiyyetin zâtı olan, terkip ve mahiyetlerden uzak, yokluklar, maddeler, kuvvetler, istidatlar ve imkanlardan beri ilk hayra ve

hayırların hayrına ulaşabilmek için varlığın kendisinde mertebeler bulunması gibi.¹⁴

Öyleyse varlık âleminde sonsuz olmak bakımından sadece bir tane varlık bulunmaktadır. O da Bâri-i Teala olan mutlak hayırdır. Kesin olan şu ki, diğer mevcudat, varlığın etrafında kemalden ne kadar çok ve ne kadar yüksek yoğunlukta nasiplenirse hayır olmaları da o kadar üstün olacaktır.

Üçüncü tabirde bir grup hakim, hayrın varlık ve şerrin yokluk olarak tanımlanmasına devam etmekle birlikte bir miktar farklı bir bakış ortaya koymuştur. Onlar hayrı, insanın dilek ve temennisi ve arzulan varlık şeklinde tanımlamış ve şöyle demiştir: Hayır, **birincisi**, varolan bir şeydir. **İkincisi**, bu varolan şey, aynı zamanda insanın arzuladığı ve temenni ettiği şeydir. Bu ifade biçimine göre eğer şerri hayrın karşısında tarif edersek, **birincisi**, şer yokluk durumudur. **İkincisi**, insanın arzuladığı şey de olmaktadır. Bu görüşün destekçileri, varlığın kendisini -onun insanın talebiyle ve faydasına olmasına bakmaksızın- hayır kabul etmez. Aksine onların inancına göre taleple kayıt altına alınmış varlık hayırdır. Yani varlığın zâtını başka bir şeyle birlikte hesaba katmayan birinci teorinin tersini hayır görüyorlardı.

Aristo, hayırla ilgili böyle bir görüşe sahip hakimlerden biriydi. *Nikomahas Ahlakı* kitabında şöyle yazar:

“Doğru söyleyerek dediler ki, hayır, kendisine eğilim duyulan herşeydir.”

İbn Sina da hayır ve şerrin bu tarifini benimseyerek şöyle der:

“Hayır, herşeyin kendi çapında şevk ve eğilim duyduğu, onunla varlığını kemale

¹⁴ A.g.e., c. 1, s. 84-104.

erdirdiği şeydir. Ama şerrin zâtı ve tahakkuku yoktur. Bilakis ya şeyin kendisinin tahakkuk yoksunluğudur, ya da o şey için kemal yokluğu ve yoksunluğu Dolayısıyla, **birincisi**, varlığın aslı hayırdır. **İkincisi**, varlığın aslı için varlığın kemali hayırdır. Buna göre, ister kendisi, ister kemalâtı olsun, yokluğun erişemeyeceği, hatta varlığı daima fiiliyatta olan varlık, mutlak varlıktır. Bu açıklamaya uygun olarak mümkünü'l-vücut, zâtı itibariyle mutlak hayır değildir. Çünkü varlığı bizatihi vacip değildir ve zâtı itibariyle yokluğu taşımaktadır. Bir yönüyle ve bir biçimde yokluğu taşıyan bir şey, şerden, kusur ve noksandan uzak olamaz. Bu noktalar gözönünde bulundurulduğunda mutlak hayır, bizzat vacibu'l-vücuda münhasırdır ve diğer varlıklar da şerri kendisinde taşımaktadır.”¹⁵

Molla Sadra da *Esfâr*'da benzer bir tanım yaparak şöyle der:

Hayır, herşeyin kendisine şevk ve eğilim duyduğu ve onunla mümkün kemalden bir hissenin gerçekleştiği şeydir. Bunun karşısında şer de bir şeyin varlığındaki noksan, varlığındaki yoksunluk ya da o şeyin kendisinin yokluğudur.”¹⁶

Thomas Aquinas da hayrı tarif ederken hemen hemen aynı noktayı dikkate alır. *İlahiyat-i Câmi*' kitabında şöyle der:

“Her varlık, varlık olması bakımından hayırdır. Çünkü varlıkların tamamı, varolmaları nedeniyle fiiliyata sahiptir ve bir tür kâmil telakki edilirler. Zira her tahakkuk bulma durumu tekalümün bir çeşidini gerektirir ve tekamül de arzu edilmeyi ve hayırlı olmayı icap ettirir. Dolayısıyla her

bir varlık bu bakımdan hayırdır.”¹⁷ Yine başka bir yerde de şerri, hayırdan mahrumiyet olarak nitelendirir ve böylece şerri yokluk manasında alır.¹⁸

Şimdi bu kısımda hayır ve şerrin ne olduğunu analiz edip incelemek üzere aşağıdaki noktalara işaret edebiliriz:

a) Eğer şerri kemal yoksunluğu kabul edersek hayır ve şer arasındaki ilişki yokluk ve meleke olur.¹⁹ Şu anlamda: Bir şey belli bir mertebeye ulaşabiliyorsa ya da fiiliyata sahip olacak kabiliyetseyse o mertebeye ulaşamazsa ve o fiiliyatı elde edemezse bu, onun için şerdir. Bu tahlile göre soyut şeyler, hiçbir beklenti halinde olmadıklarından ve varlıkları bir tek yerde fiiliyata geçtiğinden mutlak hayır sayılmaktadır. Elbette ki bu varlıklar varlıklarında noksan olmaları nedeniyle bir tür şerre düçar telakki edilirler.

b) Hayır ve şer kavramları, felsefenin ikincil kategorisi ve kavramlarındandır. Yani hariçte örnek oluşturan, hayır ya da şerrin karşılığı olan, kendisine işaret edilebilecek ve filan şeyin hayrın kendisi veya şerrin kendisi olduğu söylenebilecek bir şey mevcut değildir. Fakat bununla birlikte gerçeklik taşımaktan o kadar da uzak değildir. Çünkü hayır ve şerrin soyut kaynağının varlığı aracılığıyla hariçte nesnel tahakkuku vardır ve dış dünyadaki bazı fenomenlerin gözlemlenmesiyle soyutlanırlar. Üstad Misbah Yezdi bu meseleye izah ederken şöyle der:

“Hayır ve şer, felsefenin ikincil kategorisindedir. Mahiyeti sebep ve sonuçtan oluşmayan nesnel hiçbir varlık bulunmadığı

¹⁷ Aquinas, *Summa Theologica*, 1.5.4.

¹⁸ A.g.e., 1.14.10.

¹⁹ Bkz: Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 427.

¹⁵ Bu-Ali Sina, *İlahiyât min Kitabi'ş-Şifa*, s. 381.

¹⁶ Şirâzi, *el-Esfârü'l-Erbaa*, c. 7, s. 58.

gibi, mahiyeti hayır ve şerden oluşmayan nesnel hiçbir varlık da yoktur.”²⁰

c) Mukayese ve ölçüm yaparken bir varlığın dünyadaki bir fenomenle ilişkisini gözlemleriz. Eğer sözkonusu fenomen, birinci adımda eğilim ve rağbetiyle, sonraki adımda ise varlığıyla uyuşma içindeyse; şevkini, Molla Sadra gibi Müslüman hakimlerin ifadesiyle, o şeyin çekimine motive ediyorsa ve o şey, yorumun iştihak konusu ve arzusu olduysa denebilir ki, bahsi geçen fenomen ile varlığın kendisi arasında arzulama ilişkisi kurulmuş ve fenomenin hayır olmasının manası o varlık için soyutlanmış demektir. Bu sayede o şey, o varlık için hayır olacaktır. Karşı tarafta ise o şey, nefretin ve onun varlığıyla uyuşmazlığın konusu olarak görüldüğünde -varoluş, ondan kurtuluş ve uzaklaşmanın ardından gelir- nefret duyma hali ortaya çıkarak şer kavramı soyutlanmış olacaktır. Şu halde bir şeyin hayır olması, yani o şeyin bir varlık için arzulaması, onun varlığının varoluş ve kemalinde mevcut olumlu etki bakımından; şer olması, yani farzedilen bir varlık için o şeyden nefret duyulması ise zikredilen varlığın varoluşu veya kemalinde mevcut olumsuz tesir bakımındandır. Kesin olan şu ki, hayır ve şer, aslında bir varlıkla bir fenomen arasındaki olumlu ve olumsuz bağıdır, onların yanısıra nesnel bir varlık değil.

Şu noktanın hatırlatılması yerinde olacaktır: Arzulama ve nefret duyma, varlıkta bir tür şuur ve idrak farzeden tabirlerdir. Ama mevcudatın şuur ve idrakten yoksun olduğu durumlarda, eğer varlıklar şuur ve idrak sahibi olsaydı ve arzulama ile nefret duymayı kavrayabilseydi kesin olarak o durumların arzulama ve nefret duyma görüleceğine ilişkin bir miktar müsamaha gösterilmelidir. Başka

bir ifadeyle, bir varlığın diğer bir varlık için hayır veya şer olmasında temelli önem arzeden şey, o varlığın bir diğerine olumlu veya olumsuz tesiridir. Bu sebeple eğer varlıklar, idrak tarafından bile bilfiil gözönünde bulundurulmasalar da hayır ve şer olma onlar için anlam taşıyacaktır. Hiç tereddütsüz, kök kurdu pirinç bitkisi için şerdir. Mahsülün yokolmasına sebep olduğundan veya elmanın zarar görmesine yolaçtığından bu meyvenin yetişmesine ve fiiliyat kazanmasına engel olmaktadır. Bu nedenle eğer elma şuur sahibi olsaydı çıkardığı bu engel nedeniyle ondan nefret edecekti.

Ahlak alanında da aynı mevzu dikkat konusu olmaktadır. Eğer iradeye dayalı bir fiil veya vasıf insanın varlığıyla bağdaşıyorsa ve ahlakın hedefine ulaşmada ona yardımcı oluyorsa orada iyi kavramı soyutlanır ve eğer olumsuz ilişki için içindeyse kötü kavramı veya ahlakî şer üretilmiş olur.²¹

Buraya kadar anlatılanlar hesaba katılarak şimdi hayır ve şerri şöyle tanımlayabiliriz: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir varlıkla ölçülürse bu ölçümde, genel sonuç itibariyle o fenomen ya varlıkla ya da o varlığın varoluşsal kemaliyle uyuşur veya uyuşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. O varlık şuurulu olduğu takdirde yukarıda bahsi geçen fenomen, o varlığın arzuladığı şey olacaktır. Aynı şekilde bağdaşmazlık hakim olduğu takdirde o fenomen, anılan varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer o varlık şuur sahibi olsaydı sözkonusu fenomenden nefret edecekti. Üçüncü varsayımda nötr durum konu edilmekte, arzulama veya nefret ortaya çıkmamaktadır. Öyleyse hayır, bir fenomenin varoluşla veya başka bir varlık

²⁰ Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457.

²¹ Mutahhari, *Nakdi ber Marksizm*, s. 208.

ğin kemaliyle uyuşması ve şer de uyuşması demektir.

Şerrin, bazen, aslında varlığın yokluğu veya bir varlıkta varoluş kemalinin bulunmaması olan yokluk durumları olduğu, bazen de yokluk ve noksanlığı gerektiren varlık durumları olduğu gayet açıktır. Tıpkı virüs ve hastalık mikrobu ve bu benzeri durumlar gibi.

Şimdi bu şer, dikkate aldığımız varlık üzerinde bedensel bir zarara yolaçabilir ve onu manevî ve varoluşsal kemalâtan bir kemalden mahrum edebilir. Bundan dolayı hem katletme, vurma ve yaralama insan için şerdir, hem de manevî kemali elinden alacak çirkin bir eylemi irtikap için onu aldatma ve kandırma. Bu, her ne kadar onu bedensel olarak iş görmez hale getirmeyecek olsa veya hatta aksine onu daha da güçlendirecekse bile. Dolayısıyla şerrin tarif çerçevesi, konunun başında *Dâiretulmeârif-i Felsefe-i Routledge*'dan aktarılan sırf açıklanamayan zarardan daha geniştir.

Yine önemli olan, şerlerin göreceli olabileceğidir. Yani bir varlık için şer olan ve ona zarar veren şey, kendisi veya başka bir varlık için hayır olabilir, varlığını ve kemalini koruma yolunda etkili görülebilir:

Kendisi yokluk olan şer; cehalet, acizlik ve fakirlik gibi hakiki (nisbî olmayan) ama yokluk olan sıfatlar taşır. Fakat varlığı bulunan ve bu yüzden yokluk durumlarının menşei olduğu bilinen şerler görecelidirler; sel, deprem, sokma, parçalama, hastalık mikrobu gibi. Bu tür durumlardan kötü olanlar, belli şey veya şeylere nispetle kötüdür. Yılanın zehri yılan için kötü değildir, ama ondan zarar görecektir insan ve diğer varlıklar için kötüdür.²²

²² Bkz: Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 133.

Şerrin Türleri

Leibniz²³ *Teodise*'de²⁴ şerri üç gruba ayırır:²⁵

1. Metafizik şer: Bu grup şer, ister maddi, ister soyut olsun mümkünü'l-vücut varlıklarının başına gelir. Bunun sırrı da varoluşsal noksanlıkları ve varlıklarındaki kısıtlılıktır. Bu izaha göre sadece Vacip Teala'nın zâtı yokluktan uzaktır ve varlığında hiçbir sınırlılık müşahade edilmez. Metafizik şer, hakikatte kâmil varlığın yokluğu ve yoksunluğuna rücu eder.

2. Doğal şer: Bu şer; deprem, yanardağ, acı ve sıkıntı gibi dünyanın doğal şerleriyle ilgilidir. Diğer bir ifadeyle, doğal etkenlerden kaynaklanan ve irade sahibi insanın ortaya çıkışlarında herhangi bir müdahalesi bulunmayan acılar ve sıkıntılar doğal şerler zümresindedir. Bu acı ve sıkıntılar bedensel olabilir ve ruhsal elem de telakki edilebilir. Bem depremi, 2005'te güneydoğu Asya'daki tsunami, birinci yüzyılda Pompei şehrindeki yanardağ patlaması vs. hepsi bu şer kategorisinde yer alır.

3. Ahlakî şer: İrade sahibi insanın kendi tercih ettiği eylemlerle ve hiçbir zorlama, mecburiyet ve dayatma olmaksızın özgürce icra ettiği, birinci aşamada kendisine ve ona yakışır kemale zarar veren, sonraki mertebede ise başka bireyleri de elem ve acılara düşürmesi mümkün hoş gitmeyen işler ve vasıflardır. Katletme, tecavüz, hırsızlık, sadakat yoksunluğu, hırs ve açgözlülük, başkalarına iftira vs. bu şerrin örneklerindedir.

Önem taşıyan nokta şudur ki, bazı şerler bir taraftan doğal, diğer taraftan da ahlakîdirler.

²³ Gottfried Wilhelm von Leibniz.

²⁴ *Theodicy*.

²⁵ Bkz: Leibniz, *Teodise*, bölüm 2, paragraf 21; Riyâzî, "Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl", *Keyhan-i Endişe*, sayı 51.

Diğer bir ifadeyle, bazı şerler bileşiklidir. Mesela AIDS hastalığı doğal bir şerdir ve etkeni de bir bedenden diğerine geçebilen ve insanın hastalanmasına yolaçan H.I.V virüsüdür. Ama bazen de bir şahıs kasden bu hastalığı bir başkasına bulaştırır ve o kişiye acı ve sıkıntı verir. Yahut bir binayı çürük malzemeye inşa edip deprem gibi en küçük bir olayda yıkılmasına ve insanların hayatını kaybetmesine yolaçar. Burada da doğal etken insanın canını tehlikeye sokmuştur ama irade sahibi insanın eylemi bu işin kolaylaşmasına neden olmuştur.²⁶

Şerrin mahiyetine ilişkin bir analizle diyebiliriz ki, biz insanlar veya şuur sahibi varlıkların varlığı veya varoluşsal kemaliyle karşı karşıya ya da çatışma halindeki durumlar olan şer, ya doğal etkindir, ya insanî etkindir, yahut her ikisidir. Yani bir yandan doğaldırlar, diğer yandan da insanî.

Aynı şekilde genel bir şer, tüm mümkün varlıklarla birliktedir; varlıklarındaki eksiklikler ve mutlak kemalde olmayışlarıdır. Bu yüzden mümkün varlıklar daima bu şerre maruzdur ve bu tür şer onların ayrılmaz parçasıdır.

Şer: Teizmin Karşı Karşıya Olduğu Sorun

Dünyadaki şerler, mutlak iyiliksever ve kadir-i mutlak Allah'ın varlığından sözedilmedikçe pek o kadar dikkat çekmeyecektir. Ama dünya ve içindeki varlıkların tamamı Bâri Celle Celaluhun zâtının ve böyle bir Allah'ın mahluku olarak tasavvur edildiğinde birden, neden böyle bir Tanrının dünyadaki şerlerin varlığını onaylayıp varetmediği mevzu öne çıkarak göze batar. Bu konu, düşünürleri bile tepki vermeye sevk etmiştir

²⁶ Daha fazla bilgi için bkz: Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 494.

ve bazen bunun sonucunda hiç de akılcı olmayan sözler sarfedebilmişlerdir.

Maurice Maeterlinck bu konuda şöyle yazar:

“Ne zaman düşünsem, cömert, adil ve âkil bir Tanrının bu dünyada, engelli doğan canlılara veya bedbaht yaratmaya bilgelikle rıza göstermesini kabul edemiyorum. Çünkü Tanrı, varlıktır ve yarattığı herşeye bu varlık içinde yer vermiştir. Dünyadaki varlıklara, mesela ben, siz, taş ve ağaca varlık dışında bir mekan vermemiz muhaldir. Dolayısıyla nasıl olur da âkil, adil ve zeki bir Tanrı, benim ve sizin, yani varlığın, daha doğru bir ifadeyle kendisinin bedbaht olmasına rıza gösterebilir?”

Hayır. Gördüğümüz hakikat bundan başkasıdır. İbadet ettiğimiz Tanrının cahil ve deli olması saçmadır. Mevzu kesinlikle hiç anlamadığımız ve belki sonsuza dek de anlamayacağımız başka bir yerdedir.”²⁷

Frederick Copleston şöyle der:

“Hıristiyan teolojiye yönelik eleştirilerden biri olan dünyada şerrin varlığı, bu teori kabul edilip edilmemesi bir yana, kompleks ve inkar edilemez bir gerçeklik olarak yerinde durmaktadır.”

İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî* kitabında şöyle yazar:

“Allah'ın mutlak kudreti ve iyilik ile onun yarattıklarında varolan devasa hacimdeki kötülükleri nasıl bağdaştırabiliriz? Bu can yakıcı mesele dindarlıkta gerçek bir muammadır.”²⁸

²⁷ Maeterlinck, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, s. 56 ve 57.

²⁸ İkbal Lahorî, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, s. 95.

Hıristiyanlığın ilk savunucularından Lactantius, sorunu Epikür'den şöyle nakleder:

Ya Tanrı şerleri yoketmek istiyor ama yapamıyor, ya bunu istemiyor, ya ne istiyor, ne de yapabiliyor, ya da hem istiyor, hem de yapabiliyor. Eğer istiyor ama yapamıyorsa aciz demektir. Fakat bu Tanrının vasıflarına uygun değildir. Eğer yapabiliyor ama istemiyorsa cimridir, ama bu da Tanrıyla bağdaşmaz... Tanrıyla uyuşan tek varsayım olarak hem istiyor, hem de yapabiliyorsa, bu durumda şerler hangi kaynaktan geliyor ve o, neden onları ortadan kaldırmıyor?²⁹

Bu mevzu dikkate alındığında bu görüşe göre şer problemi, ilahî dinlerdeki Tanrının varlığı için ciddi bir sorundur ve teistler ona uygun bir cevap bulmak ve hakettiği karşılığı vermek zorundadırlar. Bu mevzu, Bâri Teala'nın zâtına ait kemal vasıflarla çatışmakta ve o vasıflarla bağdaşmadığını göstermektedir. Nitekim ilahî adalet, Allah'ın iyilikseverliği, ilahî hikmet, Hak Teala'nın mutlak kudreti ve Bâri'nin zâtındaki tevhid bunlar arasındadır. Eğer mevzuya dinin dışından ve din felsefesiyle bakacak ve nihayetinde de bu probleme cevap bulacaksak Bâri Teala'nın zâtında varolan bu vasıfların şu soruları tahrik ettiğini söylemek zorundayız: Şerrin varlığına inanabilir miyiz ve buna rağmen Allah adil olabilir mi? İnsanların iyiliğini isteyen Allah, dünyada şerrin varolmasını onaylamakta mıdır? Varlık âleminde şerrin meydana gelmesi Allah'ın zâtındaki hikmete aykırı düşmez mi? Nihayet esas itibarıyla Allah'ı şerlerin yaratıcısı farzedebilir miyiz, yoksa dünyadaki şerler için başka bir yaratıcıyı mı hesaba katmalı ve bir tür dualizme mi savrulmalıyız?³⁰

²⁹ Palin, *Mebâni-yi Felsefe-i Din*'den nakil (s. 247 ve 248).

³⁰ Bkz: Saidimihir, "Dâdverzî ve Takrîrî-yi Nov ez Mes'ele-i Şer", *Nakdu Nazar*, sayı 10.

Şimdi burada konunun önemini hesaba kattığımızda şer meselesine daha fazla dikkat sarfetmemiz, bu uyumsuzlukları ortadan kaldırmaya çalışmamız ve bu vasıflarla dünyadaki şerlerin bağdaştığını göstermemiz zorunludur. Çünkü bu vasıflardan yoksun bir Tanrı, ibadet edilmeye layık bir Tanrı değildir. Bu mevzuyu incelemek için önce şer meselesine ilişkin iki temel ve önemli izah ele alacağız. Daha sonra bu ikisine muhtelif boyutlarda verilmiş cevapları değerlendirecek ve sonunda da kendi görüşümüzü sunacağız.

Şer Meselesine Dair İki İzah

Şer meselesine iki temel izah getirilmiştir. Mantıksal şer sorunu³¹ ve karine durumundaki şer.³² İnsanlığın düşünce tarihinde oldukça uzun bir geçmişe sahip, birçok teistin cevap bulmak için sürekli çabaladığı ve ateist düşünürlerin Tanrının varlığını inkar ederken yardım aldığı karine durumundaki şer meselesini izah ederken, bir kesim dünyanın dinî yorumu çerçevesinde, bu âlem kadir, hakim, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığına göre birçok şerrin varlığının açıklanamaz olduğunu savunmaktadır. Bu tenkit sahiplerine göre eğer mutlak kadir, mutlak âlim ve mutlak hayır sahibi bir Tanrı bulunsaydı bu şerlerin bu ölçüde ve bu şekilde gerçekleşmesine rastlamazdık. Bu eleştirilenlerin çoğu açısından dünyada şerrin varlığı dinî inancımızı sarsmaktadır. Çünkü bir kısım şerlere makul ve makbul bir açıklama getirilebilir. İşin başında Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici bir izah olabilir (yani tamamen beyhude ve hedefsiz görünen şerler).³³

³¹ Logical problem of evil.

³² Evidential problem of evil.

³³ Bkz: Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 178, 179 ve 184.



Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçıs olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış olarak görmüştür.

Diğer bir ifadeyle, Tanrının insanları yaratmaktaki maksadı, onların fayda ve çıkarlarını temin etmektir ama bahsi geçen durumların hepsi insanın faydasına aykırıdır. Sonuç itibarıyla de şerlerin varlığı insanın yaratılış hedefleriyle çelişmektedir. Onların inancına göre, yaratılışın hedefi mahlukata yarar sağlamaksa Tanrı insanlara zarar verecek şeyleri varetmektedir? Genellikle Tanrının şerleri onaylayarak ve ortaya çıkmalarını önlemeyerek kendi maksadını ihlal ettiğini (yani Tanrının kendi hedef ve maksatlarına aykırılık oluşturmayacak işler yapması gerektiğini) ve kendi makasdını ihlal etmenin de Hak Teala'nın hikmetiyle bağdaşmadığını varsayarlar.

İkinci izahta iddia sahiplerinin tüm çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyada şerlerin varlığı"nın mantuksal olarak çeliştiklerini göstermektir. Bu telakkiye göre varsayım, "Tanrı vardır" ve "şer vardır" önermeleri arasında çelişki bulunduğu. Çelişenlerin uzlaştırılmasını meneden akılcı kural esas alındığında, dünyadaki şerler gerçek oldukları ve varlıklarında tereddüt bulunmadığına göre Tanrının varlığı sözkonusu olmayacaktır. Bu izah, mantuksal şekliyle ilk kez J. L. Mackie tarafından gündeme getirilerek din felsefesi ve teoloji alanında çok sayıda tartışmaya yol açtı.

Bu iki izah arasındaki fark, şer meselesinin ikinci izahında esas itibarıyla şerrin varlığı, hatta dünyadaki şer örneklerinden

bir tekinin bile Tanrının varlığıyla çeliştiği, ya Tanrının ya da bahsi geçen şerrin varolması gerektiği noktasına parmak basılmasıdır. Buna göre şer meselesinin bu izahına cevap verirken şerrin bir tek örneğinin bile Tanrının varlığıyla uzlaştırılabileceğini göstermek yeterli gelecek ve öne sürülen çelişki ortadan kaldırılacaktır. Ama birinci izahta, şerlerin varolmasının Tanrının varlığı ile çelişkisi ilke olarak sözkonusu değildir. Fakat bazı şerlerin varlığı, teistin ikna edici bir açıklama ortaya koyamaması nedeniyle makul ve makbul gözükmemektedir. Bu izahta bazen genel olarak şerleri izah eden uygun bir açıklama ve yorum ortaya koymak gerekebilir. Bazen de örnekleme biçiminde ve belirginleştirerek şerrin örneğine ilişkin açıklama beyan edilmelidir.

Bu kısımda şer meselesinin birinci izahına girecek ve aralarında makbul ve işe yarar cevapların da bulunduğu bu mevzuya verilmiş cevapları incelemeye çalışacağız.

Tanrının Varlığı Aleyhine Karine Konumundaki Şer

Şer meselesi üzerinde düşünülmesi, insan varlık sahnesine ayak bastığından ve teizmi bakışaçıs olarak benimsediğinden beri eşsiz bir cazibeye sahip olmuştur. O kadar ki bir grup batılı düşünür bile dine eğilimin sırrını, doğal afetler ve şerlerin sonucunda ortaya çıkan korku ve dehşetten kaçış

olarak görmüştür.³⁴ Kısacası, herşeye kadir, herşeyi bilen, hikmetli ve iyiliksever Tanrının varlığına inanç, insanları dünyadaki şerlerin varlığı konusunda düşünmeye sürükler. Dünyada bu şerler, özellikle de hiçbir mantuksal nedeni

“Maddi dünyanın hayırları, şerlerden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür.”

“Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimse-ler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellemeyle hesap etmezler.”

görünmeyen şerler neden meydana gelmektedir? AIDS, hepatit gibi hastalıklara yakalanma sonucunda yaşanan bebek ve çocuk ölümleri, ocak söndüren savaşlar yüzünden günahsız insanların hayatını kaybetmesi, sel ve deprem gibi felaketlerde insanların can vermesi, hatta bazı insanların engelli ve aciz doğması, kimisinin belli ve belirgin bir sebebi bile bulunmayan, hatta bir kısmı insanın biyolojik yapısından kaynaklanan psikolojik rahatsızlıklar...

Ateistler en sağlam cephelerinin ve en güçlü çıkarımlarının bu mesele olduğunu düşünmekte ve görüşleri için bu güzergahta bir izah bulmaya çalışarak bu şerlerin varlığının Tanrını yokluğuna karine ve delil oluşturduğunu söylemektedirler. Buna mukabil teistler, buna cevap verirken çeşitli açıklamalar getirmiş, sorunu çözümü olarak değişik yolları sözkonusu et-

miş ve Tanrı ile şerler arasında bir tür uyuma göstermeye çalışmışlardır.

Karine Konumundaki Şer Meselesine Verilen Cevaplar

Bu mevzu için ortaya konmuş cevaplardan birçoğu, şerrin mahiyetine dair birtakım soruları gündeme getirmiş ve onun varlığını reddetmiştir. Başka bir deyişle, şer, varolmayan bir şey kabul edilmiş ve Tanrının iradesiyle ilgili olmayan, esasen varetme ve icatla bile alakası bulunmayan noksanlar ve yokluklarla ilişkilendirilmiştir. Cevapların diğer bir grubu, Tanrının varlığı ve yaratmada yegane oluşunu veya dünyadaki şerler mevzuuyla bağdaşmayan vasıfları tereddütle karşılamıştır. Başka bir grup ise Hak Teala'nın varlık ve birliğini ve dünyadaki şerler için bahsedilen vasıfları kabul ederek konuya izah getirmiş veya bazı izahlar ortaya koymuştur. Bu bölümde gücümüz yettiğince bu yaklaşımları ayrıntılı olarak inceleyeceğiz.

Şerleri Yokluk Telakki Etmek

Şerrin mahiyetini yorumlarken, bir grup filozof ve teologun şerri yokluk telakki ederek onu, Allah'ın veya başka bir varlığın yaratmak isteyeceği varlık ve sonuçla ilgili görmediği, bu bakımdan ilahî sıfatlarla da bağdaşmadığı noktasına işaret etmiştik. Tabii ki bu şerler de iki gruba ayrılır: Bizzat varolmayan veya kemal yoksunu şerler; cehalet, körlük, organ eksikliği ve benzeri gibi. Varlık durumları telakki edilen ama bununla birlikte bir başka varlığın yokluğuna veya kemal yoksunluğuna yolaçan şerler; akrebin iğnesi, zehirli yılanın zehri, deprem, sel, yarıdağ patlaması vs.

Hayır ve şerre ilişkin yaptığımız ve onların felsefi ikincil kategori olarak tanıttığımız

³⁴ Daha fazla bilgi için bkz: Pulse, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*.

yorumu göre dünyada hayır ve şer bizzat bulunmamakta, varedip meydana getirmeye ilişkin sayılmamaktadır. Fakat soyutlanmalarının menşei hariçte bulunabilir ve diğer mevcudatın varlığı ve kemaliyle ilişkisinden hayır ve şerrin soyutlandığı durumlar dünyada tahakkuk edebilir. Bu bakımdan şerler aslında varlığımızın veya başka varlıkların varoluş ve kemaliyle aykırılık oluşturur ve bu yüzden kendi soyutlama kaynağı aracılığıyla varlıktan bir tat sahibi olur.

“Sebeup, sonuç ve diğer felsefi kavramların varedilip üretilmemesi, hatta aksine aklın belirli bir bakış açısıyla belli varlıklara dair soyutladığı ünvanlar olması gibi, hayır ve şer de, soyutlama kaynağını nesnel muadillerinde değil, sadece dış âlemde aramız gereken soyut ünvanlardır.”³⁵

Elbette ki bu teoriyi ortaya atanların amacının, şerlerin soyutlama kaynağının varlığını inkar etmemesi açıktır. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar şerlerin dünyada nesnel tahakkuku yoksa da, yani mahiyet kavramları gibi nesnel karşılıkları bulunmuyorsa da diğer mevcudatın varlık ve kemalini tehdit eden, bu yüzden de kendilerine şer denilen, dünyada tahakkuk etmiş şeylerdir. Mesele, Bâri Teala'nın, daha önce zikredilmiş kemal vasıflarına sahip olmasına rağmen neden dünyada bu durumları onayladığıdır. Bu durumların varlığı için birtakım izahlar zikredilmesinin sırrı, şer başlığı altında felsefenin ikinci rasyoneli konumunda onlardan soyutlanan şeylerin lağvedilemeyeceğini ve abes olmadıklarını, Bâri Teala'nın zâtındaki iyilikseverlikle tam bir uyuşma halinde bulunduğunu göstermektedir. Üstad Misbah Yezdî şöyle buyurur:

“Maddi dünyanın hayırları, şerlerden daha fazla mertebelidir ve sadece kamil insanların kemalâtı dünyanın bütün şerlerine üstündür.”³⁶

Üstad Murtaza Mutahharî de bu konuda şöyle buyurur:

“Dünyadaki şerler hakkında eleştirel gözle bakan kimseler, eğer bu şerlerden kurtulsa dünyanın nasıl bir şekil alacağını genellikle hesap etmezler.”³⁷

Tanrının Varlığını İnkâr

Ateistlerin önerdiği en basit yol, ilke olarak Tanrının varlığını inkar etmek gerektir. Bu bakışa göre, öylece dikilen ve insanların elemi azaltmak için herhangi bir müdahalede bulunmayan, yalnızca gözlemleyen, ilgisiz davranan ve hiçbir tepki vermeyen Tanrının varlığı inkar edilmeli ve bir kenara itilmelidir.

Böylesine basit bir çözüm yolu, bu kadar önemli bir meselenin üzerinde düşünmekten uzak olduğu gayet açıktır. Bazen Tanrının varlığı veya yokluğuna inanç, pek dikkat çekmeyen ve insanın hayatında temel bir rol oynamayan evrende cevherin varoluşu olmadığını inanç gibidir. Bu konuya inanç, tek tek insanların hayatında önemli ve temel bir role sahiptir ve onun düşünce atmosferinin tamamını değiştirir. Buna eklenmesi gereken şudur ki, **birincisi**, Allah'ın varlığına itikadın doğruluğunu ispatlamak için gözardı edilemeyecek birçok delil ve bürhan ortaya konmuştur. **İkincisi**, sonraki bölümlerde göstereceğimiz gibi, bu inançla dünyadaki şerlerin varlığı arasında uyuşma bulunduğunu ortaya koyan çok sayıda çaba vuku bulmuştur. Bu nedenle bu önemli nokta

³⁵ Misbah Yezdî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 457 ve 458.

³⁶ A.g.e., s. 462.

³⁷ Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 141.

kolayca bir kenara atılamaz ve mesele basit bir iddiayla çözümlenemez.

Allah'ın Birliğinin ve Şerler İçin Bağımsız Bir Yaratıcının Dikkate Alınmasının İnkârı

Yahudilik döneminden ve Hz. Musa'nın (a.s) gelmesinden önce "Beyennehreyn"³⁸de iblisler ve şeytanlar hastalıkların ve elemelerin sorumlusu kabul ediliyor, gündelik hayatta köklü bir rol oynuyordu. En korkutucu iblisler arasında "yedi şer"³⁹ yer almaktaydı. Lamaştu⁴⁰ dişil iblis sayılıyordu. Ruhani-büyücü, çoğunlukla cin çıkarmak ve kötü ruhları kovmak için davet ediliyordu. Kötü ruhları ve iblisleri çıkarmak için büyücülük eylemlerinden yararlanılıyordu. İblisler, kara büyü yoluyla sebep olunabilen veya kişilerin günahının sonucu olan acı ve sıkıntıya yolaçması nedeniyle kınanmıyordu. Ahlak ve ritüelle ilgili günahlar arasında ayırım yoktu. Acı çeken kişiler hangi günahın cezasını çektiklerini çoğunlukla bilmezdi. Bu nedenle ihlal konusu olan Tanrıyı ve iblisi keşfetmek ve bu ihlalin nasıl olduğunu bulmak için kehanet ve zandan yararlanmaktan başka çareleri yoktu. Beyennehreyn halkının savunmalarda, tanrıların iradesine nüfuz edilemeyeceği ve insanların tevazu içinde bu iradeye boyun eğmesi önerisini gündeme getiriyordu. O Tanrının destek ve taraftarlığını tekrar elde edebilmek amacıyla günahları için yakarmalı ve tanrıların övmeliydiler."⁴¹ Bu insan grubu esasen Tanrıyı bir tek ve onu herşeyin yaratıcısı görmüyordu. Bu nedenle yakalarına yapışan acılara ve sıkıntılara bakarak şer-

leri yaratan iblisleri de kendilerinden razı etmeye çalışıyorlardı.

Hıristiyanlık içinde ikinci yüzyıldaki mistik ve gnostik yaklaşım sayılan ve Hıristiyanlığı tamamen yeni bir din olduğunu, Hıristiyanlı ve Yahudilikle hiçbir ilişkisi bulunmadığını, hatta Ahd-i Atik'in Hıristiyanlık için muteber olmadığını savunan Marcioncular, şer tartışmasında da kendilerine has bir bakış ortaya koymuşlardır. Onlar, Musa'nın şeriatını, Aziz Pavlus'un görüşünü izleyerek günah ve zulmün menşei görüyorlardı. Bu yüzden Musa'nın (a.s) şeriatının Hıristiyanlığın Tanrısının yaratıp varetmediği sonucuna vardılar. Onların görüşüne göre, dünya ve içindeki şerler Ahd-i Atik'in Tanrısının yarattıklarıdır. Zulüm, zorbalık ve şerlerle dolu dünyayı o yaratmıştır. Ama kâmil Tanrı, şerleri yaratmaktan uzak Tanrı, tepeden tırnağa hayır ve aşk olan Tanrı Hz. Mesih'in (a.s) varlığında bedenlenmiş olan Tanrıdır.⁴² Marcioncular, dünyadaki şerleri Ahd-i Atik'in Tanrısı Yehova'nın yarattığına varsaymış ve Ahd-i Cedid'in Tanrısını iyilikler, aşk ve kemalin Tanrısı kabul etmiştir. Böylece yaratılıştaki şer türüne ulaşmış ve dünyadaki şerleri bu şekilde yorumlamışlardır.

Bu çözüm yolu da kabul edilemez ve teistler nezdinde makbul bulunamaz. Çünkü, **birincisi**, Allah'ın zâtındaki tevhid esasına göre Bâri Teala'nın zâtı yanında bağımsız bir varlık tahakkuk etmiş değildir ve olmaz. **İkincisi**, fiillerde tevhid esasına göre dünyada gerçekleşen her fiil Allah'ın fiilidir ve onun kudret alanının dışında değildir.⁴³ İleride açıklanacağı üzere, dünyadaki şerleri yaratan Allah'tır ve bu, Allah'ın isteği

³⁸ Mesopotamia.

³⁹ Evil seven.

⁴⁰ Lamashthu.

⁴¹ *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religious*, "Ancient Near Eastern Concept of Evil".

⁴² Bkz: Stephenson, "Marcion", *New Catholic Encyclopedia*, c. 9, s. 194.

⁴³ Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

ve muradıyla olmaktadır, ama bizzat değil, bilaraz olarak.

Tanrının İyilikseverliğini İnkâr

Dünyadaki din ve inançlardan bir grubu, şer meselesini çözmek ve yaygın teolojide görülen dünyadaki şerler ile Tanrının varlığı arasındaki uyumsuzluk sorununu bertaraf edebilmek için Tanrının iyilikseverlik vasfını te reddütle karşılamıştır. Mesela Hindu dininde tanrılar arasında Şiva ismindeki tanrı, yıkım ve tahribin tanrısı kabul edilmiştir. İlk bakışta göze çarpan şudur ki, bu tanrının dünyayla ilgili hiçbir iyilikseverliği sözkonusu değildir ve tüm çabası yoketme, ölüm ve yıkım üzerinedir. Tabii ki bu dinlerin ve inançların gözünde yıkıcılık, yapıcılığın öncülü ve gereğidir ve yeni bir duruma ulaşabilmek için bundan başka çare yoktur.⁴⁴

Hindu inancından ayrı olarak bazı din felsefecileri de bu alanda böyle bir görüşe sürüklenmişlerdir. Charles Taliaferro, bu görüşü tanıtırken şöyle der:

“Bruce Russell [ahlakî şerlere ilişkin birkaç örnek zikrettikten sonra] hiçbir hayır gayretinin, ahlakî bir fâilin, önlenebilir ölümlere rıza göstermeye ilişkin eylemini meşrulaştırmasının makul olamayacağı sonucuna varmaktadır.”⁴⁵

Bu görüş ve bu cevap da geleneksel teistlerin kabul ve beğenisine hitap edemez. Onlar Tanrının mutlak kâmil olduğuna ve mevcut her kemal boyutunun onda en kâmil şeklini bulduğuna inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, mutlak hayır olması onun kemal vasıflarındandır ve eğer böyle olmazsa mutlak

kâmil değildir.⁴⁶ Buna göre kemalin bir boyutu olan iyilikseverlik ve hayır onda da en yüksek biçimiyle vardır.

Tanrının Mutlak Kudretini İnkâr

Allah'ın mutlak kudretini inkâr da, dünyadaki şerlerin varlığını izah ederken ortaya atılan çözüm yollarından biridir. Bu görüşte Tanrının şerleri kaldırma gücü yoktur. *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom* kitabının yazarı bu mevzuyla ilgili olarak şöyle der:

“Bazı teistler Tanrının mutlak gücüne olan inancı dengelemiştir. Dinamik teolog ve filozoflar adıyla tanınmış kimseler (mesela A. N. Whitehead, C. Hartshorne, G. B. Cobb, L. Ford, D. R. Griffin gibi) ve “personalistler” olarak tanınmış çok sayıda filozof (mesela C. Brightman ve P. Bertuzzi) bu tutumu benimsemişlerdir. Eğer Tanrı, ortaya çıkan felaketleri önleyemiyorsa ondan böyle bir işi beklememek gerekir.”⁴⁷

Yukarıda söylendiği gibi, Tanrının mutlak kudret vasfını sorgulayan en önemli okul, dinamik teolojidir. “Dinamik düşüncede Tanrının, tevhid dinlerindeki Tanrının geleneksel sıfatlarından farklı birtakım sıfatları vardır. Dinamik düşüncenin bire-yine mahsus kavramlar ve iddialar, çağdaş zamanlarda pek çok kişinin dikkatini çekmiş tamamen farklı bir ilahî adalet teorisini ortaya çıkarmıştır. Bu düşünce genel olarak gerçekliği, varoluştan ziyade varolmak görür. Bu da gerçekliğe geleneksel olanın tam tersi bir yaklaşım demektir. Dolayısıyla dinamik ilahî adalet teorisinde temel mevzu, Tanrının ve onun sonsuz varlıklarının değiş-

⁴⁴ Daha fazla bilgi için bkz: Şâyegân, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefî-y Hind*, c. 1, s. 250-255.

⁴⁵ Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

⁴⁶ Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyet ve Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefî*, s. 122-125.

⁴⁷ Taliaferro, *Felsefe-i din der Karn-i Bistom*, s. 497.

mesi, evrilmesi ve dönüşmesidir. Mahlûkat, faaliyet ve tecrübeden dolayı tepeden tırnağa değişen ve bilinçli hücrelerdir. Dinamik tefekkürde Tanrının iki zâtı vardır: Temel zât ve tâbi zât. Tanrının temel zâtı, yaratılmışlar dünyasının ona göre tahakkuk ettiği tüm ezeli imkânları kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı ise bu imkânlardan bir kısmını seçen ve kendi hayatında gerçekleştiren varlıkların tecrübeleri ve cevaplarını kapsamaktadır. Tanrının tâbi zâtı, yaratılmışlar dünyasının hadiselerine cevap verirken değişime uğrar. Bu nedenle Tanrının değişim halinde veya dinamik olduğu söylenebilir.

Dinamik ilahî adalet teorisinde bir önemli nokta, ilahî mutlak kudretin geleneksel manasının inkâr edilmesidir. Dinamik tefekkür sahiplerinin görüşüne göre bu anlam yetersiz ve oldukça hatalıdır. Dinamik filozoflar ve teologlar, geleneksel teologların kudretin Tanrının tekelinde bulunduğu veya kudretinin sınırsız olduğu iddiasını kabul etmezler. Sonsuz mahlûkat da kudretin hücreleridir ve bu nedenle yeni şeylerin vaziyetlerini meydana getirebilirler. Dinamik düşünce sahipleri genel olarak yaratılmışların bu kudretini “seçim”⁴⁸ olarak nitelendirir. Bu kavram, bazı bakımlardan daha geleneksel diğer bahisleri hatırlatmaktadır. Seçimin kökeni (onların görüşüne göre) tamamen gerçekliğin yapısındadır. Yani mahlûkatın her biri, ona belirginlik kazandıran bu zât kudretini taşımaktadır. Dolayısıyla Tanrının, bilfiil varolan kudretlerin tamamına değil, bir varlığın sahip olabileceği tüm kudretlere haiz olduğunu söyleyebiliriz. Yaratılmışlar da hayatlarında hayır ve şer imkânlarını seçmelerine izin veren kudretlere sahiptir. Bu durumda dinamik düşünce sahiplerine açısından Tanrının gücünü zorlayıcı olmaktan ziyade iknaya dönük kabul etmeliyiz. Yani Tanrı,

⁴⁸ Metinde “ihtiyar” Çev.)

mahlûkatı hayra çağırabilir ve şerden sakındırabilir ama onları zorla hayır seçmeye mecbur etmez.”⁴⁹

Aynı şekilde işaret edilebilecek bir nokta da şudur ki, Leibniz de Tanrının kudretinin, her bakımdan mükemmel olan ve bu yönüyle de ister metafizik, ister fizik olsun tüm şerlerden arınmış bir âlemi yaratmakla ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. Çünkü bu takdirde böyle bir dünyanın kendisi başka bir tanrı sayılacaktır. Tabii ki ilahî kudretteki bu sınırlılığın, şerden yoksun bir dünyanın gerçekleşmesinin muhal olmasından kaynaklandığı açıktır. Diğer bir ifadeyle, ilahî kudretin dairesi bazı durumlarda (ister zâtle, ister vuku ile olsun) mümkündür ve muhal durumlar bu dairenin dışındadır. Bu konuda şöyle yazar:

Öte yandan amellerin zaaf ve noksanları, yaratılmışların ancak varlıklarının başlangıcından itibaren varlıklarını sınırlandıran misal delilleri gereğince algılanabilmiş bu temel sınırlılıklardan kaynaklanmaktadır. Çünkü Tanrı, onları tanrı yapmadıkça herşeyi yarattıklarına bahşedemez. Dolayısıyla eşyanın mükemmelliğinde çeşitli mertebeler bulunmalı ve onlarda sınırlandırmanın türleri ve kısımları varolmalıdır.⁵⁰

J. L. Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak” makalesinde, ileride sözünü edeceğimiz mantıksal şer sorununu inceledikten sonra Tanrının mutlak gücünün manasını sorgulamakta ve şöyle demektedir:

“... Hâlâ kadir-i mutlakın anlamıyla ilgili temel bir sorun daha vardır. Bu meseleyi ele almak faydadan hiç uzak değildir. Sorun şu şekilde ortaya konabilir: İnsanlar

⁴⁹ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 207 ve 208.

⁵⁰ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 556; Leibniz, *Teodise*, s. 141.

eğer gerçekten seçim hakkına sahipse ve Tanrı onları iradeyle yaratmışsa Tanrı da onları dizginleyememelidir. Çünkü insanın gerçek anlamda seçim yapabilmesi, Tanrının gücü bulunmamasını ve onu dizginleyememesini gerektirir. Bu durumda Tanrı kadir-i mutlak değildir.”⁵¹

Sübhan olan Allah’ın mutlak kudreti bazı durumlarla ilişkilendirilmediğinden Leibniz’in görüşü doğruluktan pek uzak sayılmaz. Çünkü ilahî kudretin özelliklerinden söz açıldığında ona bazı kayıtlar getirilmiş olmaktadır. Bunların arasında da ilahî kudretin zât ve vuku ile ilgili muhal durumlarla ilişkilendirilememesi vardır. Kesin olarak Allah Teâla’nın kudreti, kendi benzerini yaratmayla ilgili değildir. Üstelik benzerinin yaratılması muhalken. Ama Tanrının kudretinin, yukarıda geçtiği ve G. L. Mackie’nin söylediği şekilde inkâr edilmesi de, Bâri Teala’nın mutlak hayır olduğunun inkar edilmesi gibi, Tanrının, ilahî dinlerde bahsi geçen mutlak mükemmel olmasıyla bağdaşmamaktadır ve bu bakımdan da kabul edilemez.⁵² Bunun içinde, Tanrının dikey fâil olması esasına göre, ne zaman irade etse şerleri varetme kudretinin insandan alınması da yeralmaktadır. Ama eğer zâhirde bu mesele tahakkuk etmezse, her ne kadar bizim inancımıza göre birçok durumda Hak Teâla şerrin gerçekleşmesine engel oluyorsa da, bu, insanın seçim hakkı bulunmasıyla ilgili ilahî hikmet ve onun iradesi sebebiyle olmaktadır. Öyleyse Allah’ın hayır dairesini veya onun kudretini, bunların iddia ettiği şekilde sınırlamamız için herhangi bir zaruret yoktur.

⁵¹ Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak”, *Kiyân, Dey ve Behmen* hicri şemsi 1370, sayı 2, s. 10.

⁵² Daha fazla bilgi için bkz: Ubudiyet ve Misbah, *Hodaşinâsî-yi Felsefi*.

Tanrının Mutlak İlmini İnkâr

Meselenin varsayımlarından biri, Tanrının dünyadaki şerlerin varlığıyla veya hatta bir yaratılmışın gelecekte ve yaratıldıktan sonra şer olmasıyla ilgili mutlak ilminin inkar edilmesidir. “Buna ilaveten bir kimse, Tanrının, kadir-i mutlaksa da mutlak âlim olmadığı sonucuna varabilir. Ama eğer Tanrı, şerre veya şerri önleme şekline vakıf olmazsa, üstelik bu, onun eksikliğinden kaynaklanan gaflet ya da kayıtsızlığın sonucu ise onu şer dolayısıyla onu kusurlu görmek mümkün olmayacaktır.”⁵³

H. P. Owen, *Dâiretulmeârif-i Felsefe*’deki⁵⁴ “Tanrı Kavramı”⁵⁵ makalesinde kötülük problemine cevap verirken şöyle yazar:

“Bazı filozofların (mesela John Stuart Mill), Tanrının hem bilgi, hem de kudret açısından sonsuz olduğu görüşüyle, kötülüğü Tanrıya yönlendiren açık sorumluluğu ondan gidermeye çalışmasına şaşmamak gerekir.”⁵⁶

Yine William James, *Dünya-yi Kesretgerâyâne* kitabında bu görüşe eğilim duyar. Şöyle der:

“Bir tanrının varolduğunu kabul etmek gerekir. Ama bu tanrı, bilgi veya kudret bakımından ya da her ikisinde sınırlıdır.”⁵⁷

Her halükarda Tanrının ilminin gözardı edilmesi de bazı filozofların dünyadaki şerlere cevap verirken tercih ettiği çözüm yollarından biridir. Fakat bu da Bâri Teâla’nın

⁵³ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 497 ve 498.

⁵⁴ *The Encyclopedia of Philosophy*.

⁵⁵ “Concept of God.”

⁵⁶ *Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*’den n - kille, s. 33.

⁵⁷ James, *A Pluralistic Universe*, s. 311.

zâtındaki mutlak kemalle bağdaşmamaktadır. Zira Allah'ın mutlak kemali, tüm kemalâta en yüce ve en tamam şekliyle sahip olmasını gerektirir. İlim de bu kemalât arasındadır. Allah'ın ilmine dair konu edilen bahislere göre dünyada hiçbir şeyin Allah'ın bilgisi dışında olmamasına binaen, tüm âlem ve içinde varolanlar Tanrı nezdinde topluca hazırır ve hiçbir şey onun ilmi dışında değildir.⁵⁸

Mümkün En İyi Dünya

Leibniz (1647-1716), kötülük problemine cevap vermek üzere “teodise” kelimesini icat etmiş “Optimist ve iyimser filozoflardandır. Kendisine ait teodise sisteminde ‘mümkün en iyi dünya’⁵⁹ kavramı yoluyla, dünyadaki kötülüğün Tanrının iyiliğiyle bağdaştığını göstermekle kalmamış, bunun, aynı zamanda mümkün en iyi dünyanın bir gereği olduğunu da ortaya koymuş” kişidir. Leibniz’in görüşünde:

1. Mantık yasalarıyla çelişmeyen her dünya mümkündür,
2. Mümkün dünyaların sayısı çok fazladır,
3. Tanrı mümkün dünyalar hakkında düşünülmüştür,
4. Tanrı iyidir,
5. Tanrı mümkün en iyi dünyayı yaratmak istemiştir,
6. Belli bir kötülük, büyük bir iyiliğin gereğidir,
7. Seçim, büyük iyiliklerden biridir,
8. Tanrı insanı iradeyle yaratmıştır.

⁵⁸ Daha fazla bilgi için bkz: Fâzıl Mikdad, *İrşâdu'l-Tâlibin ila Nehci'l-Müsterşidin*, s. 194-201 ve yine bkz: Saidimihir, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, s. 222-234.

⁵⁹ The best possible world.

9. Günah insanın seçiminin bir gereğidir,

10. Mümkün en iyi dünyada iyiliğin kötülüğe üstünlüğü vardır,

11. Tanrının kötülüktün arınmış bir dünya yaratmaya kadirdir,

12. Kötülüktün arınmış bir dünya, yalnızca iyilikten oluşan bir dünyadan kötüdür,

13. Bu kötülük, Tanrının iyiliğiyle bağdaşmaz değildir.

Leibniz, mümkün en iyi dünyanın, içinde kötülüğün bulunmadığı dünya olmadığını savunmaktadır. Çünkü kötülük iyiliğin varlığını gerektirir. Bu dünyada eğer kendi seçtiği eylemlerle mükemmellik ve ilerleme yolunu katedecek irade sahibi insan varolmazsa, daha büyük bir şer dünyayı istila edecek ve pek çok iyilik kaybedilecektir.

Günahlar Şerlerin Ortaya Çıkmasına Yolaçmaktadır (Augustine'in İlahî Adalet Nazariyesi)

Acı ve sorunla dolu böyle bir dünyayı iyi, muhabbetli ve kudretli bir Tanrının nasıl yaratmış olduğu meselesi uzun çağlar boyunca Hıristiyanlığın tasavvurunda ağır bir yük olmuştur. Bu probleme en çok tekrarlanan cevap, Tanrıya isyan yüzünden onun insan türü ve çevresiyle ilgili maksatlarının yıkılmasına yolaçan tercihli eylemlerimizin kınanmasına dönmektedir. Bazen Yahudiliğe ve Ahid'deki tefekküre tabi olarak bu elem ve acıların sebebi, bir meleksi veya şeytanî düşüğe nispet edilmektedir; Âdem'i ayartmaktan sorumlu melek veya şeytanın.⁶⁰

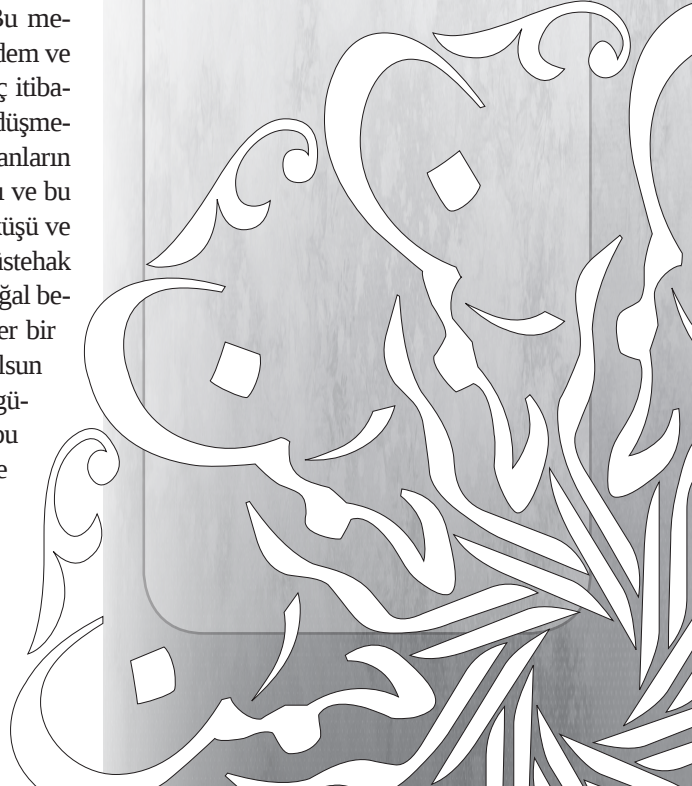
Augustine geleneği, kötülük problemine cevap vermiş ilk Hıristiyan teolojisidir. O,

⁶⁰ *The Wordsworth Dictionary of Beliefs and Religions*, “Christian Concept of Evil”.

ilk adımda felsefî bir bakışla kötülüğü yoklukla ilgili bir şey kabul eder ve dünyanın iyilik olduğuna ve Tanrının dünyayı iyilik maksadıyla yarattığına inanır. İkinci adımda ilahiyatçı bakışla, kötülüğün, özünde iyilik bulunan bir şeyin sapkınlığa sürüklenmesi olduğunu konu eder. Mesela körlük varoluşsal bir şey değildir. Bilakis varoluşsal bir şey ve özü itibariyle iyi olan gözün sadece doğru çalışmamasıdır. Bu ilkeyi genelleştirerek kötülüğü, zâtı itibariyle iyi olan şeyin kötü kullanımı olarak tanıtır.

Augustine'in görüşünde dünya, yaratılışın başlangıcında kâmil bir insicam ve ahenk içindeydi. Bu düzen ve insicam da Bâri Teala'nın zâtındaki iyilik niyetini ifade etmektedir. Ama bu nizam bozuldu ve dünyada kötülük ortaya çıktı. Orada kötülük ve düzensizliğin meydana geldiği ilk noktalar, irade sahibi yaratılmışların bulunduğu yerlerdi. Yani dünyanın, melekler ve insanların tahakkuk ettiği mertebeleri. Bu düzende melekler büyük iyiliklere sırt çevirerek küçük iyiliklerle yetinmiş ve yaratıcıları karşısında isyana sürüklenmişlerdir. Bu melekler, sonraki aşamada insanları (Âdem ve Havva) kandırmaya yönelmiş, sonuç itibariyle de onların isyan etmesine ve düşmesine yolaçmışlardır. Bu yüzden insanların ahlakî kötülük ve günahı ortaya çıktı ve bu günahın cezası olarak da onların çöküşü ve düşüşü meydana geldi ve cezaya müstehak oldular. Bu durumda başlarına da doğal belalar ve doğal kötülükler geldi. Diğer bir söyleyişle, ister doğal, ister ahlakî olsun dünyadaki kötülükler, ya kendileri günahıdır ya da günahın sonucudur ve bu günah da bütün dünyayı yozlaşma ve bozulmaya sürüklemiş, kendi mecrasında dünyanın sapmasına yolaçmıştır. Augustine'nin inancına göre, sonunda öyle bir gün gelecektir ki, o

**Augustine geleneği,
kötülük problemine
cevap vermiş ilk
Hıristiyan teolojisidir.
O, ilk adımda felsefî
bir bakışla kötülüğü
yoklukla ilgili bir şey
kabul eder ve dünyanın
iyilik olduğuna ve
Tanrının dünyayı
iyilik maksadıyla
yarattığına inanır.
İkinci adımda ilahiyatçı
bakışla, kötülüğün,
özünde iyilik bulunan
bir şeyin sapkınlığa
sürüklenmesi olduğunu
konu eder.**



gün pek çok insan ebedi hayata, geriye kalan birçoğu da ebedi azaba düşer olacaktır. Elbette ki Augustine'nin inancına göre eğer günahlara tam cezaları verilirse dünya doğru mecrasına dönecek ve mükemmelliğe ulaşacaktır.

Augustine'nin ilahî adalet teorisinde Allah'ın kemal vasıflarından hiçbiri iptal edilmemiş, bilakis dünyadaki kötülüklerden sorumluluk, dünyanın irade sahibi yaratılmışlarının omuzuna yüklenmiştir.

Schleiermacher bu görüşü eleştirirken der ki, yukarıdaki varsayımına göre yaratılışın başlangıcında dünyadaki tüm varlıklar mükemmeldi ve bu nedenle bu yaratılmışlardan kimisi irade sahibi olsa bile mükemmel olmaları sebebiyle hiçbir zaman isyanı seçmediler. Şimdi, bir yandan kusursuz ve mükemmel bir dünyanın varlığı varsayımı, diğer yandan irade sahibi varlıklar vesilesiyle isyanın irtikap edilmesi kendi içinde çelişkilidir ve kabul edilemez. Diğer bir ifadeyle, "Dünyanın bir parçası olan özgür yaratılmışların günah işlemekte özgür oldukları doğrudur. Lakin kendi çaplarında mükemmellikten nasipleri bulunduğu, üzerlerinde kötülükten herhangi bir eser ve alamet taşımadıkları ve bir çeşit kemale sahip bir çevrede yaşadıklarından gerçekte hiç günah işlemeyeceklerdir. Bu yüzden, mükemmel yaratılışın sebepsiz yere ve kendiliğinden hataya sürüklendiğine ilişkin böyle bir tasavvurda çelişki vardır. Bu, kötülüğün

yokluktan kendiliğinden yaratıldığı anlamına gelir."⁶¹

Bu eleştiri itibarıyla bir yaratılış hiçbir zaman inhirafa sürüklenmez. İnhirafa sürüklense bile bunun sorumluluğu mahlukatın omuzlarına yüklenmez.⁶²

Schleiermacher'ın bu görüşüne cevap verirken şu noktaya işaret edilmelidir: Allah Teala dünyadaki mahlukatı yaratarak varlıklarının kapasitesinde herhangi bir şeyi eksik bırakmamış, varlığını, sahip olduğu kabiliyet ve hazırlığı oranında ona varlıktan bir hisse bahşetmiştir. Fakat mesele şudur ki, bazı varlıklar, taşıdıkları varoluşsal kapasite bakımından bu sahada irade sahibi olarak yaratılmışlardır ve kendilerindeki mükemmelliğin bir bölümünü seçimlerle dolu bir yolda elde etmelidirler. Tercihle bulunmanın icabı ve iradeye dayalı eylemin değeri ise yanlış yolu seçme ihtimalinin sözkonusu olmasıdır. Bu mevcudat, işte bu yolda kendi seçimleriyle iyi ve kötüyü kendine kazandırır. Öyleyse Yüce Allah dünyadaki varlıkları ve onların arasında da insanı en güzel şekil ve halde yaratmıştır ve bu mahlukat tercih ettiği eylemlerle gelişebilir, yücelebilir ya da düşebilir ve helak olabilir.

Kur'an-ı Kerim'de bu cevaba daha net bir şekilde işaret edilmiştir ve incelenmesi lütuftan hâli değildir. Mesela Hak Teala Kur'an-ı Kerim'de şöyle buyurur:

"[Kudretinin] alametlerinden dir, göklerin ve yerin yaratılışı. O ikisi arasına serpiştirdiği kımıldayan [türlerden canlılar] da. Dilediği zaman onları biraraya toplamaya gücü yeter. [Her ne] musibet size ulaşıyorsa ektiğinizi biçiyorsunuz. [Allah] çoğu şeyi de affediyor."

⁶¹ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 103.

⁶² Bkz: A.g.e., s. 104.

“[Kudretinin] alametlerindedir, göklerin ve yerin yaratılışı. O ikisi arasına serpiştirdiği kımlıdayan [türlerden canlılar] da. Dilediği zaman onları biraraya toplamaya gücü yeter. [Her ne] musibet size ulaşıyorsa ektiğinizi biçiyorsunuz. [Allah] çoğu şeyi de affediyor.”⁶³

Bu ayetlere bakıldığında, dünyada eğer bir musibet ve şer meydana gelmişse kesinlikle insanın onda ve ortaya çıkmasında müdahil olduğu anlaşılmaktadır. Buna ilaveten, esasen Allah Teala, birçok hatayı görmezden gelmekte ve af kalemiyle üzerini çizerek insanı azaba uğratmamaktadır.

Dünyadaki Şerler İnsanı Tanrının Evladına Dönüştürür (Ruhun Gelişmesi, İreneyus’un İlahî Adalet Nazariyesi)

Aziz İreneyus, insanın yaratılışının iki aşamalı olduğuna inanır. Birinci aşamada insanlar, ruhsal ve ahlakî gelişim yeteneğine sahip iradeli ve akıllı hayvanlar olarak varlık sahasına adım atmışlardır. Onlar, gelişim ve tekamülün uzun seyri içindedirler. Şu anda da buldukları ikinci aşamada ise insanlar, dünyadaki olaylara uygun tepki yoluyla tedricen insan görünümüne hayvanlar olmaktan Tanrının evladına dönüşebilir ve Tanrıya benzeyebilirler.⁶⁴

İreneyus’un görüşüne göre, insan mükemmel yaratılmamak bir yana, yaratılışında kusur vardır ve tercih ettiği birtakım eylemlerle mükemmelliği elde etmelidir. Çünkü irade ve seçimine dayalı çabasının ürünü olan kemal, daha büyük değer taşımaktadır. Bu açıdan, ahlakî kötülüklerin varlığı insanın tekamülü için bir ihtiyaçtır.

Diğer bir ifadeyle, eğer insan, dünyadaki olaylara hakettiği cevabı veremezse kötülük meydana gelir ve bu bakımdan dünyadaki kötülüklerin varlığı, kusurlu dünyanın evrilmesi için zarurettir.

İreneyus’un ilahî adalet teorisine göre Tanrının gayesi, sakinlerinin azami haz ve asgari acı içinde yaşayacakları bir cennet kurmak değildir. Aksine dünyaya, özgür insanların, ödevleri yerine getirerek ve varlığın çelişkileriyle kavgaya tutuşarak ortak bir muhitte Tanrıya yakınlaşabileceği ve ebedi hayatın varisine dönüşebileceği ruhu geliştirme veya insanlaşma mekanı olarak bakmıştır. Dünyamız, bütün güçlükleri ve meşakkatlarına rağmen yaratılış sürecinin ikincil ve daha zor bu sıklığın yaşandığı bir yerdir.⁶⁵

Dünyada doğal kötülüklerin varlığıyla ilgili olarak sadece doğal kötülüklerle sahip bir dünyanın, ikinci aşamanın başlayacağı uygun bir ortam kabul edilebileceği şeklinde bir yorum ortaya konmuştur.

Şu halde İreneyus’un ilahî adalet teorisine göre doğal ve ahlakî kötülüklerin varlığı, insan görünümüne hayvanların Tanrının evladı insana dönüşmesi ve Tanrıya benzemesi içindir. Dünyadaki kötülüklerin tamamı, çok önemli ve köklü bir hikmet taşımaktadır.

Kur’an-ı Kerim’deki ayetlerde insanın ödül alması ve kemale ermesi de dünyadaki kötülüklerle karşılaşmayla olduğuna dikkat çekilmiştir:

“Tarafımızdan insana bir rahmet tattırır ve sonra onu ondan alırsak kesinlikle umutsuz ve nankör olacaktır. Eğer ona isabet eden zorluktan sonra bir nimet tattırırsak kesinlikle diyecektir ki,

⁶³ Şura 29 ve 30.

⁶⁴ *Ahd-i Atik*, Çıkış, 1:26.

⁶⁵ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 109.

“Zorluklar benden uzaklaştı”. Hiç kuşku yok o mutlu ve gururludur. Sabreden ve yaşarış işler yapanlar hariç. [Zira] onlar için bağışlanma ve büyük bir ödül vardır.”⁶⁶

Daha Büyük Hayır

Büyük bir hayrın varlığının şartı olan veya büyük bir hayırda rol oynayan bazı şerler caiz olabilir. Teistler, büyük ilahî adalet nazariyesi (veya daha büyük ilahî adalet nazariyesi) olarak ifade edilen tedbir kısmında, dünyanın, inanılması hakikatte hayır olan kapsayıcı boyutlarını tutamak yapmaktadır. Buna ilaveten, bu hayırların ya bazı kötülüklerin varlığının şartı, ya da bu hayırların tahakkukunun bazı kötülüklerin gereği olduğu (veya kötülükleri muhtemel yaptığı) sonucuna varmışlardır. Tanrı şerleri bu kabil hayırların hatırına reva görmektedir.⁶⁷

Üstad Misah, maddi dünyada şerlerin bulunmasının, maddi dünyanın varolabilmesinin gereği olduğu ve eğer bu kötülükler olmasaydı dünyanın asla meydana gelemeceği, bu yüzden ilk adımda dünyanın meydana gelmesi, belalar ve bu belalar yoluyla da gelişme imkânının ortadan kalkmasındaki büyük hayrın yokolacağı meselesini açıkladıktan sonra bu konuda şöyle der:

Maddi varlıkların birbirini etkilemesi ve birbirinden etkilenmesi, değişim, dönüşüm, tezat ve tersleşme maddi dünyanın zâtına has özelliklerdendir. Öyle ki, eğer bu özellikler olmasaydı maddi dünya adında bir şey meydana gelemezdi. Başka bir ifadeyle, maddi varlıklar arasında kendine has sebep-sonuç düzeni, maddi varoluşlar kategorisinden olan zâtla ilgili bir düzendir. Öyleyse ya

maddi dünya bu nizamla varlık bulmalıdır ya da hiç meydana gelemmez. Ama Allah'ın mutlak feyzinin onun ortaya çıkışını gerektirmesine ilaveten, oluşumunun terkedilmesinde de hikmete aykırılık vardır. Çünkü hayırları, bilaraz şerlerden daha fazla mertebelerle vuku bulmaktadır. Bilakis yalnızca kâmil insanların varlık kemalâtı dünyanın bütün şerlerinden üstündür.

Bir yandan yeni fenomenlerin ortaya çıkması önceki fenomenlerin yokolmasına bağlıdır ve aynı şekilde canlı varlıkların bekası da diğer bitki ve hayvanlarla beslenme aracılığıyla temin edilmektedir; diğer yandan insanların nefsanî kemalâtı, güçlülere ve sıkıntılara tahammül sayesinde hasıl olmaktadır. Yine belalar ve musibetler, gafletlerden uyanmanın, bu dünyanın mahiyetini anlamının ve hadiselerden ibret almanın mayasıdır.⁶⁸

Elbette ki bu tahlilin doğrudan doğal şerleri gözönünde bulundurduğu ve ahlakî şerleri daha az dikkate aldığı açıktır. Ama bu tahlili sürdürürsek ahlakî şerleri varlığı da çokça hayır olarak ifade edilebilecektir. Bunun izahı şudur ki, Allah insanı varlık mertebelerini katetmesi ve tekamül için irade sahibi olarak yaratmıştır. Böylece iradesini kullanarak yükseliş yolunu katedebilecektir. Tabii ki bazen bu iradesini suistimal etmiş ve onu düşüş mecrasında kullanmıştır ama bu da iradenin icabıdır. Kesin olan şu ki, insanın iradesi hesaba katılmasaydı her ne kadar dünyada onun etrafında ahlakî şer başgöstermeyecektiye bile gelişim, tekamül ve ilerleme de elinden alınmış olacaktı.

Burada önem taşıyan nokta şudur: Allah, insana irade vermekle şerleri irtikap etmekte onun elini hemen hemen serbest bırakmıştır. Eğer bu insan, kendi iradesiyle hayırlı işler

⁶⁶ Hud 9-11.

⁶⁷ Taliaferro, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, s. 500.

⁶⁸ Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, s. 459.

yapmaya girişirse bu, hayırlı işler yapılmasını bekleyen ve sonuçta da insanın gelişim ve kemalinin elde edilmesini isteyen Allah'ın talebidir. Böylelikle fiili Allah'ın bizzat makbul bulduğu ve kastettiği şey olmuş olur. Yok eğer iradesini şer yolunda kullanırsa irade sahibi olması Allah'ın bizzat talep ettiği şeydir ama şerrin tahakkuku onun bilaraz benimsediği durum olur. Doğal şerler bahsinde de öykü bu şekildedir. Maddi âlemin varlığı Allah'ın bizzat talebidir ama bu dünyanın icabı şerlerin varlığı olduğuna ve bu şerler bulunmaksızın maddi dünyanın manası kalmayacağına göre maddi âlem de onun bilaraz makbul bulduğu şey telakki edilir.

Dünyadaki Şerlerin Çokça Faydaları

Buraya kadar şer meselesinde verilmiş cevaplar, şerleri olumsuz durumlar olarak hesaba katıyor ve onları hoş gitmeyen şeyler olarak değerlendiriyordu. Ama acaba bu kötülüklerin de çokça hayırlar taşıdığı düşünülemez mi?

Daha önce, Aristo ve ona tabi olanlar ile Müslüman ve Hıristiyan çok sayıda düşünürün dünyadaki varlıkları iki gruba ayırdıklarına işaret etmiştik: Mutlak hayır olan varlıklar ve çokça hayır taşıyan varlıklar. Öyle ki küçük şer bile yaratılmamış olsa hikmete aykırı bir durum ortaya çıkacak ve çokça hayır kaybedilecektir. Diğer bir ifadeyle, dünyada mutlak şer, çokça şer ve eşit miktarda hayır ve şerrin varlığı söz konusu değildir. Şimdi bu telakkide, bize şer görünen kötülüklerin bile aslında çokça fayda ve hayır armağan ettiklerine değineceğiz: Eğer ölüm olmasaydı yüz yıl sonra dünya, başka varlıklara yer kalmayacak biçimde mevcudat ve canlılarla dolardı. Hastalık insanı, bilgisi arttıracak ve çevresini daha iyi tanyacak

şekilde tedavi için harekete geçiriyor. Deprem yerin altındaki enerjinin tahliyesini ve yerleşmesini sağlıyor vs. Buna ek olarak belalara sabır ve tahammül, insanların gelişim ve tekamülünü temin etmektedir. Bu mevzunun kendisi, ilerlemenin merdiveni sayılmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de gayet güzel biçimde bu noktaya işaret edilmektedir:

“Size korku, açlık, mallarınızda, canlarınızda ve mahsülünüzde eksiltme [gibi şeyler] ile deneyeceğiz. Sabredenlere müjde ver.”⁶⁹

Bu dünyada başımıza gelen şerler olumlu bir rol oynayabilir ve imtihan edilmemize yolaçabilir. Böylece insanın gelişmesi ve ilerlemesini sağlayabilir.

Üstad Şehid Murtaza Mutahharî, *Adl-i İlahî* kitabında bu önemli noktayı çeşitli şekillerde açıklamıştır. Kitabının bir yerinde şerlerin varlığını, hayırların daha iyi tecelli edebilmesi için zaruri görmektedir. Başka bir yerde ise güçlükleri ve şerleri, mutlulukların anası olarak tanıtmaktadır. Şöyle yazar:

Bu bir yana, kötülükler, güzelliklerin görülmesinde ve harika bir setin ortaya çıkarılmasında önemli rol oynar. Kötü ile iyinin ilişkisinde başka bir temel mesele daha vardır. Bizim musibet ve kötülük olarak nitelendirdiğimiz şeyler ile kemal ve mutluluk olarak tanıdığımız şeyler arasında sebep-sonuç ilişkisi vardır. Kötülükler iyiliklerin anasıdır ve onları doğurur... Zorluklar ve musibetlerin rahminde iyilikler ve mutluluklar gizlidir. Tıpkı mutlulukların içinde mutsuzlukların oluşabileceği gibi. Bu, bu dünyanın formülüdür... İnsan meşakatlara tahammül göstermelidir. Layık varlığını bulabilmesi için zorluk çekmelidir. Tezat ve keşmekeş, tekamülün

⁶⁹ Bakara 155.

kırbacıdır. Canlı varlıklar bu kırbaçla ke-male doğru yolunu kateder. Bu kanun bit-kiler, hayvanlar ve bilhassa insanlar dün-yasında doğrudur.⁷⁰

Bu bakış açısına göre dünyada şerlerin varolmasının faydaları, onların varlığını izah etmektedir. Öyle ki bu kötülüklerden yoksun bir dünya, çokça hayrı da kaybetmiş demektir. Bu durumda şerlerin varlığı anlamlı hale gelmekte ve onların ötesindeki akılcı amaç görülmektedir.

Dünyadaki Şerlerin Yolaçtığı Afetlerin Ahirette Telafi Edilmesi

Bu görüşte, insanların düçar olduğu ve uygun bir izah da getirilemeyen şerler, ahiret âleminde telafi edilecek ve onlara karşılık ödül verilecektir. Merhum Hâce Tûsî, *Tecridü'l-İ'tikad*'da ve onu takip eden *Tecrid şârihleri* bu mevzuyu ayrıntılı biçimde ele almışlardır. Onlar, mesela başkalarının menfaatini temin için bir kişinin belaya uğraması gibi açıklanabilecek bir nedeni bulunmaksızın zarara uğrayan kişinin başına gelen bu bela ve musibeti telafi etmeyi Allah'a vacip görürler. Bu bakışa göre dünyadaki şerler, ya şahsın, azap ve belaya müstahak olacak şekilde kendi faaliyeti vasıtasıyla, ya da bu şerler kişinin kendi faaliyeti dolayısıyla değildir ve şahsın bu meselede anlaşılır belli bir kusuru yoktur. Bu durumda Bâri Teâla ona karşılığını verecek ve bu durumu telafi edecektir.⁷¹ Diğer bir ifadeyle, bazı kötülükler açıklanabilir ama kişinin başına gelen diğer bazı belaların bir nedeni yoktur; o kötülük başkaları için çokça hayra yolaçmış olsa bile. İkinci durumda, bu şerre düçar olan kişi, ödülünü alacaktır.

⁷⁰ Mutahharî, *Adl-i İlahî*, s. 173-177.

⁷¹ Hillî, *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridü'l-İ'tikad*, s. 332-337.

Buraya kadar kötülük problemi Tanrının varlığının ve onun mükemmellik vasıflarının aleyhine karine olarak incelendi. Şimdi bu kısımda şerrin mantıksal mesele olduğu mevzusuna girecek ve onu bu şekliyle incelemeye alacağız. Fakat konuya başlamadan önce ilahî adalet (veya teodise) teorileri ile savunma arasındaki farka bakacağız.

Karine Olarak Şer, Kolektif Cevap Olabilir

Öyle anlaşılıyor ki, dünyadaki şerlere cevap vermek için nihayetinde cevapların çoğunu biraraya toplayabilir ve meseleye kolektif bir cevap oluşturmaya girişebiliriz. Bu açıklama, meseleye verilmiş ilahî ve tevhidî cevapların birçoğunun yanyana getirilebileceğini, düzenli ve birleşik bir hizada mevzuya kesin bir cevap üretilebileceğini göstermektedir. Yani bir taraftan hayır ve şerrin net bir tarifıyla dünyadaki şerlerin dairesini güzelce tanımlayabilir ve bu sebeple dünyadaki şerlerin birçoğuyla ilgili anlayışımızdaki hatayı düzeltebilir, diğer yandan da mevcut düzeni ve mevcut dünyayı, kötülüklerin varlığının, dünyanın maddi olması ve insanın irade kullanması için gereklilik telakki edildiği en iyi düzen ve mümkün dünya görebiliriz. Nitekim önce insan eliyle, onun hataları ve günahları vasıtasıyla sahaya girmektedirler. İkinci olarak da eğer bazı kötülükler, özellikle de doğal kötülükler bir kenara atılırsa, sayısız ve büyük hayırlar da ortadan kalkacaktır. Diğerleri ise hiçbir izahlarının bulunmadığı farzedilse de imtihan olma boyutu ve insanın onlarla gelişmesi önemlidir; sonuçta da ölümden sonraki dünyada bütün bunların ödülü verilmektedir.

Diğer bir ifadeyle, dünyadaki şerlerle karşılaşmada ve onlara cevap verirken birkaç aşamalı bir çözüm yolu izlenebilir: Birincisi,

ortaya konmuş tarifi dikkate alarak, o mevzunun şer sayılıp sayılmayacağına bakmak gerekir. İkinci adımda mevzunun şer oluşunun somutluk kazanmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığını incelemeliyiz; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdikininkin yerini alacak en iyi yer olan ve zâhirden uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

Bu bölümün sonunda, şer meselesinde iki önemli ve kilit kelimeye ve ona verilmiş cevaba değinecek; bu ikisinin yerine daha uygun anlam taşıyan bir tanım ortaya koyacağız.

Savunma ve İlahî Adalet Teorisi Arasındaki Fark

Teodise⁷² (ilahî adalet), ilk kez onyedinci yüzyılda Gottfried Leibniz tarafından kullanılmış bir kelimedir. Bu kelime iki kısımdan oluşmaktadır: Tanrı anlamındaki “theos” ve

⁷² Theodicy.

adalet manasındaki “dike”. Bütün olarak bu kelime, dünyada mevcut kötülüklerin varlığı karşısında Tanrının iyi, mutlak kadir veya mutlak âlim oluşunu açıklama ve bunlar arasında ahenk oluşturma amacına delalet etmektedir. Her ne kadar bu kelimenin uzun bir geçmişi yoksa da bu alanda gündeme gelen meseleler; iyi, mutlak kadir ve mutlak âlim Tanrı tasavvuru ortaya çıktığından beri teoloji bahislerinin bir kısmını şemsiyesi altına almıştır.⁷³

Şu anda bir düşünür, şerre ilişkin belli bir görüşü incelemek ve o görüşe cevap vermek niyetindeyse bir savunmayı tasvir yoluna adım atmış demektir. Eğer ilke olarak kötülük probleminde cevap verecekse ve zihinde bir tek görüş yoksa ilahî adalet teorisinin eteğine tutunmuş olacaktır.

Mantıksal Şer Sorunu

Yukarıda, şer, kadir, âlim ve mutlak iyilik olan Tanrının varlığıyla bağdaşmayan ve uygun bir izah hesaba katılmayan mevzu olarak ele alınıp incelenmişti. Bu bölümde ikinci meselenin izahına, yani mantıksal şer sorununa kısa bir bakış atacak ve bu konuda münasip bir açıklamayla daha fazla incelemeye belli ölçüde ortam oluşturacağız.

Mantıksal şer sorununu gündeme getiren ilk kişi, görüşünü, 1955'te *Zihin*⁷⁴ dergisinin 64. sayısında yayınlanmış “Evil and Omnipotence” (Şer ve Mutlak Kudret) başlıklı makalede dile getiren John Mackie idi.⁷⁵ Bu meselede iki noktaya dikkat edilmelidir:

⁷³ *The Harper Collins Dictionary of Religion*, “Theodicy”.

⁷⁴ *Mind*.

⁷⁵ Bu makalenin Farsça tercümesi *Kiyân* dergisinde (sayı 3) yayınlanmıştır.

a) Şer meselesi, yalnızca, Tanrının varlığına inanmaya ilaveten Tanrının hem mutlak kadir⁷⁶, hem de mutlak hayır⁷⁷ olduğuna inanlar için sözkonusudur.

b) Şer meselesi, mantıksal ve kanıtlı şekilde halledilip giderilmesi gereken ve bertaraf edilmesi için başka da bir yol bulunmayan mantıksal bir problemdir. Diğer bir ifadeyle, bu meseleye cevap vermek için bu çıkarımın öncüllerini incelemek ve onları eleştiriye tabi tutmak zaruridir.

Şimdi bu iki noktayı hesaba katarak mantıksal şer sorununun çıkarımını en basit şekliyle tasvir edelim:

1. Tanrı kadir-i mutlaktır.

2. Tanrı mutlak hayırdır ve mutlak iyilikseverdir.

3. Bununla birlikte şer de mevcuttur.⁷⁸

Eğer birinci ve ikinci önerme doğruysa üçüncü önerme kesinlikle yanlış olacaktır. Tersine de doğrudur. Çünkü aralarında çelişki vardır. Fakat üçüncü önerme doğrudur. Zira dünyada şerrin varlığı tereddüt kabul etmez. Öyleyse ilk iki önerme yanlıştır. İnanç sahipleri ilk iki önerme ile Tanrının varlığı arasında ayırım düşünmediklerine göre bu durumda Tanrı yok demektir ve dünyada şerrin varlığı, mantıksal olarak Tanrının varlığıyla çelişmektedir.

Ama burada önemli bir mesele kendini göstermektedir. O da, bu üç önermenin kendiliğinden, başka bir önerme onlara katılmaksızın herhangi bir çelişkiyi göstermediğidir. Bu nedenle onların içinde gizli çelişkiyi görünür kılmak için ilave öncül-

⁷⁶ Omnipotent.

⁷⁷ Absolutely good.

⁷⁸ Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 5.

lere⁷⁹ veya başka yarı-mantıksal⁸⁰ kaidelere⁸¹ sarılmak gerekecektir. Çelişki ancak böylelikle aşikar olabilir.⁸²

Bunu şöyle izah edebiliriz: Çelişki, ya apaçık⁸³ ve aşikardır, ya biçimseldir⁸⁴, ya da içkindir.⁸⁵ Apaçık ve aşikar çelişkide öncüllerimiz arasında alenen çelişki vardır. Mesela bir cümlede "Tanrı vardır" ve "Tanrı yoktur" önermeleri birlikte bulursa bu cümlede aşikar ve aleni çelişki bulunuyor demektir. Eğer cümlemizde, birarada mantık kurallarını kullanarak yeni bir önermeyle sonuçlanan birkaç önerme olsa ama o yeni önerme uyumsuz ve çelişkili başka bir öncül içerse, bu durumda cümlemizin biçimsel çelişki taşıdığı söylenir.⁸⁶ Cümlemiz eğer kendiliğinden çelişkili değilse ama zorunlu olarak doğru birtakım öncüllerin ilavesi nedeniyle cümlemiz biçimsel olarak çelişkili hale dönüşürse çelişkimiz için olacaktır.⁸⁷

Yukarıdaki çıkarım apaçık çelişki içermemektedir, çünkü "Tanrı kadir-i mutlaktır" veya "mutlak hayırdır" önermesini nakzedene, "şer vardır" önermesi değildir. Bilakis "Tanrı mutlak hayır değildir" veya "kadir-i mutlak değildir" önermesi olsaydı olurdu. Yine "şer vardır" önermesini nakzedene de "şer yoktur" önermesidir, "Tanrı kadir-i mutlaktır" veya "Tanrı mutlak hayırdır" önermesi değil. Aynı şekilde bu çıkarımda biçimsel çelişki de yoktur. Çünkü mantık kaidelerinden yararlanarak mevcut öner-

⁷⁹ Additional premises.

⁸⁰ Metinde "şibh-i mantıkî (quasi-logical)" (Çev.)

⁸¹ Quasi-logical rules.

⁸² Mackie, "Şer ve Kudret-i Mutlak", *Kiyân*, sayı 3, s. 6.

⁸³ Explicit contradiction.

⁸⁴ Formal contradiction.

⁸⁵ Implicit contradiction.

⁸⁶ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 46.

⁸⁷ A.g.e., s. 49 ve 50.

melerden, çıkarımda teoremlerden biriyle çelişen bir önermeye ulaşılması mümkün değildir. Fakat Mackie, sözkonusu cümlelerin için çelişki taşıdığına; ilişik öncüllerin ve yardımcı teoremlerin eklenmesiyle cümlemizin, o öncüllerin yanyana getirilmesiyle birlikte apaçık ve aşikar çelişkiyle sonuçlanacak biçimsel çelişkili cümleye dönüşeceğine inanmaktadır.

Mackie, ilişik ilkeleri ve yardımcı öncülleri (veya yarı-mantıksal kaideler) şöyle açıklamaktadır:

4. Hayır şerrin zıddıdır. Bu da bir hayrın varlığının sürekli olarak şerri gücü yettiğince defetmesi yoluyla olur.

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için herhangi bir kısıtlama mevcut değildir.

Mackie, bu iki öncülü önceki öncüllere ekleyerek, kendi görüşüne göre biçimsel çelişki taşıyan cümleye ulaşır. Yani bu öncüllerden, kadir-i mutlak ve mutlak iyiliksever birisi bulunsa şerrin tamamen ortadan kalkacağı ve dünyadaki şerlere izin veremeyeceği, öyleyse Tanrının şerri murad etmediği ve şerrin meydana gelmeyeceği sonucunu çıkarmaktadır. Çünkü üçüncü öncülle şerrin varlığını gündeme getiren apaçık çelişki ortaya çıkmaktadır.

Plantinga, Mackie'ye mantıksal şekilde cevap verebilmiş en önemli din felsefecisidir. Bunu, en önemlisi *Hoda, İhtiyar ve Şer*⁸⁸ kitabı olan birkaç eserinde yapmıştır. İşe şu soruyla başlar: 5. öncül doğru bir öncül müdür? Acaba teistler Tanrının kudreti için bir sınır düşünmüyor mu? Onlara göre Tanrının kudretinin belli bir haddi vardır. Mesela Tanrı dörtgen bir daire yarataz mı? Çünkü daire daire olduğu sürece

dörtgen değildir ve dörtgen olduğunda artık daire değildir. Öyleyse Tanrının kudreti, işin doğasıyla ilgili muhal durumlarla kayıt altına alınmıştır. Dolayısıyla teistlerin çoğu Tanrının kudretini mümkün şeylerle sınırlandırmakta ve demektedir ki, Tanrı doğası gereği mümkün olan her işi yapmaya kadirdir. Şu halde Tanrının kudretinin mantıklı bir haddi vardır ve yapabileceklerinin mantık ötesi sınırı sözkonusu değildir. Buna göre Mackie'nin 5. öncülde söylediği şey aşağıdaki şekilde düzeltilmelidir:

5. Kadir-i mutlak bir varlığın yapabilecekleri için mantık ötesi hiçbir kısıtlama mevcut değildir.⁸⁹

Konunun devamında Plantinga tartışmayı 4. öncüle taşır ve şöyle der:

Acaba hayrın varlığı, defedebileceği her şer vakayı defedebilir mi? Acaba bu önerme mecburen doğru mudur? O, maksadını açıklamak için bir misal öne sürer: Etrafınızı tamamen kar ve buzun kapladığı soğuk bir kış gününde dostunuz evinize gelmek üzere harekete geçer. Tesadüfen evinizin yakınında otomobilinin benzini biter. Siz huzur içinde hayale dalmış, sıcak buharın yanında oturuyorken o soğukta can verir. Bu mevzuda acaba siz dostunuz için iyiliksever değil miydiniz? Kesinlikle öyleydiniz. Ama hangi nedenle ona yardım etmediniz? Ona yardım edecek gücünüz yok muydu? Kesinlikle cevap olumludur. Fakat neden ona yardım etmediniz? Cevabınız şudur: Çünkü ona yardım etmem gerektiğinden ve yardım edebileceğimden haberdar değildim.⁹⁰

Mackie şöyle cevap verebilir: Eğer dostunuzun güç durumundan haberdar olmamışsanız sözkonusu zamanda şerri defetme gücüne

⁸⁸ *God, Freedom and Evil.*

⁸⁹ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 52.

⁹⁰ A.g.e., s. 53.

sahip değilsiniz demektir. Öyleyse 4. öncülü düzeltilip şöyle demeniz gerekecektir:

4. Her hayır, haberdar olduğu ve defedebileceği her şerri daima defedebilir.⁹¹

Tabii ki ortaya konan önermenin henüz biçimsel olarak çelişkili olmayan bir önerme olduğuna dikkat edilmelidir. Biçimsel çelişkiye ulaşmak için şu teoremi ilave etmemiz gerekir:

6. Tanrı herşeyi bilen⁹²⁻⁹³ âlimdir.

Şimdi eğer bu önerme mükemmel olsa ve bizi içkin bir çelişkiye ulaştırsa Mackie maksadına varmış ve teologlar ciddi müşkülle karşılaşmış olacaktır. Fakat Plantinga'nın zihnini başka bir soru meşgul etmektedir: Acaba düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru mudur? Ona göre cevap olumsuzdur. Çünkü iyiliksever şahıs samimi dostunun yolda kaldığını, soğuk havanın onun iflahını keseceğini ve kendisinin de onu soğuktan kurtarabileceğini bilir. Fakat aynı zamanda yolun diğer yanında başka bir dostu da soğuğa yakalanmış olabilir. Yalnızca bir kişiyi kurtarabilecektir ve her ikisini birden kurtarma imkanı yoktur. O halde bu durumdayken hem mevcut şerden haberdarsınızdır, hem de bu iki şerden her biri bağımsız olarak şöyledir: Onları defetmek sizin için mümkündür ama bununla birlikte siz sadece birini kurtarmaya girişecek ve diğerini o şerde bırakacaksınız. Hatta bu durumda o iki kişiyle ilgili iyilikseverliğiniz de ortadan kalkmaz. Çünkü bundan fazlasını yapmak gücünüzün yeteceği bir şey değildir. Öyleyse bu durumda 4. öncül yanlış olacaktır. “Yani her hayrın varlığının, haberdar olunan ve defedilebilecek bütün şerleri defetmesi zorunlu bir haki-

kat ve hatta [velev zorunlu olsa da] bir hakikat değildir.”⁹⁴

Bu konuyu başka bir örnekle de izah etmek mümkündür. Farzedin ki turmanuş için dağa çıktınız, ansızın diziniz yaralandı ve şiddetli bir acı çekmeye başladınız. Bu sırada dostunuz der ki, “dizinizin acısını çekmemeniz için bacağınızı kesebilirim.” Kesin olarak bunu yapabilecek durumdadır ve bu iş dizinizin acısına da iyi gelecektir. Fakat siz buna karşı çıkmaktasınız. Çünkü bu, dizinizin acısından daha büyük bir şerre sebep olacaktır. Yahut bazen mevcut şer, bir hayır haliyle yanyana durabilir. Öyle ki o şer, bu hayrın yanında pek göze çarpmaz. Bu durumda eğer iyiliksever kişi, sözkonusu şerri bertaraf etmek ister ve buna gücü yeterse kesin olarak daha büyük bir hayrı ortadan kaldırmış demektir. Öyleyse düzeltilmiş 4. öncül zorunlu olarak doğru değildir ve başka bir şekilde tekrar düzeltilmelidir:

4. Bir hayrın varlığı, haberdar olduğu her şerri, daha büyük bir şerre yolaçmadan veya o şerden üstün bir hayrı defetmeden doğru biçimde defedebilecek veya giderebilecekse bu işi yapacaktır.⁹⁵

Şimdi yukarıdaki bütün öncülleri gözönünde bulundurarak ulaştığımız sonuç şudur ki, öncüller arasında çelişki yoktur. Çünkü bir şerrin varlığı, kadir-i mutlakın o şerri defetmek isteyeceği biçimde daha fazla hayrın varlığını gerektiriyorsa daha fazla hayır da defedilmiş olacaktır ve artık o şerri defetmek gerekmez. Bu nedenle o şerrin varlığı mümkün olur ve Tanrının varlığı da onun nasibine zarar düşürmez. Öyleyse hem Tanrı varolabilir, hem de şer. Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasında çelişki sözkonusu değildir ve önermeler arasında çelişkiden kolayca

⁹¹ A.g.e., s. 54.

⁹² Metinde “ale'l-ıtlak” (Çev.)

⁹³ All-knowing.

⁹⁴ A.g.e., s. 55.

⁹⁵ A.g.e., s. 56.



Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.



bahsedilemez. Diğer bir ifadeyle, zikredilen öncüllerin sonucu, “Tanrı vardır” ile “şer vardır” arasında çelişki meydana geleceğini söyleyemeyelim diye hiçbir şerrin bulunmaması gerektiği değildir. Bilakis Tanrının haberdar olduğu ve doğru biçimde defedip ortadan kaldıracak olduğu ama bunu yapmadığı şerlerin varlığı ispatlanmak zorundadır. O halde “şer vardır” ve “Tanrı vardır” arasında çelişki bahis konusu değildir.⁹⁶

Elbette ki Plantinga şuna da inanmaktadır: Dindarlar, “Tanrı mevcuttur” ve “şer mevcuttur” önermelerinin her ikisinin de doğru olabileceğini göstermelidir. Bu önermelerin gerçekten doğru olduğunu göstermelerine lüzum yoktur. O, bu iki önermenin bağdaştığını ispatlamak için genel yöntemin, şu özellikleri taşıyan üçüncü bir önerme bulmak olduğunu ortaya koyar:

- a) Doğruluk ihtimali olmalıdır,
- b) Birinci önermeyle bağdaşmalıdır,
- c) Birinci önermeye atfedilen terkip ikinci önermeyi gerektirmelidir.

⁹⁶ A.g.e., s. 59.

Çağdaş mantıkçıların mümkün dünyalarla ilgili görüşleri, ihtiyaç duyulan önermeyi keşfetmek için metod sunmaktadır. Her mümkün dünya, mükemmel mümkün şeylerin bir durumudur. Yahut başka bir ifadeyle, bütün şeylerin tahakkuku için mümkün bir modeldir. Plantinga, üçüncü önermeyi keşfetmek için, hem Tanrının mutlak kudrete olduğu, hem de insanın iradesinin bulunduğu mümkün bir dünyayı betimler. Bu dünya, seçimden yoksun ve irade sahibi varlıkların bulunmadığı dünyadan çok daha değerlidir.

“Önem arzedecek biçimde irade sahibi (ve seçimleriyle kötülükten ziyade iyi işler yapan) mahluklara sahip bir dünya, tüm şartların eşit olduğu varsayımıyla, hiçbir irade sahibi mahlukun ebediyen bulunmadığı bir dünyadan daha değerlidir.”⁹⁷

Plantinga’nın görüşüne göre Tanrı böyle bir dünyayı yarattığında ondaki irade sahibi varlıkları yalnızca doğru olan şeyleri yapmaya zorlayamaz. Çünkü bu durumda o varlıklar irade sahibi olmayacak ve iyi işleri kendi seçimleriyle yapmayacaklardır. Şimdi irade sahibi bu varlıklardan bazısı, uygun-suz eylemleri seçmekle bu iradenin kıymetini bilmemiş, hataya düşmüş ve böylece de ahlakî şerlerin menşei olmuş demektir.

İrade sahibi mahlûkatın bazen hata uçu- rumunun kıyısında sendelediği gerçeği, ne Tanrının mutlak kudretine aykırı düşer, ne de onun hayır olmasına. Çünkü Tanrı yalnızca ahlakî hayrın vuku bulmasının imkânını ortadan kaldırarak ahlakî şerrin vuku bulmasını önleyebilir.⁹⁸

Plantinga’nın, dünyada şerlerin varlığının yanında Tanrının da varlığına ilişkin bu

⁹⁷ A.g.e., s. 73.

⁹⁸ A.g.e., s. 73 ve 74.

savunması “özgür irade savunması”⁹⁹ olarak şöhret bulmuştur.

Mackie, Antony Flew’le birlikte burada bir eleştiriyi gündeme getirir: Gerçek anlamda özgür irade sahibi varlıkların sürekli doğru yolda olduğu bir dünyanın mevcut bulunması mantıken mümkündür. Öte yandan Tanrı kadir-i mutlaktır ve mümkün şeylerin her durumunu tahakkuk ettirebilir. Dolayısıyla Tanrı, özgür iradeli mahlûkatın daima doğru yolda olacağı bir dünya yaratabilir. Mackie şöyle der:

Eğer Tanrı insanları, özgür seçimlerinde¹⁰⁰ bazen hayır, bazen de şerri seçecekleri biçimde varetmişse neden onları daima hür iradesiyle iyiliği seçecek biçimde yaratamamış olsun? Eğer bir veya birkaç farklı durumda insan tarafından iyiliğin tercih edilmesinde hiçbir mantıksal imkansızlık¹⁰¹ yoksa bütün durumlarda onun tarafından iyiliğin hür iradeyle seçilmesi de mantıken imkansız olmayacaktır. Dolayısıyla Tanrı, otomatik masum mekanizmalar varetmek ile bazen hataya düşebilen hür iradeye sahip varlıklar varetmek arasında seçim yapmakla karşı karşıya değildir. Bilakis daha doğru mümkün yol bunun ötesine geçmektedir: Özgürce hareket eden ama hep iyi davranan varlıkların yaratılması. Kesin olan şu ki, bunu mümkün kılmakta başarısız kalması, hem mutlak kudretiyle, hem de mutlak hayır oluşuyla bağdaşmaz.¹⁰²

Başka bir deyişle, Mackie ve Flew, hür seçim ile nedensel zorunluluk arasında uyum bulunduğu yönünde görüş bildiren şöyle der:

⁹⁹ Free will defence.

¹⁰⁰ Free choices.

¹⁰¹ Logical impossibility.

¹⁰² Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 76 ve 77; yine: Mackie, “Şer ve Kudret-i Mutlak”, *Kiyân*, sayı 3, s. 9 ve 10.

“Yüce Yaratıcının doğası, insanı hür iradesiyle yaratabilir ve aynı zamanda onu sadece iyilikleri seçecek, hayır ve iyilik dışında bir şeyi tercih etmeyecek biçimde varedebilirdi.”

Plantinga bu eleştirile cevap verirken, doğası gereği muhal olması bakımından gerçekleşmeleri mümkün olmayan, bu yüzden de Tanrının kudretinin ilişkili olmadığı ve kudretinin orada kayıt altına girdiği bazı hallerin varolduğunu savunmaktadır. Mesela üçgen daire veya altıgen kare olması gibi. Ama aynı zamanda, her ne kadar kendisi doğası gereği muhal olmasa da tahakkuk makamında Bâri Teâla’nın gerçekleştiremeyeceği mümkün dünyalar ve durumlar da vardır. Mesela Tanrının mevcut olmadığı bir dünya gibi.¹⁰³ O halde, hür irade sahibi varlıkların kendi irade ve tercihleriyle sürekli hayır seçecekleri ve hiçbir zaman şerri tercih etmeyecekleri bir dünyanın tahakkuku ve yaratılması özü itibarıyla mümkündür ama bu âlemin gerçekleştirilmesi Tanrının kudretinin dışındadır. Çünkü böyle bir dünyanın tahakkukunda dünyanın iradeye sahip varlıkları müdahildir ve böyle bir dünyayı gerçekleştirmesi gerekenler onlardır; yani irade. Böyle olmadığı takdirde, bu dünyadaki hür irade sahibi varlıkların seçiminin manası kalmayacaktır.¹⁰⁴

Mackie ve Flew cevap verirken derler ki, bu görüş, mecburiyet¹⁰⁵ (nedensel zorunluluk) ve hür irade arasındaki bağdaşmazlığa¹⁰⁶ dayanmaktadır. Hâlbuki biz, bu ikisinin bağdaştığına¹⁰⁷ inanmaktayız. Diğer bir ifadeyle, Mackie ve Flew, Tanrının, içinde tüm hür irade sahibi varlıkların kendi ter-

¹⁰³ Plantinga, a.g.e., s. 88.

¹⁰⁴ A.g.e., s. 110.

¹⁰⁵ Determinism.

¹⁰⁶ Incompatibility.

¹⁰⁷ Compatibility.

cihiyle hayrı seçebileceği ve böylelikle nedensel zorunluluğun varlığına rağmen kendi seçimiyle hayrı tercih edebileceği bir dünya yaratabilirdi. Bu kısımda tartışma çıkmaza girmiştir. İki taraf, nedensel zorunluluk ve hür seçim arasındaki bağdaşma ve bağdaşmamayı esas alan farklı iki prensibe dayandıklarından birbirine zıt görüşlere sahip olmuştur ve bunları uzlaştırmak mümkün görünmemektedir.

İnsan hür iradeye sahip bir varlıktır ve bu iradesiyle hem hayrı ve iyiliği seçebilir, hem de şerri tahakkuk ettirebilir. Yüce Allah bu alanda, biz insanların veya tercih yapabilen diğer varlıkların iradesini takdir etmiştir. Bu yolda eğer hayır öne çıkmışsa hür iradeli bu varlıkların hayır fiilleri onun zâtına ait takdirinin konusu olmaktadır. Eğer hata ve sürçmeye düşer olunursa fiillerde tevhid esasına göre bu eylem de Tanrının iradesi kapsamındadır. Buradaki tek fark, Tanrının şer durumları takdir etmesinin bilaraz ile ilişkili olmasıdır. Yani Tanrı, öncelikle bizzat iradeli oluşumuzu konu etmiş ve bunu benimsemiş ama özgür irade hata işleme kabilinden gereklilikler de içerdiğinden bu amelleri de iradesinin konusu yapmıştır; ama bilaraz olarak. Öyleyse dünyada şerlerin tahakkukunun imkânı bakımından insanın ve dünyadaki diğer varlıkların iradesinin manası yoktur. Elbette ki Hak Teâla'nın ne zaman murad etse insanı ve amellerini tek kalemden yokluğa götüreceğini ve insanın hür irade sahibi olmasının da Tanrının, biz özgür iradeli varlıklar karşısında iradesiz ve mecbur olmadığını hatırlatmak yerinde olacaktır.

Dikkat edilirse Plantinga'nın inceleme ve tartışmasının ahlakî şerler üzerinde odaklandığı ve doğal şerlere pek bakmadığı anlaşılacaktır. Bu meselenin iki yönü vardır:

a) Mantıksal şer sorunu, Tanrının varlığı ile şerler arasındaki çelişkiyi göstermenin peşinde olduğundan, onu, Tanrının varlığı ile şerrin varlığı arasındaki uyumu göstermeye ve bu işi, özgür irade sahibi insanın ahlakî şerleri ürettiğini ortaya koyarak bu şekilde sorunu halletmeye sürüklemiştir. Diğer bir ifadeyle, Palinting'a'nın cevabı Mackie'nin görüşü karşısında bir savunmadır. Bu nedenle de tüm şerleri izah edememektedir.

b) Doğal şerler meselesini ise bağımsız biçimde ele almıştır: Bu kategoride iki metod ve cevaptan yararlanmış: Birinci metod, doğal şerlerin varlığında birtakım hayırlar bulunmasıdır. Doğal şerlerin varlığının, bazı insanlar tarafından ahlakî hayrın ortaya çıkışını gerektirmesi bunlar arasındadır.

Bazı doğal şerler ve kimi şahıslar birbiriyle öyle irtibatlıdır ki eğer şerler mevcut bulunmasaydı sözkonusu kişiler daha az ahlakî hayır üretirdi. İnsanların bir kısmı, belli güçlükler ve sıkıntılara yaratıcı biçimde karşı koyar ve bir bütün olarak, genel durumun değer taşıyacağı şekilde hareket eder. Nice şer eğer vuku bulmasaydı yansımaları da daha az öneme sahip olurdu ve genel durum daha az değer taşırdı.

İkinci cevapta ise şöyle der:

Augustine taraftarı görüşü kabul edip şöyle demek mümkündür: Doğal şerler, insan ötesi hür irade sahibi varlıkların iradesinin sonucudur. Diğer bir ifadeyle, şerler, yüksek âlemdeki varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur. Bu yüzden doğal şerlerin varlığı ile Tanrının varlığı bağdaştırılabilir.

Yani denebilir ki önerme şudur: “Doğal şer, insan dışı varlıkların tercihli eylemlerinin sonucudur.” Çünkü onların amelleri sebebiyle hayrın şerre galebe çalmasının bir düzeyi varlık bulmaktadır ve bu da, insan

dışı bireylerin eylemleri bakımından hayrın şerre galebe çalmasından daha çok benimse- nen düzeyi içermesi mümkün bir dünya ya- ratan Tanrının kudret alanında değildir.¹⁰⁸

Tabii ki o, aynı zamanda özgür iradeye dayalı savunmanın doğru olması için bu önermenin kesinlikle doğru olma-

Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantık- sal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü yeten bir Tanrı tarafından ya- ratıldığına ilişkin dünyanın dini yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edileme- yeceğine inanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dini inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirilemeyen şerlerdir (yani ta- mamen boşuna ve hedefsiz görü- nen şerler).

İkinci ifade biçiminde id- dia sahiplerinin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dünyadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili ol- duğunu göster- mektir.

2. Hayır ve şer kavramını tanımlarken birtakım mertebe ve adımları katettikten

¹⁰⁸ Plantinga, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, s. 114.

sonra diyebiliriz ki: Eğer dünyadaki bir fenomen, dünyanın varlıklarından bir var- lıkla ölçülürse bu ölçümde ve genel bir çıkarımda o fenomen, ya varlıkla ya da o varlığın varlık kemaliyle ya bağdaşır, ya bağdaşmaz ya da nötrdür. Birinci durumda, zikredilen fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak hayırdır. Bu varlığın şuur sahibi ol- ması halinde sözü edilen fenomen o varlık için arzulan şey olacaktır. Aynı şekilde, bağdaşmazlık hakimse, o fenomen sözkonusu varlıkla ilgili olarak şerdir. Eğer bu varlık şuur sahibiyse o fenomenen nefret edecektir. Üçüncü varsayımda nötr hal sözkonusu olmakta ve arzulama ya da nefret meydana gelmemektedir. Şu halde hayır, bir fenomenin varlıkla veya başka bir varlığın kemaliyle bağdaşma, şer de bağ- daşmama durumudur.

3. Yine bu makalede şu mevzuya da işa- ret edildi: Şer meselesi iki ana izahla ortaya konmuştur: Mantıksal şer sorunu ve karine olarak şer. Bir kesim, bu dünyanın kudretli, hikmetli, mutlak hayır ve herşeye gücü ye- ten bir Tanrı tarafından yaratıldığına ilişkin dünyanın dinî yorumu çerçevesinde birçok şerrin varlığının izah edilemeyeceğine inan- maktadır. Diğer bir ifadeyle, Tanrının varlığı aleyhine karine sayılan şey, dinî inançlar çerçevesinde ikna edici açıklama getirileme- yen şerlerdir (yani tamamen boşuna ve he- defsiz görünen şerler).

İkinci ifade biçiminde iddia sahipleri- nin asıl çabası, "Tanrının varlığı" ve "dün- yadaki şerlerin varlığı"nın mantıksal olarak çelişkili olduğunu göstermektir.

4. Dünyadaki şerler meselesine dair birinci ifade biçimine verilen cevapta, en önemlilerine değinilen çokça çaba sarfedil- miştir. Ama şu noktaya işaret etmek yerinde olacaktır: Dünyadaki şerlerle karşılaşır ve

Özet

1. Şer meselesi ve dünyada şerlerin varlığı, insanlığın ba- sından beri karşı karşıya olduğu; teistlerin de herşeyi bilen, mutlak kadir ve mutlak hayır olan Allah Teala'yı inkar edenler ve ateistler karşısında haket- tiği cevapları verdiği bir mevzudur.

onlara cevap verirken birkaç aşamalı çözüm yolu katedilebilir. İlk, ortaya konmuş tanım gözönünde bulundurulurken o mevzunun şer sayılıp sayılmadığına bakılmalıdır. İkinci adımda, mevzunun şer olduğunun somutlaşmasından sonra bu şerlerin maddi âlemin gereği olup olmadığı incelenmelidir; bir kenara bırakmak istersek maddi dünyanın varlığını bir kenara atmamız gerektiğini ve bu dünyanın varlığı sayesinde gerçekleşen çokça hayrın ortadan kalkacağını bilerek, yahut bu şerleri ortadan kaldırdığımızda maddi dünyaya zarar gelmeyecek şekilde. Birinci varsayımda sözkonusu şer cevabını almış olmaktadır. İkinci varsayımda ise şu noktaya dikkat edilmelidir: Bu şerlerin varlığı, ya insan iradesinin icabıdır, ya da belalar ve musibetler, biz insanların hata ve günahlarından doğar. Eğer bahis insanların iradesi değil de onların isyan ve günahı ise imtihan mevzusu orada oldukça muhtemel görünmektedir. Şu halde sonuçta, zikredilen şerlerin varlığı uygun izahını bulacaktır. Netice itibarıyla işaret etmemiz gereken mevzu şudur ki, muteber dinî metinlere göre ölümden sonra, şimdiki yerini alacak en iyi yer olan ve zâhırde uygun bir izah bulunamamış şerlere uğrayan insanların musibetler ve belalar karşısında sabretmelerinin ödülünü alacakları bir âlem vardır.

5. Mantıksal şer sorununda da şu mevzuya işaret edildi: İnsanda özgür iradenin var olduğu varsayıldığında artık dünyada şerlerin varlığı, Tanrının varlığıyla asla çelişmeyecektir. Bilakis ikisi arasında uyum vardır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Kitab-i Mukaddes.

Allame Hillî, Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderisin bi-Kummi'l-Müşerrefe, hicri kameri 1407.

Aquinas, St. Thomas, *Summa Theologica.*

Aristo, *Ahlak-i Nikomahas*, tercüme: Seyyid Ebulkasım Puhüseynî, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1356.

Copleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 8, tercüme: Behaaddin Hürremşahî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, 1370.

Dehhoda, Ali Ekber, *Logatnâme-i Dehhoda*, Dr. Muin'in gözetiminde, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].

Fâzıl Mikdad, Cemaleddin, *İrşâdu'l-Tâlibin ile Nehci'l-Müsterşidin*, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Mer'eş, hicri kameri 1405.

Goring, Rosemar, (ed.), "Christian Concept of Evil", *The Wordworth Dictionary of Beliefs and Religions*, UK: Words Worth Reference, UK, 1995.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, Behzad Sâlikî, Tehran: el-Hüda, 1376.

İbn Sina, *İlâhiyyat min Kitabi's-Şifa*, tahkik: Ayetullah Hasanzâde Âmulî, makale-i heştom, fasl-i şeşom, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376.

İkbal Lahorî, Muhammed, *İhya-yi Fikr-i Dinî der İslam*, tercüme: Ahmed Ârâm, Tehran: Risalet-i Kalem, 1346.

James, William, *A Pluralistic Universe*, University of Nebraska Press, Lincoln and London, 1996.

Kekes, John, "Evil", in Craig, Edward (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Edward Crage (ed.), New York: Routledge Inc., 1998.

- Mackie, G. L., “Şer ve Kudret-i Mutlak”, tercüme: Muhammed Rıza Salihnejâd, *Kiyân*, sayı 3, Dey ve Behmen 1370.
- Maeterlinck, Maurice, *Cihan-i Bozorg ve İnsan*, Zebihullah Mansûfî, [Basım yeri belli değil: Yayıncı belli değil, tarihsiz].
- Mecmua-i Makâlât-i Hoda der Felsefe*, tercüme: Behaüddin Hürremşahî, Tehran: Müessesesi-i Mütalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1370.
- Misbah Yezdî, Muhammed Takî, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 2, Tehran: Sazman-i Tebligat-i İslamî, 1373.
- Mutahharî, Murtaza, *Adl-i İlahî*, Kum: İntişârât-i İslamî, 1361.
- Mutahharî, Murtaza, *Nakdî ber Marksizm*, Tehran: Sadra, [tarihsiz].
- Palin, David A., *Mebâni-yi Felsefe-i Din*, bir grup mütercim, Kum: Bustân-i Kitâb, 1383.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikad-i Dinî*, İbrahim Sultanî ve Ahmed Nerakî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1377.
- Plantinga, Alvin, *Felsefe-i Din: Hoda, İhtiyar ve Şer*, tercüme: Muhammed Saidimihir, Kum: Taha, 1376.
- Pulse Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme ve tenkî: Muhammed Aziz Bahtiyârî, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1382.
- Rızâî, Mehin, “Didgâh-i Şehid Mutahharî ve Leibniz der Adl-i İlahî”, *Keyhân-i Endişe*, sayı 51, Âzer ve Dey 1372.
- Rızâyî Mehin, *Teodise ve Adl-i İlahî*, Tehran: Defter-i Pejuheş ve ŞNKer-i Sühreverdî, 1380.
- Saidimihir, Muhammed, “Dâdverzî ve Takrir-i Nov ez Mes’ele-i Şer”, *Nakdu Nazar*, sayı 10.
- Saidimihir, Muhammed, *Âmuzeş-i Kelam-i İslamî*, Kum: Taha, 1377.
- Seccâdî, Seyyid Cafer, *Mustalahât-i Felsefi Sadruddin Şirazî*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, 1340.
- Smith, Jonathan Z., *The Harper Collins Dictionary of Religion*, San Francisco: Harpersan Francisco, 1995.
- Stephenson, A., “Marcion”, in *New Catholic Encyclopedia*, US: The Catholic University of America, 1967, c. 9.
- Şâygân, Dâriyûş, *Edyan ve Mektebhâ-yi Felsefi-yi Hind*, c. 1, Tehran: Emir Kebir, 1362.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *el-Esfaru’l-Erbaa*, c. 7, Beyrut: Dâru İhyai’t-Turâsi’l-Arabî, 1981.
- Şirazî, Muhammed b. İbrahim (Molla Sadra), *Şerhu Usûl-i Kâfi*, edisyon ve tashih: Muhammed Hâcûyi, Kitabu’l-Akl ve’l-Cehl.
- Tâhirî, Habibullah, *Dershâyî ez İlm-i Kelam*, c. 2, Kum: Defter-i İntişârât-i İslamî, 1381.
- Taliaferro, Charles, *Felsefe-i Din der Karn-i Bistom*, tercüme: İnşallah Rahmetî, Tehran: Defter-i Pejuheş ve Neşr-i Sühreverdî, 1382.
- Ubudiyet, Abdurresul ve Mücteba Misbah, *Hodaşinâsi-yi Felsefi*, Kum: Müessesesi-i Âmuzeşî ve Pejuheşî-yi İmam Humeyni (rh), 1384.

Şeyh İşrak'ın Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

Prof. Dr. Ali Rıza A'rafi

Giriş

Şeyh İşrak, Şehabeddin Sühreverdî ve Şeyh-i Maktul adlarıyla bilinen Şehabeddin Yahya bin Habeş bin Emirek Sühreverdî¹ İşrak felsefesinin kurucularından ve hicrî altıncı yüzyıldaki büyük İslam filozoflarındandır. Bu ışıldayan yıldız her ne kadar çabuk söndüyse de İslamî düşünce havzasında öylesine ışıldadı ki İslamî hikmet ve bilgiye bugüne dek sürecek bir aydınlık bağışladı ve doğu felsefesini parlattı. Onun görüşlerini beyan etmeden önce “eğitim, öğretim ve temelleri” bâbında hayatı² ve şahsiyetinin bazı yönlerini özetle anlatacağız.

Hayatı

Şeyh İşrak hicri kameri 549 yılında Zencan yakınlarındaki Sühreverd köyünde dünyaya geldi. Felsefe ve usul-i fıkı Merağe'de Fahr-i Razi'nin üstadı Mecidüddin Ceylî'den öğrendi. Sonra İsfahan'a gitti ve felsefeye tamamen hâkim olana dek Zahirüddin Karî'nin yanında tahsiline devam etti. Ömrünün birkaç yılını kâmil mürşid (kendi deyimiyile bilgili bir ortak) bularak âlemin yüce ilimlerine ulaşmak için Irak ve Şam'da seyahatle geçirdi. Ancak böyle bir kimseyi bulmaktan ümidini keserek riyazete çekildi ve tefekküre daldı. Allah'tan başkasıyla irtibatını keserek ve O'nun dergâhına yönelip dua ederek mûkaşefe ve felsefede yüce bir makama ulaştı.

¹ Bazı müellifler nispetinin ve lakabının aynı olmasından dolayı onu Şehabeddin Ömer Sühreverdî ile karıştırmışlardır. Şeyhülislam Şehabeddin Ebu Hafs Ömer Sühreverdî (539-632) sufiliğin meşhur şeyhlerinden ve Sühreverdîye tarikatının kurucularındandır. *Adabu'l-Muridin* eserinin yazarı olan amcası Ebu'l-Necip Sühreverdî'nin (490-563) gözetiminde fıkıh ve hadis eğitimi almıştır. Şeyh Abdülkadir Geylanî gibi kendi asrının şeyhleriyle görüşmüştür. Hem fakih ve fetva sahibiydi, hem de arif ve şair. Kendisine sultanlar da avam da saygı duyuyordu ve Bağdat Şeyhlerinin Şeyhi makamına ulaştı. Tasavvufta önemli kitaplardan biri olan *Evarifu'l-Mearif* onun eserlerindedir.

² Şemseddin Şehrîzûrî -Şeyh İşrak'ın müridi- *Nizhetu'l-Ervah ve Ravzatu'l-İfrah* kitabında onun hayatıyla ilgili muteber ve akıcı bilgiler vermiştir ve bu bölümün yazılmasında kullanılan ana kaynaktır.

Altıncı asır ve Selçukluların hükümeti dönemi, felsefeyle sert biçimde savaşıma çağydı. Gazalî gibi kimseler felsefeyi eleştirmekle uğraştılar. Hatta filozofları mürted ve kâfir saydılar. Fahr-i Razî gibi kimseler Meşşâî felsefesi konularında şüphe uyandırmak için çok çalıştılar. Şeyh İşrak böyle bir zamanda eski İran filozoflarının eserlerinden, eski Yunan'da yeni Eflatunculardan yardım alarak, Kur'an'dan faydalanarak, riyazet ve tefekkürle 'İşrak Felsefesi' adlı yeni bir felsefî ekolün temellerini attı. Felsefeye yeni bir hayat bağışladı.

Sühreverdi seyahatlerinden birinde Rum'dan Dimeşk'e (Şam) ve sonra Halep'e gitti. Bu şehir Haçlı seferlerinden önce Şii Fatumî hükümetinin merkeziydi. Fatumîlerin yıkılmasından sonra halk Sünnî mezhebine ve meşhur fatih Selahaddin Eyyubî'ye yöneldiler. Halep valisi Melik Zahir (Selahaddin Eyyubî'nin oğlu) Şeyh Şehabeddin'e bağlandı ve ondan Halep'te kalmasını istedi. Sühreverdi de kabul etti ve orada felsefe dersi vermeye başladı. Diğer düşünürlere olan ilmî üstünlüğü, felsefeye getirdiği yenilikler, diğer âlimlerin görüşünü sarıh biçimde eleştirmesi, bazı âlimlerin haset ve düşmanlık duygularını uyandırdı. Onlar, Sühreverdi'nin bazı sözleriyle din muhalifi ve bidatçi mürted olduğu bahanesiyle Melik Zahir'den katlini istediler. Melik Zahir bunu yapmak istemedi. Bu sefer Şeyh'in düşmanları Selahaddin Eyyubî'ye şikâyetle bulundular ve eğer bu adam yaşırsa halkın dinini bozacak ve onları sana karşı ayaklandıracak diye yazdılar. Daha yeni Suriye'yi Haçlıların elinden alan, itibarını koruyup güçlendirebilmek için din âlimlerinin himayesine ihtiyacı olan ve halkın tekrar ayaklanmasından korkan Selahaddin, onların isteğini kabul etti. Ehl-i Sünnet âlimlerinin fetvasıyla Şeyh'in katline ferman verdi ve oğluna şöyle yazdı: "Şeyh'i öldürmezsen Halep'i senden geri alırım." Melik Zahir de onu zindana atmak ve sonra da öldürmekten başka bir çare bulamadı. Bu şekilde Şeyh Şehabeddin Sühreverdi'nin hayat yıldızı 38 yaşındayken söndü.

Felsefî Ekol

Şeyh İşrak, felsefeyi hakikati aramak ve gerçeği bulmak olarak görüyor ve hayatın başlangıcından itibaren sürekli insanın yanında olduğuna inanıyor. Felsefî düşüncenin Yunanlılara has olmadığını, her zamanda, her filozofun yeni bir düşünce sunabileceğini söylüyor. Ona göre felsefî düşünceler batıdan önce doğuda, eski hikmet ve enbiyanın öğretilerinde aranabilir. Zira Allah hikmeti İdris Peygamber'e nazil etti ve ondan sonra iki kola ayrıldı: Biri İran'da yayıldı ve diğeri Mısır'da. Mısır'dan Yunanlılara intikal etti.

Şeyh İşrak, Meşşâî Felsefesine tamamen hâkim olmasına, telifleriyle bu felsefenin temellerini sağlamlaştırmasına rağmen Meşşâîlerin yöntemini ve Aristo'yu izleyenleri eleştirmekten geri durmadı. Kendisi yeni bir ekol kurarak adını 'İşrakî ekolü' veya 'Nur felsefesi' koydu ve doğu filozoflarına bağladı. Bu ekol bir tür yeni Eflatuncu irfani felsefenin, Hermes ve Pisagor'un bazı öğretileriyle ve bazı Pehlevî filozofların düşünceleriyle harmanlanması gibidir. İşrak lafzının doğu veya güneşin doğuşu kelimeleriyle irtibatı yoktur. Bu felsefeye işrak adının verilmesinin sebebi, işrak filozoflarının kâmil marifete sadece delille ulaşamayacağına inanmalarıdır. Bu ancak bâtın işrakı ve kalp aydınlığıyla mümkün olabilir. Şeyh İşrak, Meşşâî felsefesini tamamen reddetmiyor, aksine kendi felsefe

Sühreverdî'nin felsefesinde mutlak gani ve tüm varlıkların kaynağı 'Nuru'l-Envar' diye adlandırılmıştır ki bundan daha yakın nur sadır olmaktadır. Daha yakın nur, başlangıç âleminin kaynağıdır. Daha yukardaki ışraklar, daha aşağıdaki ışrakların kaynağı olur. Bu şekilde en yüksek nur, alçak nurun, alçak nur da en alçak nurun kaynağı olur. Her yüce nur, daha aşağıdaki nura kahhardır ve her alçak nur, daha yüce nura müştak ve âşıktır. Öyleyse varlık âlemi, muhabbet ve kahır üzere tanzim edilmiştir. Şeyh İşrak, Eflatun'un misaller âlemi gibi, mutavassıt nurlara inanır.



ekolünün bu felsefeyi bilmeye bağlı olduğunu söylüyor. Şeyh, felsefi tartışmalara hâkim olmasının yanı sıra zevk ve mükâşefe ehli olan kimseyi ilâhî filozof olarak görmektedir.³ Bu şekilde İşrak felsefesi, Molla Sadra'ya göre sadece bâtın tezkiyesiyle uğraşan sûfi tarikatları ile sadece tartışma ve delil sunma marifetine teveccüh gösteren Meşşâî filozofları arasında bir berzahıdır. Sühreverdî'nin görüşü, irfanî sülûkün felsefi tefekkürden haberdar olunmazsa sapma tehlikesi altında olduğu şeklindedir. İrfani şühûda ulaşmayı sağlamayan felsefe beyhudedir.⁴

Sühreverdî'nin felsefesinde nefis marifetinin özel bir konumu vardır. O, Meşşâî filozoflarının fen bilimleri içinde bahsettikleri nefis konularını, ilâhîyat bölümünde işlemiş ve nefis ilmiyle ilâhîyatı birbirine bağlamıştır. O, nefsin kendi zatına şuhûdî ilmi yoluyla, ilmin mahiyeti ve Hak Teâlâ'nın varlığı gibi birçok felsefi meseleyi açıklamıştır.

Sühreverdî'nin felsefesinde mutlak gani ve tüm varlıkların kaynağı 'Nuru'l-Envar'⁵ diye adlandırılmıştır ki bundan daha yakın nur sadır olmaktadır. Daha yakın nur, başlangıç âleminin kaynağıdır. Daha yukardaki ışraklar, daha aşağıdaki ışrakların kaynağı olur. Bu şekilde en yüksek nur, alçak nurun, alçak nur da en alçak nurun kaynağı olur. Her yüce nur, daha aşağıdaki nura kahhardır ve her alçak nur, daha yüce nura müştak ve âşıktır. Öyleyse varlık âlemi, muhabbet ve kahır üzere tanzim edilmiştir. Şeyh İşrak, Eflatun'un misaller âlemi gibi, mutavassıt nurlara inanır.

Her ne kadar Sühreverdî'ye göre zahit filozoflar, akletme ve delil ashabı değil, keşif ve şuhûd sahibi olsalar da, o delil ve mantığa da değer verir ve riyazet ve tefekkür gölgesinde ulaştığı işrakî görüşlerini mantığa ve delile dayanarak anlatmak ister. Şeyh, Eflatun'a, yeni Eflatunculara ve eski İran filozoflarına çok saygı duysa da onların görüşünü kabul

³ Kutbuddin Şirâzî, Muhammed bin Mesud; *Şerh-i Hikmetu'l-İşrak*, s. 23.

⁴ A.g.e., s. 25 ve 26.

⁵ Şeyh İşrak kendisinden daha yüce bir nur olmayan 'Nuru'l-Envar' için Nur-u Muhit, Nur-u Kayyum, Nur-u Azam ve Nur-u Mukaddes gibi çeşitli unvanlar kullanmıştır. (Bkz. Şeyh İşrak, Yahya bin Habes; *Mecmu'a-yı Musannifat*; Hikmetu'l-İşrak; c. 2, s. 121.)



Molla Sadra'nın onu "İşraka müeyyid şeyh" diye anması sebepsiz değildir. Hikmetu'l-İşrak'ta onu mükâşefe ve şuhûd ehlinin gözünün ve kalbinin nuru olarak andlandırmaktadır. İmam Humeynî onun hakkında şöyle diyor:

"Nuranî filozof Şeyh İşrak, yüce ruhlu ve bâtın sefasına sahip âlimlerdendi. O, halvet ve tecerrüt makamına varmıştı."

veya reddetme ölçüsü olarak delillerini görmektedir, ilmî ve irfanî üstünlüklerini değil. Düşünce sahiplerine şöyle tavsiyede bulunuyor:

"Beni ya da bir başkasını asla taklit etmeyin ve delilli düşünün. Delil olmadan hiçbir şeyi kabul etmeyin. Zira delil, teşhis ve kabul etme ölçüsüdür."⁶

Yunan ve İran felsefesinden, özellikle Eflatun ve Aristo'nun düşüncelerinden, Hermes'in öğretilerinden ve Hallaç, Bayezid-i Bestamî gibi ariflerin eserlerinden etkilenen, Kuran ve Peygamber (s.a.a) öğretilerinden faydalanan Sühreverdî, kendinden sonraki filozofların ve ariflerin düşünceleri üzerinde çok tesir bırakmıştır. Kutbuddin Şirazî ve Hâce Nasiruddin Tûsî gibi filozoflar, onun eserlerinden istifade etmişlerdir. Mirdâmâd, İsfahan'da onun felsefesini öğretmek ve açıklamakla uğraşmıştır. Ondan sonra gelen Molla Sadra gibi seçkin bir filozof, Hikmet-i Mütealiye'yi anlatırken onun düşüncelerinin tesirinde kalmıştır.

İrfanî Eğilimi

Sühreverdî hakiki ilimlere ulaşmanın duygu ve akalla mümkün olmadığına inanır. Nefsanî mücadele ve bâtunî seyir; şuhûd, mükâşefe ve hakiki ilim ve hikmete ulaşmak

⁶ A.g.e., c. 2, s. 128 ve 138.

için bir mukaddimedir. Onun içsel haletinden haberdar olan Şehrûrî, manevî sülûkunu şöyle betimliyordur:

“Şeyh öyle riyazet çekiyordu ki diğerleri böyle bir riyazete yaklaşamıyordu. Dünyaya karşı o kadar zahitti ki giysiye, yiyeceğe ve makama en küçük bir özeni yoktu. Filozoflar arasında ondan daha zahidini bulmanın imkânsız olduğunu söylerler. İbadetinin çoğu dua, teheccüt ve ilâhî âlemler üzerine tefekkür idi. Sihatliydi ve kendi nefsiyle meşguldü.”⁷

Şeyh İşrak, bâtınî seyirde ve amelî irfanda o kadar yükseldi ki Şehrûrî şöyle diyor:

“Yıllar süren mücahededen sonra ruhanî âlemi müşahade makamına ulaşan, Rab ile ilgili akfî görüşe ve nefis marifetine nâil olanlar, Şeyh'in çabasına vakıf olurlarsa, onun mükâşefe ve müşahadede nadir kimselerin künhüne erebildiği bir dereceye ulaştığını görecektir.”⁸

Molla Sadra'nın onu “İşraka müeyyid şeyh” diye anması sebepsiz değildir. *Hikmetu'l-İşrak*'ta onu mükâşefe ve şühûd ehlinin gözünün ve kalbinin nuru olarak adlandırmaktadır.⁹ İmam Humeynî onun hakkında şöyle diyor:

“Nuranî filozof Şeyh İşrak, yüce ruhlu ve bâtın sefasına sahip âlimlerdendi. O, halvet ve tecerrüt makamına varmıştı.”¹⁰

Şeyhin dediğine göre *Hikmetu'l-İşrak* kitabının muhtevası, bir defalık ilham süresinde ona görünmüş¹¹, bir mükâşefe sırasında ilmin hakikatini Aristo'ya sormuş ve o da Şeyh'i fen bilimlerine teveccüh etmeye çağırmıştır.¹²

Şeyh İşrak'ı sûfî kabul etmemek ve sûfilerin arasında saymamak gerekir. Zira o her ne kadar sûfiler gibi bâtın tezkiyesini marifetin esası görse de, felsefî tefekkür olmadan sûfî sülûkunun yoldan çıkarma tehlikesi taşıdığını düşünmekte, mantığa ve delile ciddi önem vermektedir.

Şeyh İşrak'ın Tefekküründe Kur'an

Şeyh Şehabeddin, Kur'an'ın ruhuna, düşüncesine ve eserlerine işlediği ârif bir filozof-tur. Kur'an'ın nurlarının ışığıyla kalbini aydınlatmış ve âlemdeki melekûta yol gösterici kalmıştır. Yazıları ayetlerden delillerle süslüdür ve onun felsefesinde özel bir konuma sahip olan nur unsuru, ilâhî kelimadan alınmıştır. Onun esaslarını anlamada temel rol oynayan nefis marifeti konusunda, nefsi, Kur'an'ın tarif ettiği şekilde göstermiştir.

Sühreverdi felsefenin kaynağı olarak Kur'an'ı görür. Zira Kur'anî ve Muhammedî nurlar, önceki dinlerin melekûtu ve eski felsefe üzerine parlamış, işrakî hakikatleri geçmiştekilerin zihinlerine aşikâr kalmıştır. Kur'anî işrakların parıltısı olmadan Hermes, Pisagor, Zerdüş ve diğer İran ve Yunan filozofları asla işrak felsefesine ulaşamazlardı.

⁷ *Mecmua-yı Musannifat*; c. 3, s. 16.

⁸ A.g.e., c. 3, s. 13.

⁹ Molla Sadra, Muhammed; *el-Mebde ve'l-Mead*; s. 191.

¹⁰ İmam Humeynî, Ruhullah; *Keşfu'l-Esrar*; s. 34-36.

¹¹ *Mecmua-yı Musannifat*; *Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 259.

¹² A.g.e., c. 1, s. 71-74.

Şeyh İşrak bu yolla Kur'an, delil ve felsefe bağıyla dinin vahdetini göstermek istemiştir. Felsefenin dinden ayrı olduğu düşüncesi, Şeyh'ten önce ve Yunan filozofları arasında hâkimdi. Fakat o böyle bir düşüncüyü reddediyor, eski İran, Çin ve Hindistan gibi doğulu kadim filozoflarla aynı düşüncüyü taşıyor. Yani din ve felsefe birbiriyle uyumludur ve birleştirilebilir diye düşünüyordu.

Kur'an nuru ışığında sırlara erişen Şeyh İşrak, hidayet yolu sâliklerine, tek hidayet yolu olan Kur'an nurlarıyla ruhlarını aydınlatmalarını ve Kur'an'ı yalnız kendileri için nazil olmuş gibi tilavet etmelerini tavsiye ediyor.¹³

Edebî Üslubu ve Eserleri

Şeyh Şehabeddin'in nesri akıcı, çekici ve beliğdir. O, derin felsefî ve irfanî kavramlara, tam bir zarafet ve güzellikle lafız giysisi giydirmiştir. Felsefî risaleleri Fars dilinin değerli ve kalıcı metinlerindedir. Şeyh şiir yazmada da yüce bir makama sahiptir. Farsça ve Arapça birçok şiir yazmıştır. Haiye kasidesi, irfan ve işrak esasları arasında meşhurdur.¹⁴

Şeyh İşrak eserlerinin çoğunda betimleme dilinden faydalanmıştır. Aşk, güzellik ve elem bâbında en latif irfanî konuları kıssa şeklinde *Munisu'l-Uşşak* risalesinde yazmıştır. *El-Garbetu'l-Garbiye* risalesinde insanın manevî seyrini, kendisine yabancılığını ve aydınlık kaynağına geri dönüşünü çok güzel ve hoş biçimde canlandırmıştır. Buna ilaveten eserlerinde şifre dilinden de faydalanmıştır. Bunu da kendisinin söylediği üzere hakiki ilimleri ehil olmayanlardan uzak tutmak için yapmıştır. Zira irfanî kavramlar şifreli anlatılacak olursa herkesin anlaması mümkün olmaz. Anlaşılması için riyazet, murakabe ve manevî derecelerden geçmek gerekir.¹⁵

Şeyh kısa ömründe mantık, felsefe, meşşâ, işrak felsefesi, usul-i fıkıh, dua ve irfan bâbında kendisinden geriye değerli eserler bıraktı. Bunlar Nasiruddin Tûsî, Kutbuddin Şirâzî, Allame Hillî ve Molla Sadra gibi kendisinden sonraki büyük düşünürlerin teveccühüne mazhar oldu. Geçmişte Şemseddin Şehrîzûrî, günümüzde ise Henry Corbin ve Seyyid Hüseyin Nasr gibi kimseler onun eserlerini toplayıp yayınlamışlardır.

Sühreverdî'nin en önemli eseri, felsefî ekolünü anlatan *Hikmetu'l-İşrak*'tır. Bizzat kendisinin söylediğine göre bu eser, bir defada kendisine hâsıl olan ilâhî bir işrak ve ilham idi. Şeyh, bir müddet sonra bunları delilli hale getirerek yazmıştır. Bu kitap, mantık, matematik, fen bilimleri ve ilâhîyat olmak üzere dört bölümden oluşan diğer felsefî kitapların aksine iki bölüm şeklinde tanzim edilmiştir: Birinci bölümü mantıkla ilgilidir. İkinci bölümü ise varlık, melek, nefsin tabiatı ve meadla ilgili konuları kapsamaktadır. Şeyh Meşşâî felsefesini beyan etmek için üç değerli eser hazırlamıştır: *Telvihat*, *Mukaveemat* ve *Meşari ve Mutarihat*.

Sühreverdî'nin Farsça eserleri de hem irfan edebiyatı açısından, hem de felsefî açıdan dikkate değerdir. Bu eserlerden bazıları şunlardır: *Pertuname*, *Munisu'l-Uşşak*, *Avaz-ı Por-i Cebrail*, *el-Mirac*, *Akl-ı Sorh* ve *Lügat-i Mûran*.

¹³ *Mecmua-yı Musannifat*; Kelime-i Tasavvuf, s. 82.

¹⁴ A.g.e.

¹⁵ *Mecmua-yı Musannifat*; Hikmetu'l-İşrak; c. 2, s. 259.

1. Bölüm: İnsanbilim

Şeyh İşrak'a göre insanbilimin iki açıdan önemi vardır: Biri, insanı tanımadan onun eğitimsel ve ahlâkî görüşlerini tanımanın mümkün olmamasıdır. Zira görüşlerinden çoğu nefsin şuhûdî ilmine dayanır. Diğeri ise onun insanbilimde sadece nefsi ve kuvvelerini açıklamaya değil, nefsi temizleme, nurlandırma ve karanlık hicaplardan kurtarma yolunu da göstermeye çalışmasıdır. Bu yüzden nefis ilmini fen bilimleri içinde işleyen Meşşâilerin aksine, nefisle ilgili konuları ilâhîyat bölümünde zikretmiştir.

İnsanın Tanımı

Şeyh İşrak'a göre insan kutsal, ilim ve irade sahibi ve ölümsüzdür. O, ulvî âlemden süffî âleme yolculuk etmiş ve zindana düşmüştür. Göklerdeki menzilden ayrı düştüğü için sürekli bu dünyada bir yabancı gibidir ve bunalmaktadır. İnsan esas yerini unutmaz, bağımlılıklarından kurtularak ve hicapları kaldırarak devamlı kendi yüce makamına ulaşmaya çalışırsa nefsi hak nuruyla münevver olur. İlim ve kudretin güçlü iksiri olan hak nurunun parlaması, insanın diğerlerinin anlamaktan aciz olduğu ilimlere ulaşmasına ve kendisinden alışılmışın üzerinde fiillerin sadır olmasına sebep olabilir. Cihan insanın etkisine girer ve duası yüce âlemde işitilir.¹⁶

İnsan, bedenden ve nefsi-nâtükadan oluşan bir varlıktır. Bedenin idarecisi nefsi-nâtükdir. Ancak nefsi-nâtuka zaman, mekân ve maddeden soyut ol-

¹⁶ Mecmua-yı Musannifat; c. 2, s. 270'ten sonrası.



Şeyh İşrak'a göre insanbilimin iki açıdan önemi vardır: Biri, insanı tanımadan onun eğitimsel ve ahlâkî görüşlerini tanımanın mümkün olmamasıdır. Zira görüşlerinden çoğu nefsin şuhûdî ilmine dayanır. Diğeri ise onun insanbilimde sadece nefsi ve kuvvelerini açıklamaya değil, nefsi temizleme, nurlandırma ve karanlık hicaplardan kurtarma yolunu da göstermeye çalışmasıdır.

duğu için bir vasıta olmadan bedeni idare edemez. Bu durumda nefis ve beden arasındaki vasıta hayvanî ruhtur. Hayvanî ruh, latif bedendir; kalbin sol boşluğundan başlar ve tüm bedene dağılır. İdrak ve hareket etme etkenidir. Bu ruh sağlıklı olduğu sürece nefis-i nâtuka bedende tasarruf eder ve kesildiğinde tasarruf da kesilip biter.¹⁷

Şeyh İşrak beden için kale anlamına gelen 'sisiye' kelimesini, nefis-i nâtuka için de 'nur-ı isfehbot'¹⁸ veya 'isfehbot-i nasut' kelimelerini kullanmıştır.¹⁹

Nefs-i Nâtuka ve Sıfatları

Nefs-i nâtuka soyut bir cevherdir. Cismi ve sıfatları bölünebilirlik, zaman, mekân ve duylardan arınmış ilâhî nurlardan bir nurdur. Nefsin idrak ve hareket kuvveleri vardır. Bunlar hayvanî ruhla sıkı irtibat içindedir. Öyle ki hayvanî ruhta baş gösteren bir karışıklık, zahir ve bâtın idrak kuvvesini etkiler. Nefs-i nâtuka her ne kadar hayvanî ruh yoluyla bedenle irtibat halinde ve onu idare ediyor olsa da bedeninin bozulmasında etkilenmez ve yok olmaz.²⁰

Şeyh İşrak nefis-i nâtukanın mahiyetiyle ilgili zikredilen tanımı göz ardı ediyor (ki bu Meşşâilerin tanımıdır) ve mükâşefe esnasında ulaştığı nefis-i natukayı şöyle anlatıyor:

Nefs-i nâtuka hâlis varlıktır. Zira nefsin şuhûdu sırasında varlıktan başka hiçbir bölüm veya hususiyet görmüyoruz. Ekleri, sıfatları, mümeyyiz bölümleri ve diğer bütün hususiyetleri nefsi bulduğumuzda buluyoruz. Öyleyse nefis-i nâtukanın mahiyeti, hâlis varlıktan başka bir şey değildir.²¹

Şeyh Şehabeddin nefsin kuvveleri ve sayıları hakkında Farabî ve İbn Sina gibi Meşşâî ekolünden olanların görüşünü benimsemiştir. Nefsi üç türe ayırmıştır: Bitkisel, hayvanî ve insanî. Bitkisel nefis kuvvelerini beslenme, büyüme ve üreme olarak zikretmiş, beslenmenin de dört kuvveye sahip olduğunu söylemiştir: Cezbetme, tutma, hazmetme ve def etme. İnsanî nefis için bitkisel ve hayvanî nefis kuvvelerinin tamamına ilaveten zahirî beş duyuyu, yani dokunma, görme, işitme, tatma ve koklamayı ve beş batınî duyuyu, yani ortaklık, tasavvur, idrak, tahayyül ve hafızayı zikretmiştir.²² İnsanın idrak kuvveleri alanında özel görüşleri vardır ki bunlara ikinci bölümde değineceğiz.

Nefs-i natukanın en mühim özelliği maddeden ve madde özelliklerinden soyut olmasıdır. Nefs-i nâtuka her ne kadar kendi fiili için bedene muhtaç olsa da zatı ve varlığı, bölünebilirlik, zaman, mekân ve duylar gibi madde ve sıfatlarından arıdır. Sühreverdî nefsin soyutluğuyla ilgili Meşşâilerin delillerine ilaveten "huzûrî öz bilinç" adıyla işrakî bir delil sunuyor. Şeyh, nefsin sürekli, sabit, hatasız ve yakîne dayalı bir ilim olan (ilmî suretlerden kaynaklanan husûlî değil), huzûrî ilmini nefsin soyut oluşuna delil saymakta-

¹⁷ A.g.e., c. 3, s. 89.

¹⁸ İsfekhbot veya sipehbot, ordu komutanı ve serdar anlamındadır.

¹⁹ A.g.e., c. 2, s. 201-205.

²⁰ A.g.e., c. 3, s. 31.

²¹ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 115-116.

²² A.g.e., c. 3, s. 26, 27, 29, 88, 130 ve 131.

dır. Zira her zaman kendisine şahit ve zahir olan bir şey, baştanbaşa hicap ve gaflet olan cisim ve cismaniyetten münezzehtir.²³

Şeyh İşrak nefsi ispat etmek için felsefî delillere ilaveten hayat, rızıklanmak, şehitlerin Allah nezdinde mutlu olması²⁴, ruhun emir âleminden olması²⁵, nefis-i nâtıkaya ruh üflenmesi²⁶ gibi konularla ilgili ayetlere de dayanmaktadır. Aynı şekilde İmam Ali'nin (a.s) "Allah'a yemin olsun ki Hayber kapısını melekûfî güçle –bedensel değil- söktüm"²⁷ ve Peygamber'in (s.a.a) "Nefsin irfanı, Rabbin irfanının yoludur"²⁸ sözünü nefsin soyutluğuna dair delil olarak sunmuştur.

Şeyh İşrak nefis-i nâtıkanın bedenle beraber ortaya çıktığını söylüyor. Bazı delillerle nefsin, bedenden önce ortaya çıkmasının muhal olduğunu ispatlıyor. Akî meselelerin ve genel kavramların idraki, nefsin özelliklerinden bir diğeridir. Sonsuzluk da nefis-i nâtıkanın özelliklerindedir. Şeyh Şehabeddin'e göre insan ölümle sadece cismanî aracını, yani bedenini kaybeder, nefis-i nâtuka ölümsüzdür. Buna iki tane delil sunmaktadır: İlki nefis-i nâtıkanın soyut olduğu ve soyut varlıkların ölümsüz olduğu, ayrıca nefsin maddi bedende hulul etmediği için onun zevaliyle de yok olmayacağıdır.²⁹ İkincisi nefsin illeti (faal akıl) sonsuzdur, öyleyse onun malulü (nefis-i nâtuka) de sonsuzdur.³⁰

Nefsin Bedenle İrtibatı

Eflatun nefisle bedenin irtibatını, binekle binicinin irtibatına ve kuşla yuvasının irtibatına benzetmektedir. Meşşâiler bunu suret ile madde arasındaki irtibat gibi görürler. Şeyh İşrak nefis ve beden arasında sadece araç ile kullanan gibi bir irtibat olduğunu kabul etmiyor. Bu ikisinin irtibatının aslının kemale ulaşma şevki olduğunu söylüyor. Nefis-i nâtuka, fiiller yoluyla kemale ulaşabilmek için bedene ve azalarına muhtaçtır. Beden de idare edilebilmesi için nefis-i nâtıkaya ihtiyaç duyar. Öyleyse nefis ve beden, kemale ulaşabilmek için birbirlerine yardımcı olurlar³¹ ve birbirlerini etkilerler. Öfke ve korku gibi nefsanî durumlar, beden üzerinde müessirdir. Yüz rengini veya bedeninin mizacını değiştirirler. Yüksekten düşüleceğine dair evhamlar, uçurumun ağzında duran kimsenin düşmesine sebep olur.

İnsanın Eğilimleri

İnsanın eğilimlerinin esası şevk kuvvesidir. Bu kuvve insanı harekete geçmeye zorlar. Kalpte bulunan bu kuvvenin iki kolu vardır: Biri şehvettendir, olması gerekeni cezbeder;

²³ *Mecmua-yı Musannifat: Heyakulu'n-Nur*; c. 3, s. 85 ve 86.

²⁴ "Allah yolunda öldürülenleri sakın ölümler sanma. Bilakis onlar diridirler, Rableri katında Allah'ın, lütfu - dan kendilerine verdiği nimetlerin sevincini yaşayarak rızıklandırılmaktadırlar." (Âl-i İmran: 169-170)

²⁵ "Sana ruhun ne olduğunu soruyorlar, de ki: "Ruh, Rabbin emrinden ibarettir. Bu hususta size pek az bilgi verilmiştir." (İsra: 85)

²⁶ "Onu şekillendirip içine ruhumdan üflediğim zaman onun için saygı ile eğilin." (Sad: 72)

²⁷ *Mecmua-yı Musannifat*; c. 3, s. 128.

²⁸ A.g.e., c. 3, s. 374.

²⁹ *Mecmua-yı Musannifat: Avaz-ı Por-i Cebrail*; c. 3, s. 222 ve c. 1, s. 79 ve 80.

³⁰ A.g.e., c. 3, s. 65.

³¹ A.g.e., c. 2, s. 216.

diğeri öfkedendir, olmaması gerekeni defeder. Bu kuvve tahayyül ve idrakten etkilenir. Zira bir şey idrak edilmedikçe ona doğru şevk veya öfke harekete geçmez. Şevk kuvvesi istek ve arzuyla sahibini harekete geçmeye mecbur bırakır.³²

Şeyh İşrak'ın kendisine işaret ettiği ve insanın temayüllerinin çoğunun kökü olan başlıca eğilim, kemale olan eğilimdir. Bütün insanlar kemali arar ve güzel olanı isterler. Sühreverdî bu eğilimin insana özel olmadığını düşünüyor ve şöyle söylüyor:

“Ruh veya cisim, bütün varlıklar kemal talibidirler ve cemale meyli olmayan hiç kimseyi göremezsin. Öyleyse iyi düşünürsen herkes güzellik talibidir ve kendilerini güzelliğe ulaşturmaya çalışırlar.”³³

Allah'ı aramak, insanın eğilimlerinden biridir ve kemali aramaktan kaynaklanır. Allah salt hayır ve mutlak kemaldir. Hatta O'nun varlığına inanmak fitrî ilimlerdendir. İnsan dile ihtiyacı duymadan ve sadece O'nun varlığına dayanarak bunu anlayabilir.³⁴

Fazileti aramak, hakikati aramak ve zatı koruma eğilimi de insanın diğer eğilimlerinden ki bunları insanın kemali aramasının bir parçası saymak mümkündür.

İnsanın Topluma ve Hükümete İhtiyacı Duyması

İnsan, yalnız başına kendi yaşam ihtiyaçlarını sağlayabileceği şekilde yaratılmamıştır. İnsanlar birbirlerine muhtaçtırlar ve birbirleriyle işbirliği yapmadan hayatlarına düzen veremezler. Sühreverdî'ye göre bu ihtiyaçlar insanı toplu biçimde yaşamaya yönlendirir. İnsan toplulukları beldelerin, şehirlerin ve toplu yaşam araçlarının ortaya çıkmasını sağlar.

Bu esnada, toplumdaki kişilerin düşünceleri birbirinden farklı ve birbirine zıt olduğu ve insanlar dünyada insafa uygun davranmadıkları için adalete dayalı yazılı bir kanun gerekir. Böyle bir kanun, uygulayıcısı olmazsa bir fayda sağlamayacaktır. Öyleyse topluma, yazılı kanunu icra edecek, adaleti ve güzel gelenekleri toplumda yayacak, zulmü ortadan kaldıracak bir hâkim gereklidir. Elbette toplumu idare etmek gibi önemli bir işte seçkinlerin öncelikli olacağı açıktır. Eğer toplumda kullukta ve ilimde ileri ilâhî bir filozof olursa o, toplumu idare etme önceliğine sahiptir. Elbette böyle biri bulunamazsa kullukta ileri ve ilimde orta düzeyde olan bir filozof, o da bulunmazsa kullukta ileri olan bir filozof halkın riyasetini üstlenmelidir. Böyle biri ilimde ileri olan; ama kullukta ileri olmayan kimseye

³² A.g.e., c. 3, s. 27 ve 132.

³³ A.g.e., c. 3, s. 284.

³⁴ *Mecmua-yı Musannifat: el-Müşari ve'l-Mütarihah*; c. 1, s. 404.



“

İnsan, yalnız başına kendi yaşam ihtiyaçlarını sağlayabileceği şekilde yaratılmamıştır. İnsanlar birbirlerine muhtaçtırlar ve birbirleriyle işbirliği yapmadan hayatlarına düzen veremezler. Sühreverdi'ye göre bu ihtiyaçlar insanı toplu biçimde yaşamaya yönlendirir. İnsan toplulukları beldelelerin, şehirlerin ve toplu yaşam araçlarının ortaya çıkmasını sağlar.

”

önceliklidir. Zira riyaset, telakkiyle beraber olmalıdır, bundan kasıt ise diğerleri üzerine sulta kurmak değildir.³⁵

İnsanın Kemali

İnsanın zatı gereği arzuladığı kemal, öncelikle nefis-i nâtkayla irtibatlıdır. Hatta duyusal ve bedensel haz ve kemalin de ruhsal ve nefsanî temeli vardır. Elbette kemalin mertebeleri vardır ve insanlar ulaştıkları kemal derecesine göre muhtelif mertebelerdedirler. Bununla beraber nihâî kemal dünyada hâsıl olmaz, ancak dünyanın ve tabiatın karanlıklarından kurtulduktan ve ahirete gittikten sonra tahakkuk eder.³⁶

Şeyh İsrak eserlerinden bazılarında Meşşâîlerin üslubuyla insanın kemalinin teorik ve pratik kuvvenin kemaline bağlı olduğunu söylemiştir. Bunu şöyle açıklamıştır: İnsan teorik açıdan akıl, nefis ve organlarıyla beraber tüm vücudu nefsinde nakşolmuş aklı bir dünyaya dönüşsün. Pratik açıdan kendi bedenine ve kuvvelerine hükmedebilsin. Şehvet ve öfke kuvvelerinin itidali olan adalet melekelerini edindiğinde bütün faziletler, yani iffet, cesaret ve hikmet onda tahakkuk bulsun.³⁷

Kemal, Şeyh İsrak'a göre karanlıklardan ve aidiyetlerden kurtulmak, Allah'tan başkasından tamamen bağları koparmaktır. Şeyh bunu 'fena' unvanıyla anıyor. Fani olan insan bu merhalede her iki cihandan da elini eteğini çekiyor, kalbi Allah aşkıyla doluyor, Allah'tan başkasını görmüyor ve istemiyor. Böyle bir insan nur ve hakikat madenine yol bulmuş, sınırsız ilâhî ilimlerden, işraklerden ve en yüce lezzetlerden istifade edebilmiştir.

³⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan Şinahi*; c. 3, s. 454; *Mecmua-yı M - sannifat: Hikmetü'l-İsrak*; c. 2, s. 12.

³⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadi*; c. 3, s. 173.

³⁷ *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadi*; c. 3, s. 173.

Fena makamının da mertebeleri vardır: İlk mertebede fâni insan, kendisi ve varlık âlemi üzerinde tasarrufta bulunabilir. Ne zaman istese kendi bedenini tıpkı bir gömlek gibi çıkarabilir ve kibriya âlemine gidebilir. Bu durumda kendi zatına baktığında, üzerine ilâhî nurun parladığını görür ve sevinir. Bunun kendisi eksiklidir. Fena-yı ekber olan ikinci mertebede insan kendisini tamamen unuttur ve Allah'tan başkasını görmez. Bununla beraber hâlâ kendi unutmışluğunun farkında olduğu için eksiktir. Fenada fena olan üçüncü mertebede sâlik sadece kendisini değil, bu unutmayı da unuttur ve kendisinden habersiz Hak Teâlâ'yla mutlak rabîta makamına ulaşır.³⁸

Kemale Ulaşma Yolları

Kemale ulaşmada ilk adım, kemal talibinin, insan için kemal mertebelerinin tahakkununun mümkün olduğuna inanmasıdır. Kişi sâliklerin kemalatını inkâr ettiği ve tahakkununun uzak veya imkânsız olduğunu düşündüğü sürece kemale doğru giden ilk adımı atamaz. Şeyh İşrak şöyle diyor:

“Bu makamları kendinde müşahede etmeyen kimse, hikmet sütunlarına itiraz etmesin. Böyle bir itiraz eksiklik, cehalet ve kusurdan kaynaklanır. Her kim ihlas üzere Allah'a ibadet ederse kendisini karanlıklardan kurtarır ve diğerlerinin müşahede etmediği şeyleri müşahede eder.”³⁹

Şeyh İşrak kemale ulaşma yollarını dağınık şekilde eserlerinde zikretmiştir. Özet halinde aşağıdaki şeyler insanın kemale ulaşmasına yardımcı olarak sayılabilir:

1. Kendi gurbetinden haberdar olmak: İnsanın yükseliş seyrinde ilk adım, kendi gurbet ve yalnızlığından haberdar olmasıdır. Eğer o asıl vatanının rububî âlem olduğunu, bir müddettir madde dehlizinde mahkûm olduğunu, melekûla dostluktan ve hakikatleri ve nuru görmekten mahrum kaldığını anlarsa bu âlemde garip olduğunu da anlayacak ve care peşine düşecektir.

2. İlgi duyulan şeylerden kurtulma: Kemale ulaşma yolu şehvetten, aidiyetlerden ve maddî uğraşlardan kurtulmaktır. İnsan kemale ulaşabilmek için maddenin ve bedeninin karanlık hicaplarını yırtmalı ve kendini Allah'tan başka bütün taalluklardan kurtarmalıdır. Mal, makam ve dünyayla gönülünü hoş ettiği, madde ve maddiyatla meşgul olduğu sürece kemalin yüzünü göremeyecektir.

3. Şeriata riayet: Kemal talibi olan insan ilâhî emirlere boyun eğmeli ve Kur'an'a uymalıdır. Şeriat, yani Kur'an ve sünnet, insanın kemal yolunu anlatır, hak ve bâtulı birbirinden ayırma ölçüsüdür. Ona aykırı olan her görüş bâtul olacaktır.⁴⁰ Şeyh İşrak kemali arayanlara şöyle diyor:

³⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Safir-i Simurg*; c. 3, s. 323 ve 324.

³⁹ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 255.

⁴⁰ *A.g.e., c. 3, s. 226-239; Risale-i Akl-ı Sorh*; c. 2, s. 274-297.

“Kardeşlerim, size ilâhî vacipleri korumanızı, haramları terk etmenizi, Mevla’mız, nurların nuru Allah’a kâmil teveccüh etmenizi, faydasız sözleri ve davranışları bırakmanızı ve şeytani düşüncelerin hepsinden uzaklaşmanızı tavsiye ediyorum.”⁴¹

4. **Fikir:** Kemal talibi sürekli melekût âlemi, âlemlerde olan düzenin sırları, yeryüzü ve gökyüzü üzerinde düşünmelidir. Fikir kuvvesi ruhanî meselelere ve hakiki ilimlere yöneldiğinde, meyvesi yakîn nuru olan mübarek bir ağaç olur. Aynı şekilde ruhanî meselelerle latif hale gelen düşünceye ilâhî kıvılcıklar ve işraklar nâzil olur.⁴²

5. **Aşk:** Hüsne ve kemale kavuşmak aşk olmadan mümkün olmaz. Talibi matluba ulaştıran aşktır. Muhabbet gayesine ulaştıncaya ona aşk derler. Öyleyse muhabbet esası ortaya çıkmadıkça aşk hâsıl olmaz. Muhabbet ve düşmanlık da marifetin bir parçasıdır. Öyleyse âlemlerin en yücesi olan aşk âlemine ulaşmak için aşk merdiveninin iki basamağından, yani marifet ve muhabbetten geçmek gerekir.⁴³

2. Bölüm: İlim

Şeyh İşrak’a göre epistemolojiyle antropoloji arasında güçlü bir bağ vardır ve bu ikisini birbirinden ayırmak mümkün değildir. Zira nasıl ki nefsin şuhûdu yoluyla marifetin mahiyetini bulmak ve ispat etmek mümkünse insanı tanıma da huzûrî marifete dayanır. Şeyh epistemolojiyi en aşikâr temel, yani ‘nur’ üzerine kurmuştur. Nurun hakikati zuhurdan başka bir şey değildir ve o da zati zuhurdur. Onun zati zuhuru, bizim hiçbir duyumuza ve idrakimize tabi değildir.

Sühreverdi insan için gerçek bilgiye ulaşmanın mümkün olduğuna inanıyor ve her türlü safsatayı ve idealist düşüncüyü reddediyor. Zira insanın husûlî

⁴¹ *Mecmua-yı Musannifat*; c. 2, s. 257-258.

⁴² *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadî*; c. 3, s. 152, 188 ve 192.

⁴³ *Mecmua-yı Musannifat: Fi Hakikatu'l-Aşk*; c. 3, s. 284-286.



Hüsne ve kemale kavuşmak aşk olmadan mümkün olmaz. Talibi matluba ulaştıran aşktır. Muhabbet gayesine ulaştıncaya ona aşk derler. Öyleyse muhabbet esası ortaya çıkmadıkça aşk hâsıl olmaz. Muhabbet ve düşmanlık da marifetin bir parçasıdır. Öyleyse âlemlerin en yücesi olan aşk âlemine ulaşmak için aşk merdiveninin iki basamağından, yani marifet ve muhabbetten geçmek gerekir.

ilminin, nihayetinde huzûr ilmiyle veya ilk fitrî bilgisiyle sonlandığına inanıyor. Bununla beraber âlim kişi, derindeki gerçeğe ulaşıyor ve bulgularında şüphenin yeri olmuyor.⁴⁴

İlmin hakikatini nefiste şeyin suretinin husulü olarak gören Meşşa filozoflarının aksine Şeyh Şehabeddin'e göre bilgi, şeyin huzuru ve nefis-i natıkadan gaip olmamasıdır. Şeyh bilgiyi, işrakın izafesi olarak görmekte ve nefsin huzur iltifat ve işrakının bilgiye ulaşmayı mümkün kıldığını söylemektedir. Nefis-i natuka kendinden haberdar olduğu ve nefsin hakikati nefse gizli olmadığı gibi, şeyin bizatihi malum olması da nefiste bulunur ve nefis, işrak ile onu kendisinde görür. Öyleyse ona göre ilmin mahiyeti, işrakî izafe ve irtibatır.⁴⁵

İlmin Türleri

Şeyh İşrak, *Hikmetu'l-İşrak* adlı kitabının başında insan ilimlerini fitrî ve gayrı fitrî diye ayırıyor ve insanın gayrı fitrî ilimlerinin sonunda fitrî ilimlerle nihayet bulması gerektiğini, yoksa insana hiç marifet ve kesin bir ilim hâsil olmayacağını açıklıyor.⁴⁶ Yazdıklarının geneline bakacak olursak insan ilimlerini aşağıdaki türlere ayırabiliriz:

1. Fitrî ilim: Bu guruptaki ilimlerin tembih ve teveccühe ihtiyacı yoktur. İnsanın diğer bilgileri de buna geri döner. Doğrulukları insan için kesindir. Şeyh İşrak'a göre vahdet ve adet⁴⁷ gibi kavramlar, toplumun muhal olması ve emir ve nehiy arasında vasıta imkânının olmaması fitriyattır.⁴⁸

2. Duyusal ilim: Duyusal ilim, görme, duyma, tatma, koklama ve dokunma gibi duyu yollarıyla edinilen bilgidir. Şeyh Şehabeddin'e göre duyusal ilmin iki özelliği vardır:

a) Duyusal ilim yoluyla eşyaların (renk, miktar ve şekil gibi) dış suretleri ve zahirî durumları idrak edilir. Bu yolla küllî manalar ve soyut varlıklar idrak edilemez.

b) Duyusal ilim, yok olmayan ilimlerle ilgilidir.⁴⁹

3. Hayalî ilim: Bu ilim, şey ortada olmadan da tahakkuk eder. Duyusal ilimle farkı bu noktadadır. Mesela görmede, görülen şey insanın önünde olmadığı müddetçe görülemez ama görülen şeyin kendisi olmadan tahayyül edilmesi mümkündür.⁵⁰

Şeyh İşrak, hayalî ve temsîlî suretlerin mahzeninin insan hayali olduğu görüşünü reddederek şöyle diyor: Hayalî suretlerin tahakkuk ettiği yer zikirler âlemidir, nefis bölgesi değil. Tezekkür, nefisle zikirler âleminin irtibatından başka bir şey de değildir. Yani insan bir şeyi hatırlamaya çalıştığında, zikirler âleminden o şeyin suretini tekrar hatırlama

⁴⁴ *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihah*; c. 1, s. 212; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 18.

⁴⁵ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telviyah*; c. 1, s. 72; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 111-114.

⁴⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 18.

⁴⁷ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan Şinaht*; c. 3, s. 408.

⁴⁸ A.g.e., c. 3, s. 203, 211 ve 246.

⁴⁹ A.g.e., c. 3, s. 408.

⁵⁰ A.g.e., c. 3, s. 409.

kabiliyeti tahakkuk etmektedir. Nur-ı müdebbir de o sureti zikirler âleminde insan nefesine döndüren şeydir.⁵¹

4. Akfî ilim: Şeyh Şehabeddin işrak ekolünden bir filozof olmasına ve şuhûda özel teveccüh göstermesine rağmen akla, mantığa ve delile çok önem vermektedir. Görüşleri kabul veya reddetme ölçüsünün delil olduğuna ve işrak felsefesinin hakikatine ulaşmanın, istidlali felsefede derinleşmeden mümkün olmayacağına inanıyor. Şeyh'e göre mantıkî ve felsefî tefekkürün olmaması, insanı bâtil ve alçak düşüncelere, saçmalamaya, ne malum ne de meçhul olan varlık ve yokluk arasında vasıta imkânı gibi şeylere inanma belasına duçar kılar.

Sühreverdi, zihni, suretlerin faal akıl ile tecrit veya ittihat yoluyla üzerine yansıdığı bir ayna gibi gören Meşşâlerin görüşünü reddederek akfî idrakın sadece yukardan gelen nur ve işrak misali olduğu esasına göre açıklanabileceğini söyler. Şeyh, Eflatun'un görüşlerini kabul eder ve külliyyat için müstakil bir gerçek varlık olduğunu düşünür. Küllî kavramların haricî şeylerle irtibatlı olduğuna ve küllî kavramlara haricî tahakkuku nefyin şüphecilikle sonuçlanacağına inanır. Bazı deliller sunarak külliyyatın idraki sırasında gerçekte 'teba-ı tam' külliyyatı bize ilga ettiğini iddia eder.⁵²

5. Şuhûdî ilim: Allah ve mukarreb melekler, bazı ilimleri rüya, sanı ve mükâşefe yoluyla insanın kalbine ulaştırırlar. Şuhûdî ilim, tıpkı insanın kendisine olan bilgisi, idrakî ve tahrikî kuvveleri, acı, mutluluk ve hüznü gibi, müdrikin nefis karşısında nesnel varlığıyla, suretler vasıta olmadan tahakkuk eder. Şeyh İşrak, şuhûd olmadan felsefenin anlamsız olduğuna inanır. Duyularımızla yıldızların ahvalinden ve maddî olaylardan nasıl haberdar oluyorsak işrakî ve şuhûdî müşahedeyle de marifetin yüce noktalarına ulaşıyoruz.⁵³ Elbette o iptidâî mükâşefeyi, müşahedenin mukaddimesi, müşahedeyi de mükâşefenin özel bir türü kabul ediyor. Şöyle ki mükâşefede vehmin müdahalesi mümkündür. Oysa müşahede o kadar açık ve nettir ki vehim hiçbir şekilde ona dâhil olamaz. Şuhûdî marifet çeşitli suretlerde tahakkuk eder; bazen uykuda, bazen uyanıklıkta.

1. Rüyada insan nefsi melekût âlemine ittisal ederek bir suret müşahede eder. Kişi bu sureti değiştirir, onu başka bir şeye çevirir. İnsan rüyasında düşman görür, hayali onu kurt şeklinde gösterir. Hayalin değiştirdiği o suret, nefsin şuhuduna uygun olursa bu rüya tabir istemez. Aksi takdirde tabir etmek gerekir.⁵⁴

2. Uyanırken de bazen sahîh bir sanıyla, delil gerekmeden netice insana malum olur. Bazen de gaybî seslerin duyulması ve melekûtî suretlerin görünmesiyle insan, ilâhî işraklerin ışığında yer alır.⁵⁵

⁵¹ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak*; c. 2, s. 208-211.

⁵² *Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât*; c. 1, s. 463 ve 464.

⁵³ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak*; c. 2, s. 13.

⁵⁴ *Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât*; c. 1, sa. 495.

⁵⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Et-Telvihat*; c. 1, s. 57, 103, 104; *Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât*; c. 1, s. 493 ve 494.

Şuhûdî marifete ulaşmak, bazı mukaddimelerden geçmeden mümkün olmaz. Sâlik, şuhûdî marifete ulaşmanın üç rüknü olduğunu bilmelidir: Maddî ve manevî hicapların kaldırılması, melekût âlemine yol bulmak ve soyut varlıkları müşahede etmek. Aşağıdaki hususlar şuhûdî ilme ulaşmak için gerekli ortamı (fikir letafeti ve nefsin sefası gibi) sağlar:

- a) Vacipleri yerine getirmek ve haramları terk etmek.
- b) İbadet, zikir, teheccüt ve Kur'an tilaveti.
- c) Mücahede ve nefis riyazeti.⁵⁶
- d) Ruhanî meseleler üzerinde tefekkür.⁵⁷
- e) Daima ölümü hatırlamak.⁵⁸
- f) Allah'tan başkasıyla irtibatı kesmek ve tecride devam etmek.⁵⁹

İlmin Engelleri ve Afetleri

Şeyh İşrak muhtelif eserlerinde ilmin engellerini ve afetlerini hatırlatmış ve ilim talibini bunlara giriftar olma konusunda uyarmıştır. Bu engeller ve afetler aşağıda zikredilmiştir:

1. Hissedilenlere karşı ünsiyet: Her ne kadar insanın dünyayla ve kendisiyle ilgili bilgilerinin çoğu duyuları yoluyla olsa da bunlara devamlı ve haddinden fazla bağlanmak, onu melekûtî meselelerden alıkoyar. Aklî ve şuhûdî kuvvesine alışması onu güçsüz kılar.⁶⁰

2. Maddî taalluklar: Felsefeye ve varlık hakikatlerine ulaşmak, taalluklardan kurtulmadan mümkün değildir. Öyleyse maddî taalluklar insanın marifete ulaşmasına engeldir.⁶¹

3. Delili ölçü kabul etmemek: Şeyh İşrak delilsiz iddialara ve sahih mantığa ve akla dayanmayan düşüncelere muhalefet ediyor. Ona göre beşeri ilimlerin büyük afeti, görüşleri ve inançları sahih mizanla, yani akıl ve delille ölçmemektir.⁶²

4. Şuhûdî marifete teveccüh etmemek: Şeyh Şehabeddin'e göre birçok ilim aklın gölgesinde insana aşikâr olsa da hakiki ve melekûtî ilimlere ulaşmak, işrak ve şuhûddan yardım almadan mümkün değildir. Böyle bir kimse akıl lambasıyla hakikat güneşini aramaktadır.⁶³

3. Bölüm: Ahlâk

Ahlâk konusu, Şeyh İşrak'ın felsefî ve irfanî eserleri arasında en önde gelen konulardandır. Bu konu hakkındaki görüşleri bir ömür nefisle cihadın, riyazetin, tefekkürün ve

⁵⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 257 ve 258.

⁵⁷ *Mecmua-yı Musannifat: Elvah-ı İmadî*; c. 3, s. 188 ve 192.

⁵⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 259.

⁵⁹ *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihât*; c. 1, s. 505.

⁶⁰ *Mecmua-yı Musannifat: Yezdan-ı Şinaht*; c. 3, s. 407 ve 408.

⁶¹ *Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihât*; c. 1, s. 196.

⁶² A.g.e., c. 1, s. 206-209.

⁶³ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 10-13.

işrakın neticesidir. Şeyh ahlâkî düşüncelerinde salt teorik konulardan kaçır. Hakikati bulma yolunu, hakiki kemali tatmayı ve mutlak kemalde fânî olmayı okurlarına göstermek ister. Ona göre insan, ten zindanından, maddî dünyanın karanlıklarından ve bu dünyanın bağılıklarından ve kısıtlarından, riyazet ve tefekkürle kurtulabilir ve hakiki kemale ulaşabilir.

Şeyh İşrak felsefeyi teorik ve pratik diye ikiye ayırıyor ve ahlâkı pratik felsefe bölümüne yerleştiriyor. Teorik felsefe, insanın davranışlarına ve amellerine taalluk etmeyen şeyleri bilmektir. Yeryüzünde ve gökyüzünde gerçekleşen olayları bilmek gibi. Buna mukabil pratik felsefe amellerimizle ve davranışlarımızla ilgili olan şeyleri bilmektir. Pratik felsefenin bölümleri yaratılış felsefesi, menzil edinme felsefesi ve medenileşme felsefesi.⁶⁴

Ahlâkın Önemi

Ahlâk özellikle insanın manevî hayatında temel role sahiptir. Şeyh İşrak'ın eserlerinin geneline bakılarak ahlâkın üç önemli etkisi olduğu söylenebilir:

1. İnsanın kemali ve saadeti ve sonsuz manevî lezzetler, ahlâkî emirlere uymanın, kötü sıfatlardan uzaklaşmanın ve faziletler edinmenin ışığında gerçekleşir. Faziletlerin getirisini, yani nefis-i nâukada adalet melekesini edinmeden, insan saadete ulaşamaz.⁶⁵

2. Ahlâk, faziletleri ve kötü sıfatlarıyla, insan şahsiyetini yapılandırır. Ahlâkî fiiller başlangıçta nefiste halleri, bir müddet sonra da insanın şahsiyetini şekillendiren melekeleri ortaya çıkarır. Bu melekeler ölümden sonra zahir ve bariz hale gelirler.

3. Mukarreb melekelerle bağ kurmak, nefis-i nâukayı faziletlerle süslemeye ve kötü sıfatlardan arındırmaya bağlıdır. Zira nefsin melekelerle ve soyut varlıklarla irtibat kurabilmesi için gerekli kuvvete ulaşması lazımdır. Şüphesiz nefse kuvvet veren ve kemale doğru uçma kudreti başıslayan tek şey ruhanî faziletleridir. Eğilimlerinin esiri olan bir nefis, meşru ve makul olandan habersizdir. Ne cennet peşindedir, ne de cehennemden kaçmaktadır. Böyle bir haldeyken daha güzel bir ufku görüp ona doğru hareket etmesi nasıl mümkün olabilir?⁶⁶

Ahlâkî Değerlerin Ölçüsü

Şeyh İşrak bazı eserlerinde Meşşâileri izleyerek ahlâkî değerler ölçüsünün itidal ve ifrat-tefritten uzak durmak olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki özel görüşü ise 'ilâhî yakınlık'tır. Yani kemalin esası nuru'l-envara tam teveccüh ve ona doğru tam bir yönelmedir. O zaman insanın Allah'a yakınlaşmasına yardım edecek bütün huylar değerlidir. Bu yakınlaşma yoluna set çekecek veya sapmaya sebep olacak bütün huylar da değersizdir.⁶⁷

⁶⁴ A.g.e., c. 3, s. 422 ve c. 1, s. 3.

⁶⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Pertuname*; c. 3, s. 68 ve 69; *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihah*; c. 1, s. 501.

⁶⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Pertuname*; c. 3, s. 70.

⁶⁷ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak*; c. 2, s. 256 ve 257; *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihah*; c. 1, s. 505.



Şeyh İşrak bazı eserlerinde Meşşâileri izleyerek ahlâkî değerler ölçüsünün itidal ve ifrat-tefritten uzak durmak olduğunu söylemiştir. Onun bu konudaki özel görüşü ise 'ilâhî yakınlık'tır. Yani kemalin esası nuru'l-envara tam teveccüh ve ona doğru tam bir yönelmedir. O zaman insanın Allah'a yaklaşmasına yardım edecek bütün huylar değerlidir. Bu yaklaşma yoluna set çekecek veya sapmaya sebep olacak bütün huylar da değersizdir.

Ahlâkî Değerlerin Türleri

Şeyh İşrak'ın çeşitli eserlerinde zikrettiği ahlâkî değerler birbirlerinden farklıdır. Bazıları insanın Allah'la irtibatında, bazıları kendisiyle irtibatında, bazıları da diğerleriyle irtibatında işlenirler. Bu esasa göre bunları üç guruba ayırmak mümkündür.

İlahi Değerler

İnsanın Allah ile irtibatında ahlâkî değere sahip olan ve Şeyh İşrak'ın tavsiye ettiği şeyler şunlardır:

1. Takva: Açık emirlere uymak, ilâhî nehiylere, büyük ve küçük günahları terke ve genel olarak dinî şeriata, farzlara ve sünnetlere riayet, insanı hüsrandan kurtarır.⁶⁸

2. Allah'tan başkasıyla irtibatı kesmek: Allah'tan başkasından kopmak ve sadece O'na bağlanmak, seyr ve sülûkun temelidir. Allah'tan başkasından koştuktan ve O'na doğru yöneldikten sonra sâlik öyle bir yere ulaşır ki kalbinde Allah'a aşktan başka kimse için muhabbeti olmaz.⁶⁹

3. Sürekli zikir: Şeyh İşrak insanın Allah'a yaklaşmasında sürekli zikretmenin etkili rolü olduğunu söyler. Zikrin türlerini beyan ederken bazı zikirlerin şartıcı tesirinden bahsetmiştir.⁷⁰

4. İbadet: Düzenli biçimde ibadet amellerini yerine getirmek, özellikle Kur'an okumak, gece namazı ve oruç, insanın Allah Teâlâ'ya yaklaşmasında önemli role sahiptir.⁷¹

5. Dua ve yakarış: Dua, yakarış ve Allah'tan yakınlık, saadet ve kemal talep etmek, kemal mertebelerinin hâsıl olmasının mukaddimesidir. Bu aynı, delilin mukaddimesinin, neticeyi doğal olarak ardından getirmesi gibidir.⁷²

Kişisel Değerler

İnsanın kendisi hakkında teveccüh etmesi gereken ahlâkî değerler şunlardır:

⁶⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 257 ve 258; *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 292 ve 293.

⁶⁹ *Mecmua-yı Musannifat: el-Meşari ve'l-Mutarihah*; c. 1, s. 505.

⁷⁰ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 397-399.

⁷¹ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 113.

⁷² A.g.e., c. 1, s. 119.

1. Kendinden kurtulmak: Sülûkun ilk adımı nefsin isteklerinden, cahilce düşüncelerden ve dünya sevgisinden kurtulmaktır.⁷³

2. Nefis muhasebesi: İnsan sabah-akşam amellerine bakmalıdır. Amellerinin günden güne onu kemale ve saadete yaklaştırması için çalışmalıdır.⁷⁴

3. Riyazet: Kemalin temellerinden biri riyazettir. Riyazet az yemeye, az konuşmaya, az uyumaya, şehvetten ve öfkeden uzak durmaya dayalıdır.⁷⁵

4. Dayanıklılık: Sabır ve dayanıklılık ahlâkî temellerdendir. Nefs-i emmâre ejderhasının karşısında mertçe durup onu yenmeden âb-ı hayata ulaşmak mümkün değildir. Dayanıklılık sayesinde çabucak yok olan ahlâk, yani 'hal' zamanla sabit haslet olan melekeye dönüşür.

5. Tahliye, tasfiye ve tecliyeye: Tahliye, sülûkun başlangıç merhalesi olan nefsin kötü sıfatlardan arındırılmasıdır. İkinci merhale olan tasfiye, nefsin faziletlerle süslenmesidir. Üçüncü merhale ise kalbe sefa vermek ve ruhu nurlandırmak olan tecliyedir.⁷⁶

Toplumsal Değerler

İnsanın diğerleriyle irtibat kurduğunda riayet etmesi gereken ahlâkî değerler şunlardır:

1. Zulümden kaçınmak: Diğerlerine zulüm ve eziyet etmek, karanlık perdelerindedir. Şeyh İşrak bir karıncaya bile zulmetmeyi men ederek şöyle diyor:

“Herkesin Allah'ı birdir ve O'nun lütuf eli bütün mahlûkatın üzerindedir. Öyleyse neden bazıları diğerlerine zulüm etsinler?”⁷⁷

2. Doğru sözlülük: Şeyh Şehabeddin doğru sözlülüğü kemalin temellerinden biri kabul ederek kişinin yalana bulaşmaması gerektiğini tavsiye eder. Yalan söylemek insanı bâtula ve hak olmayana alıştıır. Hatta yalancı şahsın rüyaları da yalancı rüyalardan olacaktır.⁷⁸

3. Halka şefkat göstermek: Halka şefkatle bakmak, onlara muhabbet beslemek ve onları kendi evlatları ve kardeşleri gibi görmek, sâlikin kendisinden kaçamayacağı işlerdendir. Başkalarına, özellikle de yetimlere ve mustazaflara muhabbet duymak, sülûk yolunu açar ve kemale ulaşmayı kolaylaştırır.⁷⁹

4. Ebeveyne iyilik: Şeyh İşrak, anne ve babaya iyiliği, sâlikin başarısı üzerinde önemli etkenlerden biri olarak görür.⁸⁰

⁷³ A.g.e.

⁷⁴ A.g.e.

⁷⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 396 ve 397.

⁷⁶ *Mecmua-yı Musannifat: el-Mukavemat*; c. 1, s. 105-121.

⁷⁷ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 119.

⁷⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 400.

⁷⁹ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 120.

⁸⁰ A.g.e.

4. Bölüm: Eğitim ve Öğretim

Her ne kadar Şeyh İşrak bir filozof olsa da, eserlerinde eğitim, öğretim ve felsefesiyle ilgili değerli görüşler sunmuştur. Eğitim ve öğretim konularında, yani insan, insanın varlık boyutları, eğilimleri, ihtiyaçları ve kemali ve de ilim çeşitleri, insanın marifetine engel olan şeyler, ahlâkı ve davranışları hakkında tutarlı ve doyurucu düşünceleri vardır. Bunlar geçen bölümlerde işlendi. Şeyh'in eğitim ve öğretim alanında eğitimsel üsluplu telifleri yoktur. Bununla beraber insanın manevî hayatında sülûkunun nasıl olacağıyla ilgili görüşleri, düzenlenmiş olarak eğitimsel hedefler, usuller ve yöntemler başlıkları altında aşağıda verilmiştir.

Eğitim ve Öğretim Hedefleri

Şeyh İşrak eserlerinde insanın eğitimi alanında felsefenin, irfanın ve dinin hedeflerini birbirlerine yakınlaştırmaya ve akıl, din ve irfan arasındaki uyumu ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Davranış hedefleri üzerinde daha az durmuş, daha çok amaç ve vasıta ile ilgili hedeflere teveccüh göstermiştir. Elbette bu hedeflerin hepsi aynı düzeyde yer almıyorlar. Bazıları, Allah'a yaklaşma gibi, başka hedeflerin içindedirler ve diğer hedefler bunun için ortam hazırlarlar. Şeyh Şehabeddin'in eğitim-öğretim için zikrettiği hedeflerin bazıları Allah'la insanın irtibatında, bazıları kendisiyle irtibatında ve bazıları da diğerleriyle irtibatında konu edilmiştir. Bunlar genel olarak aşağıdaki şekilde zikredilebilir:

1. İlahi yakınlık: Eğitim ve öğretimin en üstün hedefi mutlak kemale yakınlıktır. Bu yakınlık mekânsal, zamansal ve maddî değildir. Aksine varlıksal, ruhsal ve huzûrîdir. İnsan ne kadar şühûdî ilimle Allah'ın, isimlerinin ve sıfatlarının azametini idrak eder ve de kendi fakirliğini ve zilletini hissederse o kadar yakınlık makamına nâil olur. Eğitimin amacı olan yakınlığın birçok mertebesi vardır. Hatta sonsuz derece geniştir. İnsan, ilâhî nurdan başkasına ulaşmadığı ve Allah'tan başkasını tanımadığı bir yere kadar çıkabilir.⁸¹

2. Ubudiyet: Ubudiyet insanın her şeyini Allah'tan bilmesi, O'nu ihtiyarının sahibi, müdebbiri ve rabbi olarak tanıması, hayatının her parçasında enaniyetten ubudiyete dönmesi, Allah'ın emirlerini yerine getirmesi ve yasaklarını terk etmesidir. Elbette bu hedef, önceki hedefe nispetle vasıta olma yönü taşımaktadır. İnsan ubudiyet yoluyla ilâhî yakınlık makamına kavuşur.⁸²

3. Şühud: İnsan nefis terbiyesinde öyle bir mertebeye ulaşıyor ki ilâhî nurlar onun üzerinde parlıyor. Bu nurların onun tekâmülünde temel rolü var. Şeyh İşrak'ın tabiriyle 'ilim ve kudret iksiri'dir. Yani bu yolla insan, daha önce kendisi için hâsıl olmamış ilimlere ulaşabilir ve varlık dünyasında tasarrufta bulunabilir. Başlangıç düzeyinde sâlikler 'hatif' nurdan faydalanırlar, orta düzeydekiler sabit nurdan ve fazıl sâlikler 'tamis' nurdan. Son gurupta ruhun bedenden çıkabilme kudreti vardır.⁸³

⁸¹ Mecmua-yı Musannifat: El-Mukavemat; c. 1, s. 55.

⁸² Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak; c. 2, s. 257 ve 258.

⁸³ Mecmua-yı Musannifat: El-Meşari ve'l-Mutarihat; c. 1, s. 501-502.

4. Batın sefası: İnsan eğitiminin hedeflerinden bir diğeri hicapları kaldırmak, nefsin kirlerden temizlenmesi, kendisinden, maddî bağımlılıklardan ve karanlıklardan kurtulmasıdır.⁸⁴

5. Düşüncenin takviyesi: Tefekkürün eğitilmesi, eğitimsel hedeflerden bir diğeridir. Şeyh İşrak bu hedefin gerçekleşmesini iki sebepten ötürü gerekli görmektedir: Biri insanın varlık âlemine marifetinin ve teorik felsefenin hedefi, nefs-i nâtukada bütün ilimlerin tahakkuku ve insanın aynı cihana benzer aklî cihana dönüşmesidir. Diğeri de onun İşrak felsefesini anlayabilmek için güçlü düşünceye, yaratıcı tefekküre ve Meşşâî felsefesine hâkim olmanın gerekliliğidir.⁸⁵

6. Ahlâkta itidal: İnsan eğitiminin önemli hedeflerinden biri de amelî akılda itidaldır. Şeyh İşrak şuna inanır:

“İnsanın hasletleri, davranışları, zahiri ve bâtinî kuvveleri ifrat ve tefrite çekilebilir. İnsan itidali ve onların iki yönü olan ifratı ve tefriti tanımalı ve bunlardan kaçınmalıdır. Çünkü ifrat ve tefritin her ikisi de kınanmıştır, itidal ise övülmüştür. Şehvet kuvvesinin kemali ve bu kuvvenin itidali iffettir. İfrat ve tefriti ise azgınlık ve iktidarsızlıktır. Öfke kuvvesinin kemali, yani itidali ise cesarettir. İfrat ve tefriti ise gözü karalık ve korkaklıktır. Amelî aklın itidali ise felsefedir ve bu, aptallık ve tiksintinin itidaliidir. Eğer bu üç kuvve itidalli olursa adalet hâsıl olur. Adalet, bütün kuvvelerin itidali ve kemali durumudur.”⁸⁶

Eğitim ve Öğretim Usulleri

Burada usulden kasıt, insanın eğitimi için genel bir kaidedir. Hakikate marifetten ve insanın varlıksal boyutundan kaynağını alır. Diğeri bir deyişle usul, insanın yapısal varlığından kaynaklanan gerekliliklerden ibarettir. Bunlar bize eğitimsel düşüncelerde yol gösterirler. Daha önce söylediği üzere Şeyh İşrak eserlerinde eğitim ve öğretim usullerini zikretmemiştir. Ancak bazen genel eğitimsel kaideleri beyan ederken ‘asıl’ ve ‘önemli şeyler’⁸⁷ sözcüğünü kullanmıştır. Bu da bu kaidelerin genel ve önemli olduğunu göstermektedir. Bunları “Şeyh İşrak’a göre eğitim usulleri” başlığı altında işlemek mümkündür.

1. Gafletten kaçış: Manevî eğitimin ilk basamağı uyanıklıktır. Şeyh İşrak’a göre bütün ilimlerin amacı insanı uyandırmak ve ondan gafleti uzaklaştırmaktır. Ruhsal hastalıklarından ve zayıf noktalarından habersiz olan gafil şahıs, nasıl kendi eğitimi ve ıslahı için bir adım atabilir? İnsan gafletten kurtulduğunda ve dünyanın karanlık olduğunu, sadece oradan geçtiğini, asıl vatanının ve nur kaynağının başka bir yer olduğunu anladığında Allah’a tevekkülle asıl vatanına doğru hareket eder. Bununla beraber gafletten kaçış esasına riayet edilmeyen her eğitimsel yöntem insanı gafil kılar ve başarısızlığa uğramaya mahkûm olur.⁸⁸

⁸⁴ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak*; c. 2, s. 226-229-231.

⁸⁵ *Mecmua-yı Musannifat: et-Telvihat*; c. 1, s. 87; *Mecmua-yı Musannifat: El-Mukavemat*; c. 1, s. 192.

⁸⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Pertuname*; c. 3, s. 68 ve 69.

⁸⁷ *Mecmua-yı Musannifat*, c. 2, s. 257-259; a.g.e., c. 1, s. 105.

⁸⁸ A.g.e., c. 1, s. 105 ve 106.

2. Sabır: İnsanın önündeki bütün engellere ve sorunlara rağmen davranışlarında devamlılık göstermesi, önemli eğitimsel esaslardan biridir. Kendini eğitime peşinde olan kimse hiçbir engel ve eziyetten korkmaz. Sorunlara tahammül ederek, engellere ve musibetlere dayanarak kendi manevî seyrini sürdürür.⁸⁹

3. Nefsin yüceliği: İnsan Allah'ın seçkin yaratığıdır. İlahi yücelik elbisesini üzerine giymiştir. O hayatı döneminde kendi yüceliğine kıymet vermeli ve şükretmelidir. Bu yüceliğe darbe vuracak her şeyden de kaçınmalıdır. Sadakat, adalet, fedakârlık ve benzerleri, bu yüceliğin artmasını sağlar. Dünya sevgisi, kendini beğenmişlik, zillet, öfkenin ve şehvetin peşesinde esir olmak ise bu yüceliği yok eder.⁹⁰

4. Kendini tanıma: İnsan çamurdan değildir. O iki cihandan daha üstün bir cevher, kendisinin ne olduğunu bilmeyen melekûfî bir şüledir. Bazen ben bu bedenim der, onda bir sefa hâsıl olduğunda ben bu beden miyim yoksa başka bir şey mi diye şüpheye düşer. Şeyh İşrak bu konuyla ilgili yaşlı bir sâlikten şöyle naklediyor: “Rüyada birisini gördüm. Onun güzelliğinde birini ne görmüş ne de duymuştum. Ona baktığımda cemalinden kendimi kaybettim. Feryat ettim. Dedim: Ya birdenbire gider de ben hasretinde kalırsam? İki kulağından sıkıca tuttum ve ona asıldım. Uyandığımda kendi kulaklarımı tuttuğumu gördüm. Ondandıktan sonra şöyle dedim: Ah, o kim? Bedenime baktım ve onun benim hicabım olduğunu anladım.⁹¹ Şeyh İşrak'a göre insan kendisi hakkında tefekkür etmeden ve nefsinin tanımadan kendi eğitiminde başarıya ulaşamaz. O şöyle diyor:

“Eğer kendine gelir, nereden gelip nereye gideceğine dair düşünürsen ve Allah'ı hakikatle anarsan kendini bulacaksın.”⁹²

Hakk'ı tanımak vacip olduğundan ve Hakk'ı tanımak nefsi tanımaya bağlı olduğundan dolayı, nefsi tanımak vaciptir.

Eğitimsel Yöntemler

Eğitim usullerini hayata geçirme yolu ve kendilerinden faydalanılarak eğitim-öğretim hedeflerine ulaşılabilecek olan yöntemler, Şeyh İşrak'ın eserlerinde dağınık olarak bulunmaktadır. Şöyle sıralanabilirler:

1. Felsefe öğrenmek: Felsefe Allah'ı, kendini ve varlık âlemini tanımaktır. Öğrenilmesi ise zor olan eğitim yolundan geçmek için müessir ve gereklidir. Felsefe, zihnin sefasına hazırlıktır ve mükâşefe ve şühûd için zemin hazırlar.⁹³

2. Salih amel: Salih amel ve günahattan uzak durmak hidayete ve marifete zemin hazırlar. Şeyh İşrak “Bizim uğrumuzda cihad edenler var ya, biz onları mutlaka yollarımıza

⁸⁹ Mecmua-yı Musannifat: Hikmetü'l-İşrak; c. 2, s. 256.

⁹⁰ Mecmua-yı Musannifat: Yezdan-ı Şinaht; c. 3, s. 404.

⁹¹ Mecmua-yı Musannifat: Bustanü'l-Kulub; c. 3, s. 370-372.

⁹² A.g.e., c. 3, s. 369.

⁹³ Mecmua-yı Musannifat: Pertuname; c. 3, s. 81; Mecmua-yı Musannifat: Fi Hakikatü'l-Aşk; c. 3, s. 268-269.

Riyazet insanın kendisinden, dünyadan ve bu dünya bağlarından kopması, engellere ve hicaplara savaş açması, kendisini az yemeye, az konuşmaya ve az uyumaya alıştırmayı, Allah'a ihlas ve kulluk üzere ibadet etmesi ve dini vazifelerini yerine getirirken zorluklara tahammül etmekten korkmamasıdır. Şeyh İşrak riyazetin marifete ulaşmada müessir olduğuna inanıyor ve şöyle diyor:

“Marifetin çoğunu düşünerek ve delille elde etmedim, aksine bunlara riyazet ile ulaştım.”

ileteceğiz.”⁹⁴ ayetine dayanarak ihlas ile salih amel işlemenin hidayet yollarının açılmasını sağladığına ve nebevî hadiste de geçtiği üzere ihlas ile kırk gün boyunca yapılan salih amelin, hikmet çeşmelerini kişinin kalbinden diline aktığına inanıyor. Şeyh İşrak'ın ilk ve son vasiyeti salih amel ve takvadır.⁹⁵

3. Riyazet: Riyazet insanın kendisinden, dünyadan ve bu dünya bağlarından kopması, engellere ve hicaplara savaş açması, kendisini az yemeye, az konuşmaya ve az uyumaya alıştırmayı, Allah'a ihlas ve kulluk üzere ibadet etmesi ve dinî vazifelerini yerine getirirken zorluklara tahammül etmekten korkmamasıdır.⁹⁶ Şeyh İşrak riyazetin marifete ulaşmada müessir olduğuna inanıyor ve şöyle diyor:

“Marifetin çoğunu düşünerek ve delille elde etmedim, aksine bunlara riyazet ile ulaştım.”⁹⁷

4. Tefekkür: Yaratılış dünyası, Allah'ın nimetleri ve yaratılış nizamı hakkında sürekli düşünmenin insanın eğitimi üzerinde etkili rolü vardır. Zira sadece aklî eğitim değil, bâtın sırrını ve sefasını artırmak da düşünmeye bağlıdır.⁹⁸

5. Zikir: Varlık âleminde Allah'ı ve eserlerini görerek yâd etmenin akıl eğitimi ve kalp sefası üzerinde önemli rolü vardır. Şeyh İşrak eğitimde zikrin tesirini anlatırken şöyle diyor: “Sürekli zikir, insanı ilâhîleştirir.”⁹⁹

6. Dua ve yakarış: Şeyh Şehabeddin dua ve yakarışı, insanın manevî eğitimi için çok faydalı görmekte, hakikatlerin ve ilimlerin keşfindeki etkenlerden saymakta ve Allah

⁹⁴ Ankebût: 69.

⁹⁵ *Mecmua-yı Musannifat: Kelimetu'l-Tasavvuf*; s. 82.

⁹⁶ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 10, 258.

⁹⁷ A.g.e., c. 2, s. 10.

⁹⁸ *Mecmua-yı Musannifat: Bustanu'l-Kulub*; c. 3, s. 396; *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 257.

⁹⁹ *Mecmua-yı Musannifat: Hikmetu'l-İşrak*; c. 2, s. 257.

aşkının gereklerinden bilmektedir. Şeyh'e göre insan ne kadar ârif ve kâmil olursa, Allah'a kulluğu ve yakarışı o kadar fazla olacaktır.¹⁰⁰

7. Kur'an tilaveti: Kur'an, Allah'ın eğitim kamçısıdır ve sürekli tilavet edilmesi insanın eğitim ve öğretiminde müessirdir. Elbette insan tilavet esnasında dinç ve istekli olmalı, yorgunluk ve bıkkınlıktan uzak olmalıdır. Sanki Kur'an sadece kendisi hakkında nâzil olmuş gibi tilavet etmelidir.¹⁰¹

Kaynakça

- Aristo; *Derbare-i Nefs*; Ali Murad Davudî çevirisi; Tahran: Hikmet, 1366.
- Bakırî, Hüsrev; *Nigah-i Dubare bi Terbiyet-i İslamî*; Tahran: Sazman-ı Pejuheş ve Bernamerizi-yi Amuzeşî, 1370.
- Brehier, Emile; *Tarih-i Felsefe*; Ali Murad Davudî çevirisi; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî, 1374.
- Corbin, Henry; *Tarih-i Felsefe-i İslamî*; Seyyid Cevad Tabatabâî çevirisi; Tahran: Kevir, 1373.
- Ebu Reyhan, Muhammed Ali; *Mebani-yi Felsefe-i İşrak*; Muhammed Ali Şeyh çevirisi; Tahran: Danışgah-ı Şehid Beheştî, 1372.
- Eflatun; *Devre-i Asar-ı Eflatun*; Muhammed Hüseyin Lütfî çevirisi; 4 cilt; Tahran: Harezmi, 1336.
- El-Fahurî, Hana ve Halil el-Cer; *Tarih-i Felsefe der Cihan-ı İslamî*; Abdulhamid Ayetî çevirisi; Tahran: İntişarat ve Amuzeş-i İngiliz-ı İslamî, 1367.
- Eş-Şintinavî, Ahmed ve diğerleri (mütercimler); *Dairetu'l-Maariifi'l-İslamiye*; Beyrut: Daru'l-Marife; tarihsiz.
- Fahrî, Macid; *Seyr-i Felsefe der Cihan-ı İslam*; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî.
- Gazalî, Ebu Hamid Muhammed; *Tehafetu'l-Felasefe*; Ali Asğar Halebî; Tahran: Zevvar, 1992.
- Hace Nizamu'l-Mulk, Hasan bin Ali; *Siyaset name*; Muhammed Kazvinî'nin tashihiyle; Tahran: Zevvar, tarihsiz.
- Hacı Halife, Mustafa; *Keşfu'z-Zünun*; Tahran: Mektebetu'l-İslamiye, 1413.
- Hacı Seyyid Cevadî, Ahad ve diğerleri; *Dairetu'l-Maarif-i Teşeyyü*; Tahran: Bonyad-ı İslami-yi Tahir, 1366.
- Hansarî, Muhammed Bâkır; *Ravzatu'l-Cennât*; Kum: İntişarat-ı İsmailiyan, 1356.
- Hemevî, Yakut; *Mucemu'l-Udeba*; Mısır: Mektebetu'l-Kırae ve's-Sekafe, tarihsiz.
- İbn Fars, Ebi'l-Huseyn; *Mehemmi Mekayisi'l-Lugat*; 6 cilt, Lübnan: Ed-Daru'l-İslamiye, 1410 k.
- İbn Halkan, Şemseddin; *Vefiyatu'l-Ayan*; 6 cilt, Kahire: Mektebetu'n-Nihzeti'l-Misriyye, tarihsiz.

¹⁰⁰ *Mecmua-yı Musannifat: el-Mukavemat*; c. S. 106-121.

¹⁰¹ *Mecmua-yı Musannifat: Kelimetu'l-Tasavvuf*; s. 129.

- İbn Manzur, Cemaleddin; Lisanu'l-Arab; 18 cilt, Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'Arabî, 1408 k.
- İbn Sina, Hüseyin bin Abdullah; el-İşarat ve't-Tenbihat; Hâce Nasiruddin Tûsî ve Kutbuddin Razî şerhiyle beraber; Tahran: Haydarî, 1377 k.
- İbnu'l-Esir, İzzeddin; el-Kamilu fi't-Tarih; 10 cilt, Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1398 k.
- İbnu'l-İmad el-Hanbelî, Ebi'l-Fellah; Şezeratu'z-Zeheb; 8 cilt, Beyrut: Dar-u İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- İbrahim Deynanî, Golamhüseyin; Şua-i Endişe ve Şuhud; Kum: Hikmet.
- İmam Humeynî, Ruhullah; Çehel Hadis; Tahran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi-yi Reca, 1371.
- İmam Humeynî, Ruhullah; Keşfu'l-Esrar; Tahran: İlmiyye-yi İslamiyye, tarihsiz.
- İmam Humeynî, Ruhullah; Misbahu'l-Hidayeti ile'l-Hilafeti ve'l-Vilaye; Seyyid Ahmed Fehri çevirisi; Tahran: Peyam-ı Azadî, 1360.
- İmam Humeynî, Ruhullah; Sahife-i Nur: İmam'ın Gorbaçov'a mektubu; 21 cilt, Tahran: Sazman-ı Medarik-i Ferhengî-yi İngilab-ı İslamî, 1361.
- Kutbuddin Şirazî, Muhammed bin Mesud; Şerh-i Hikmetu'l-İşrak; Kum: Bidar, tarihsiz.
- Meclisî, Muhammed Bâkır; Biharu'l-Envar; 110 cilt, Beyrut: Müessesesi-i el-Vefa, 1403 k.
- Misbah, Muhammed Takî; Amuzeş-i Felsefe; Tahran: Sazman-ı Tebligat-ı İslamî, 1365.
- Misbah, Muhammed Takî; Talikat-ı ala Nihayetu'l-Hikme; Kum: Müessesesi-i Der Rah-ı Hak, 1405 k.
- Muin Muhammed; Ferheng-i Farsî; 6 cilt, Tahran: Emir Kebir, 1360.
- Musahib, Golamhüseyin; Dairetu'l-Maarif-i Farsî; Tahran: Franklin, 1953.
- Musevî, Kazım; Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî; Tahran: Merkez-i Dairetu'l-Maarif-i Bozorg-i İslamî, 1369.
- Mutahharî, Murtaza; Talim ve Terbiyet der İslam; Kum: Sadra.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; Maarif-i İslamî; Neşriye-yi Sazman-ı Evkaf, yıl 1349, Sayı 11.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; Mukaddime-yi Mecmua-yı Musannifat-ı Şeyh İşrak; Tahran: Müessesesi-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî.
- Nasr, Seyyid Hüseyin; Se Hekim-i Müselman; Ahmed Aram çevirisi; Tahran: Şirket-i Sehami-yi Kitabha-yi Cibî.
- Raib, Ebu'l-Kasım; el-Müfredat-i fi Garibu'l-Kuran; el-Mektebetu'l-Murtezeviye, tarihsiz.
- Sadî, Muslihiddin; Gülistan; Muhammed Ali Furuğî mukaddimesi ve tashihiyle; Tahran: Musa İlmî.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; Şerh-i Usul-i Kafi; Tahran: Mahmudî, tarihsiz.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; el-Esfaru'l-Erbaa; Kum: Mustafavî, 1378 k.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; El-Mebde ve'l-Mead.
- Sadru'l-Müteellihin Şirazî, Muhammed; Mefatihü'l-Gayb; Molla Ali Nuri'nin talikatıyla; Tahran: Vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i Âli.
- Safa, Zebihullah; Tarih-i Edebiyat der İran; Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1363.
- Seccadî, Seyyid Cafer; Tercüme ve Şerh-i Hikmetu'l-İşrak; Tahran: Danışgah-ı Tahran.
- Sıddık, İsa; Tarih-i Ferheng-i İran; Tahran: Danışgah-ı Tahran, 1355.

- Sühreverdî, Abdu'l-Kahir; Evarif ve'l-Maarif; Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî, 1403.
- Şehrûzî, Şemseddin; Şerh-i Hikmetu'l-İşrak; Hüseyin Ziyayi Turbetî tashihiyle; Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî.
- Şerif Kureyşî, Bâkır; Nizam-ı Terbiyeti-yi İslam; Tahran: Fecr.
- Şerif, Meyan Muhammed; Tarih-i Felsefe der İslam; Tahran: Merkez-i Neşr-i Danışgahî.
- Şeyh İşrak; Yahya bin Habeş ; Mecmua-yı Musannifat (Arapça); Henry Corbin tashihi; 2 cilt, Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.
- Şeyh İşrak; Yahya bin Habeş; Mecmua-yı Musannifat (Farsça); Seyyid Hüseyin Nasr tashihi; Tahran: Müessesese-i Mutalaat ve Tahkikat-ı Ferhengî, 1372.
- Şeyh İşrak; Yahya bin Habeş; Se Risale; Necefkulu Habibî tashihi ve mukaddimesiyle; Tahran, tarihsiz.
- Tahranî, Aga Bozorg; ez-Zeria; 26 cilt, Beyrut: Daru'l-Ezva, 1403.
- Tebrizî, Maksut Ali; Tercüme-i Nüzhetu'l-Ervah; Tahran: İntişarat-ı İlmi ve Ferhengi, tarihsiz.

Sadıkeyn (a.s) Asrında Şiilerin Tasnifi

Dr. Said Şefî

Özet

Sadıkeyn (İmam Muhammed Bakır ve İmam Caferi Sadık) asrında Şiiler arasında asgari beş fikrî kol vardı. 1) Siyasi ve popüler Şiilik: Peygamber'den hemen sonra halifelîği Hz. Ali'nin hakkı bilen, teberri, ricat ve Mehdilik akaidinde tezahür eden, mevcut durumun Peygamber ailesinin lehine dönmesini beklemek Şia'nın bu kolunun itikatlarındandır. 2) Mutedil fakihler: Sorunlara itidalli ve ihtiyatlı bakan Eban b. Tağleb, Zürâre ve Ebu Basir gibi en seçkin fıkıh âlimlerinden bir kesim. 3) Şii kelimciler: Kays Mâsir, Hişam b. Hakem ve Mü'min gibi isimler bu grupta yer alır. 4) Aşırılıkçılar¹: Muğeyre b. Said, Beyan b. Sem'ân ve hepsinden önemlisi Ebu'l-Hattab Esedî, bu dönem faaliyet göstermiş ünlü guluculardandır. 5) Mufavvıza veya grup içi gulat: Bunların inancına göre İmamlar (a.s), Allah'ın yapması gereken bütün işleri yapmaktaydı. Bir farkla ki, Allah'ın kudreti asıl, onların kudreti bağımlıydı.

Giriş

Şiilerin ve ravilerin mensup olduğu şube ve kategoriler ile her grubun fikir ve inançlarını tanımak, Şia'nın rivayetlerinin sâdır olduğu ortamı ve ortaya çıktığı zeminleri ve bazı yüksek seviyeli ravileri zayıflatan sebepleri bilmek, hepsinden önemlisi sahih rivayetleri zayıf olanlardan ayırt edebilmek için büyük önem taşımaktadır. Bununla birlikte Şia'nın doğuşu ve tarihsel seyri hakkında ortaya konmuş çok sayıda kitap arasında bu bahislere hiçbir şekilde işaret edilmemiştir. Sadece muhakkık üstad Dr. Seyyid Hüseyin Müderrisî, bazı kitaplarında² dağınık biçimde Emeviler döneminde mevcut bulunan bazı kollara değinmiş ve onların kimi inançlarını zikretmiştir. Biz de onun emanetini koruyup yeni şubeler ve başlıklar ekleyerek, ama aynı zamanda yeni örneklerle ve bazı gerekli çıkarımlara da yer vererek İmam Bâkır ve İmam Sâdık (a.s) dönemindeki Şia'nın kollarına işaret edeceğiz.

¹ Metinde "ğâliyân"

² Müderrisî Tabâtabâî, 1383, ikinci bölüm, s. 67, 120, 130 vs.



Sâdıkeyn (İmam Muhammed Bakır ve İmam Caferi Sadık) asrında Şiiler arasında asgari beş fikrî kol vardı.

- 1. Siyasi ve popüler Şiilik.**
- 2. Mutedil fakihler.**
- 3. Şii kelimacılar.**
- 4. Aşırılıkçılar.**
- 5. Mufavvıza veya grup içi gulat.**

Buna göre bu zamanda Şiiler arasında asgari beş fikrî akımın mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır. Aşağıda sözkonusu kolları tarihsel sıralarına göre inceleyeceğiz:

1. Siyasi ve Popüler Şiilik

Birçok Şii'nin (esas itibarıyla de Kufe Şii-ilerinin) inancına göre tarih, Peygamber'in (s.a.a) rihletinden hemen sonra bir çeşit sapmaya maruz kaldı. Bu bakışa göre Beni Ümeyye hükümeti, bu ilk sapmanın mantıksal sonucundan başka bir şey değildi. Ebu Hanife'den nakledilmiş bir haberde onun İmam Sâdık'a (a.s) şöyle dediği geçer: "Kufe halkından on binden fazla insan Peygamber'in (s.a.a) ashabına lanet ediyor. Eğer mümkünse onları bu işten menedin." İmam buyurdu ki: "Onlar, benim sözümü kabul etmiyor."³

³ Meclisî, kameri 1403, c. 10, s. 220.

Bu nakil, o devirde Kufe Şiiilerinin çoğunun İmam'a itaat etmek gerektiğinden haberdar olmadığını göstermektedir.

Selim b. Kays'ın kitabı, elimize ulaşmış en eski Şii kitabıdır. Her ne kadar bu kitabın konuları pek çok değişikliğe maruz kaldıysa da eserin özü büyük ölçüde el değmemiş olarak durmaktadır. Kaleme alındığı tarih Hişam b. Abdulmelik dönemi (hicri 105-125) ve onun hükümetinin son yıllarıdır. Emevi döneminin sonlarında Kufe'nin tanınmış muhaddisi Câbir Cu'fi'nin rivayetleri de Kufe Şiiilerinin o zamandaki bu ekolünün inanç ve söylemi hakkında bilgi olarak kabul edilebilir. O, ricat inancıyla suçlanmış ve Ali'yi (a.s) "dabbetu'l-arz" kabul etmiş kişilerdendir.⁴ Dabbetu'l-arz itikadı, onun ve başka birçok kişinin suçlandığı ricat inancının bir parçasıdır. Câbir, hiçkimseye nakletmediği ellibin hadis bildiğini iddia ediyordu. Bu sebeple ve ricata inanması nedeniyle güvenilirliği Ehl-i Sünnet'in rical âlimleri nezdinde ihtilaf konusu olmuştur.⁵

Benzerleri İslam'dan önceki düşüncelerde ve Keysaniyye fırkasının inançlarında mevcut bulunan ricat inancı -İmam Ali ve mazlum evlatlarının bir gün geri dönecekleri ve düşmanlarından intikam alacakları- bu zamanın Şiiilerinin fikirlerinden biri sayılmaktadır. Daha önce bu akide Reşid Hecerî'ye nispet edilmiştir. Habib b. Sübhan şöyle nakleder: Reşid Hecerî, Ali'ye (a.s) dedi ki, "Şehadet ederim ki sen dabbetu'l-arzsın." Ali (a.s) onu şiddetle kınadı.⁶

İmam Ali'den (a.s) önceki halifelerden teberrî etmek, Kufe Şiiiliğinin bu kolunun temel özelliklerindedir. Bu, Câbir Cu'fi'nin rivayetlerinde de görülmektedir. Câbir'den,

⁴ Akîfî, kameri 1418, c. 1, s. 194.

⁵ Zehebi, kameri 1382, c. 1, s. 379.

⁶ A.g.e., c. 2, s. 52.

Emevi döneminin sonlarında Şii toplumunun, olayların Peygamber (s.a.a) ailesinin lehine dönmesi için emel ve arzularını yansıtan Mehdilik düşüncesi hakkında da çok sayıda rivayet nakledilmiştir. Bazı rivayetlerde, Emevi sülalesinden Şiilerin intikamını alacak “Kâim” adında bir kişiden bahsedilmiştir. Hatta kimi zaman bu intikamcının İmam Bâkır (a.s) olduğu düşünülmüştür.⁷

Genel olarak, Emevi döneminin sonlarında Kufe Şiilerinin popüler kolunun inançlarını aşağıdaki şekilde özetlemek mümkündür:

1. Hüseyinî kolun tarafında istikamet tutarak Ali’ye (a.s) ve evlatlarına dostluğun vurgulanması.

2. Ali’den (a.s) önceki halifeleri kabul etmemek.

3. Ricat ve Mehdilik inancında tezahür eden, olayların değişip Peygamber (s.a.a) ailesinin lehine dönmesini beklemek.

4. Basit düşünce tarzı ve bahislerde kalamî karmaşanın olmaması.

5. Zalim imamların sayısı henüz oniki kişiyi (Kufelilerin inancı) aşmamıştı.⁸

6. İmamları peygamberlerden (a.s) üstün gören akide henüz oluşmamıştı ve deniyordu ki, Abdulmuttalib evladından cennetin efendileri şunlardır: Peygamber (s.a.a), Ali (a.s), kardeşi Cafer, amcası Hamza, Hasan ve Hüseyin (a.s), Fatuma (s.a) ve Mehdi (a.s).⁹

⁷ Nu’mânî, kameri 1422, s. 311 ve 312, “ma câe fi zikri ceşî’l-gadab” babı.

⁸ Selim b. Kays, tarihsiz, s. 212.

⁹ A.g.e., s. 380; Müderrisî Tabâtabâî, 1383, s. 120-122.

2. Mutedil Fakihler

Bu zamandaki diğer bir kol, sorunlara mutedil ve ihtiyatlı bakan ve o dönemin kültürel ve ilmî iletişimlerinde yer alan en seçkin Şii fakihlerden bir gruptu.¹⁰ Bunlar, Şia veya Ehl-i Sünnet nazarında yalancılıkla veya itikatlarında aşırılıkla suçlanmamış ve yalnızca Şiilikleri izah edilmiştir.

Büyük Şii ravi Eban b. Tağleb’i (vefatı hicri 141) Şia’nın bu kolunun temsilcisi saymak mümkündür. Şia ve Ehl-i Sünnet arasındaki itibarı ve mevki öyle yüksekti ki Medine’ye geldiğinde etrafında ders halkaları oluşur ve Peygamber’in (s.a.a) yaslandığı sütun onun oturması için boş bırakılırdı.¹¹ Bu durum, Eban’ın, Ehl-i Sünnet raviler ve muhaddislerle kapsamlı iletişim içinde olduğunu göstermektedir. Eban, İslamî ilimlerin kıraat, fıkıh, lugat, nahiv gibi tüm dallarında üstatlık makamındaydı ve o dönem Şiilerinin temsilcisi sayılıyordu. Eban’ın rivayetlerini Ehl-i Sünnet âlimleri de kabul ediyor; onun aşırılıkçı olmadığını ve dinde bidat uydurmadığını itiraf ediyorlardı. Çünkü Şeyheyn’e itiraz etmiyordu. Bilakis tek yaptığı, Ali’yi (a.s) bu ikisinden üstün görmekten ibaretti.¹²

Emeviler döneminin sonlarında mutedil camiaya mensup diğer Şii raviler arasında İbn Ebi Ya’fûr Abdî’ye (vefatı hicri 131) işaret edilebilir. Daha İmamların insanların arasında bulunduğu zamandan beri Şii toplumunda, Şia’nın İmamlar konusundaki geleneksel tefekkür ve itikadıyla çelişen bir takım eğilimler vardı. Çoğu Şii, İmamların sadece ilmî merci olduğuna inanıyor ve İmamlara (a.s) insanüstü sıfatlar atfedilme-

¹⁰ Müderrisî Tabâtabâî, 1383, s. 67.

¹¹ Necâşî, kameri 1416, s. 11.

¹² Zehebî, kameri 1382, c. 1, s. 5.

sine karşı çıkıyordu.¹³ Onlar, İmamları (a.s) “ulema-i ebrar” (muttaki âlimler) görüyordu. İslam’ın lideri ve imamı olarak İmama itaati gerekli buluyor ve İmamlara (a.s) mutlak manada itaat ediyorlardı.

İbn Ebi Ya’fûr, bu kişilerin en önemlilerinden ve İmam Sâdık’ın (a.s), kendi li-sanıyla nadir sıfatlarla övdüğü en yakın yârânındandı. Zeyd Şahham, Hazret’in şöyle buyurduğunu nakletmiştir:

“Sözümü kabul eden, emrime itaat eden ve ecdadımın yolunda yürüyen şu iki kişi dışında kimseyi göremedim: Abdullah b. Ebi Ya’fûr ve Hamran b. A’yan. Allah, mümin ve ihlâslı Şiilerimizden olan onlara rahmet etsin. Adları yanımızda, Allah’ın Peygamber’ine verdiği ashab-ı yemin kitabında geçmektedir.”¹⁴

Onunla Mualla b. Huneys arasında ceryan eden bir münazarada Mualla şöyle dedi: Peygamber’in vasileridirler. İbn Ebi Ya’fûr onları muttaki ulema-i ebrar olarak nitelemiştir. İmam Sadık (a.s) onu destekleyerek, İmamları (a.s) peygamber olarak kabul edenlerden teberri etmiştir.¹⁵ Eş’arî, gulatın aksine imameti inkâr edenleri kafir saymayan “Ya’furiyye” adında bir fırka zikretmiştir.¹⁶

Merhum Bahru’l-Ulûm, *Rical* kitabında Şehid-i Sâni’den, İmamların (a.s) çoğu ashabının ve ilk dönem Şiilerin İmamları yalnızca ulema-i ebrar gördüklerini nakleder. Hatta onların masum olduklarına da inanmıyorlardı. Bununla birlikte İmamlar (a.s) onları mümin ve âdil kabul ediyordu.¹⁷ Sonraki

dönemde, Şia’nın dördüncü yüzyıldaki saygın âlim ve kelimcilerinden sayılan, kendi zamanında Şia’nın büyük reisi ve görüşleri kendisinden sonraki Şii ulemanın dayanağı olan¹⁸ Ebu Cafer Muhammed b. Kubbe Râzî gibi bazı Şii kelimcilerinin de desteklediği görüştü bu. O, İmamları sadece Kur’an ve Sünnet’i bilen âlimler ve salih kullar olarak görüyor, gaybı bildiklerini inkâr ediyordu.¹⁹ Buna rağmen onun akaid çizgisi, o devirlerde Şia’nın ilim camiasında övgü konusuydu.²⁰ Galiba Nevbahûler de İmamlarla ilgili bazı konularda (mesela İmamın bütün dilleri bilmesi, gaybı bilmesi, insanların içinden geçeni bilmesi, İmamın mucizeleri gibi) kendi asırlarındaki Şiilerinkine uygun görüşlere sahip değildi.²¹ İmamların ashabından bir kesim, hatta onların fikhî meselelerde o çağların diğer fakihleri gibi şahsî görüşleriyle (rey) serbest içtihad veya kıyasla amel ettiklerine dahi inanıyorlardı. Bu görüş de Kum muhaddislerinden bir grubun destekleyip kabul ettiği görüştü.²²

Fakat Şeyh Müfid zamanında Şia ulemasından sadece bir azınlık İmamların (a.s) masum olduğunu reddediyordu.²³ Bahru’l-Ulûm da masumiyete muhalif olanları tenzih etmeyi sadece o zamana özgü görür ve sonraki dönemler için caiz kabul etmez.²⁴ Bu grubun en önemli üyelerinden diğerleri şöyle sıralanabilir: Büreyd b. Muaviye İclî, Zürâre b. A’yen, Ebu Basir Leys b. Bahterî Muradî, Ebu Basir Yahya b. Kasım Esedî, Muhammed b. Müslim, Hamran b. A’yen, Cemil b. Derrac, Eban b. Osman, Hammad

¹⁸ Allame Hillî, kameri 1417, s. 243.

¹⁹ Müderrisî Tabâtabâî, 1368, s. 33, *Keşfu’l-Kanâ’* dan nakil, s. 200.

²⁰ Tûsî, kameri 1417, s. 207.

²¹ Müfid, kameri 1414, “elif”, s. 67-69.

²² Müfid, kameri 1414, “be”, s. 36.

²³ Müfid, kameri 1414, “elif”, s. 135.

²⁴ Bahru’l-Ulûm, 1363, c. 3, s. 22.

¹³ Müderrisî Tabâtabâî, 1383, s. 144.

¹⁴ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 418.

¹⁵ A.g.e., s. 515.

¹⁶ Eş’arî, Ali b. İsmail, 1980, s. 22.

¹⁷ Bahru’l-Ulûm, 1363, c. 3, s. 220.

b. İsa, Hammad b. Osman, Abdullah b. Bekir Şeybanî, Abdullah b. Muskân ve Muaviye b. Ammar Dühenî. Bu kişilerin çoğu, ilim ve fakihlikleri epeyce anlatılmış ashab-ı icmanın parçasıydı.²⁵ Onlardan dört kişi de İmam Sâdık'ın (a.s) alakasına mazhar olmuş Şiiilerdendi: Büreyd, Zürâre, Ebu Basir²⁶ ve Muhammed b. Müslim. Hazret, bu dört kişiyi şu ifadelerle anmıştır:

“Ehl-i Beyt'in (a.s) hatrasını diriltelenler”, “dinin muhafızları”, “babamın (a.s) emirleri”, “sâbıkîn”.²⁷

Hatta İmam Sâdık'ın (a.s) ilgisine mazhar olan Şiiiler ile gulat arasındaki ihtilaf konusunda o zamandan aktarılmış haberler vardır. Ebu'l-Hattab ve takipçilerini izleyen o dönemin aşınılıkçıları bu dört kişiden nefret ederdi. O kadar ki, Cemil b. Derrac şöyle der:

“Ebu'l-Hattab'ın ashabını, onların bu dört kişiye öfkelerinden tanıyorduk.”²⁸

Nitekim Zürâre, Muhammed b. Müslim ve Ebu Basir'i kınayan rivayetin isna-dına baktığımızda bu rivayetlerin çoğunun senedinde Cebrail b. Ahmed'in, Muhammed b. İsa b. Ubeyd Yaktinî'den naklettiği tarikin bulunduğunu görmekteyiz.²⁹ Birincisi meçhuldür. Muhammed b. İsa ise Şeyh Tûsî vasıtasıyla zayıf kabul edilmiş ve gulat olarak niletlenen kimseler zümresinden sayılmıştır.³⁰ Merhum Ayetullah Hoî de (rh) bu durumlarda Cebrail'in meçhul ol-

duğuna ve bu rivayetlerin senedinin zayıflığına dikkat çekmiştir.³¹ Yine bu senedlerde Keşşî'nin gulat olduğunu belirttiği Muhammed b. Bahr Rehenî Nermâşirî vardır.³²

İmamların (a.s) siretinden, onların fikhî meselelerde vazifelerini, net bir şekilde, genel ilke ve kaideleri beyan etmek olarak görmüş, detay hükümleri çıkarma ve teferruatı bulmayı ise takipçilerine bırakmışlardır.³³ Bunlar, sahih haber ile sahih olmayanı birbirinden ayırt edebilen, Şii ravilerin mercii, şüphe ve ihtilafı bertaraf edebilen kimseler sayılıyordu.

İmam Sâdık (a.s), Feyz b. Muhtar'a talimat verdi:

“Ehl-i Beyt'in hadislerini araştırırken Zürâre b. A'yen'e müracaat et.”³⁴

Bu tür göndermeler dikkate alındığından dolayı Ömer b. Üzeyne, *Kitabu İrs'*ini bütünüyle Zürâre'ye arzetti ve aktardı

²⁵ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 507 ve 673.

²⁶ Bazı nakillerde Ebu Basir yerine Ebu Cafer A - val zikredilmiştir. (Tûsî, kameri 1404, c. 1, sayı 215, 326)

²⁷ A.g.e., c. 1, sayı 217, 219 ve 220.

²⁸ A.g.e., s. 349.

²⁹ Hoî, kameri 1413, c. 8, 242-253.

³⁰ Tûsî, kameri 1417, s. 216.

³¹ Hoî, kameri 1413, c. 8, s. 242-252; c. 18, s. 269, bu rivayetlerin şerhinde.

³² Tûsî, kameri 1404, c. 1, s. 363.

³³ Bezenti'nin İmam Rıza'dan (a.s) naklettiğine göre Hazret şöyle buyurmuştur: “علينا الفاء اصول” *عليكم و عليكم الفرع* (İbn İdris Hillî, tarihsiz, s. 575).

³⁴ Zürârî, kameri 1399, c. 1, s. 51; Tûsî, kameri 1404, c. 1, s. 347.

rivayetlerde ondan izin aldı.³⁵ İbn Ebi Umeyr, Şuayb Akarakûfi'den rivayet eder:

İmam Sâdık'a (a.s) arzettim ki, "Bazen bir mesele hakkında tahkike ihtiyaç duyuyorum ama size de ulaşamıyorum. Böyle durumlarda kime müracaat etmeliyim?" Hazret şöyle buyurdu: "Yapman gereken, Ebu Basir Esedi'ye başvurmaktır."³⁶

Yine rivayet edildiğine göre çok kıymetli muhaddis Abdullah b. Ebi Ya'fûr, Hazret-i Sâdık'a (a.s) şöyle dedi:

"Her zaman yanınıza gelme imkânı bulamıyorum. Kimi zaman bazı Şiiler bana gelip cevabını bilmediğim birtakım sorular soruyorlar. Böyle durumlarda ne yapmalıyım?" İmam (a.s) şöyle buyurdu: "Muhammed b. Müslim'e müracaat et. O, babamdan hadis işitmiş ve makam yüksek biridir."³⁷

3. Şii Kelamcılar

O zamanın Şiileri arasında üçüncü kol, Şii kelamcılar grubuydu. Kendilerinden kelam meselelerine dair ayrıntılı görüşler nakledilmiş Kays Mâsir, Hişam b. Hakem, Mü'minu't-Tâk, Hişam b. Sâlim, Zürâre b. A'yen, Ali b. Mansur Kufî (Hişam'ın talebelerinden) ve Ali b. İsmail b. Meysem Temmâr gibi isimler. Mezhebin rivayetlerinden anlaşıldığı kadarıyla Şia İmamları, kendi Şiileri arasında akıl ve istidlale dayalı tefekkürün zeminini oluşturma ve harekete geçirmeye büyük ilgi duyuyorlardı. Kendi zamanlarındaki Şii kelamcılar, özellikle de Hişam b. Hakem ve Mü'minu't-Tâk'ı kelam ve akaid bahislerine teşvik

ediyor, hatta onlara münazara metodunu öğretiyorlardı.³⁸ Kelamcılar da sonraki nesillerdeki mezhebî tartışmalar için talebelerine yardımcı oluyordu. Nitekim Fazl b. Şâzân, kendisini Muhammed b. Ebi Umeyr ve Safvan b. Yahya'nın halefi olarak adlandırıyor, Yunus b. Abdurrahman'ı ise muhaliflerle münazara için Hişam b. Hakem'in halefi kabul ediyordu.³⁹

Bu isimlerin bir kısmı, Mutezile'nin ortaya çıkışından önce bile kelam meseleleriyle uğraşıyordu. Kays b. Mâsir Kufî, Mutezile oluşmadan önce İmam Seccad'ın (a.s) yanında eğitim görmüş Şii kelamcılardan. ⁴⁰ Şii kelamcıların yaptığı tartışmalar imametle sınırlı değildi. Bütün meselelerle ilgiliydiler. Mesela Hişam'dan kalan üç eser, Aristo, Dualistler ve Naturalistlere reddiye idi. ⁴¹

O dönemin Şii kelamcılarını Şia itikadının temellerini atarken takdire şayan bir rol oynadılar ve muhalifleriyle yaptıkları başarılı münazaralar sayesinde Şii akaidini sonraki nesillerde sağlamlaştırmanın yolunu hazırladılar.

Hişam b. Hakem Kufî, Şia'nın ünlü kelamcısıdır. İmamet mevzusunda kelam babı açtı ve derinlikli bir bakışla Şia mezhebine yeni bir ruh bahşetti. ⁴²

"İmamların ismeti" bahsinde esaslı görüşleri olan Hişam b. Hakem, Şia'da bu bahsin kurucularından sayılmaktadır. Öyle ki, Muhammed b. Ebi Umeyr şöyle der: "Hişam'la ahbablığım boyunca, ondan, İmamların ismeti bahsinden sağladığım istifadeyi

³⁵ Kuleynî, 1363, c. 7, s. 95, babu mirâsi'l-vâlid mea'l-ebeveyn.

³⁶ Tûsî, kameri 1404, c. 1, s. 400.

³⁷ A.g.e., s. 383.

³⁸ A.g.e., s. 425.

³⁹ Fazl b. Şâzân, 1363, s. 17; Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 818.

⁴⁰ Kuleynî, 1363, c. 1, s. 169-173.

⁴¹ Necâşî, kameri 1416, s. 11.

⁴² İbn Nedim, tarihsiz, s. 223.

başka hiçbir bahiste görmedim.”⁴³ Hişam b. Hakem, Darar’la yaptığı münazarada İmamı; ilim, ismet, cesaret ve cömertlikte insanların en üstünü kabul eder ve imametın kıyamet gününe kadar devam edeceğine inancını belirtir.⁴⁴ Hişam’dan sonra ismet bahsi daha kâmil hale geldi ve kelimacılar ondan tafsilatlı olarak bahsederek değişik boyutlarını incelemeye koyuldular.⁴⁵ “İsmet” İmamın özelliğidir. Şeyh Müfid’in ifadesiyle, Allah Teâla’nın, ismete bağlı kalacağını bildiği kimseye lütfudur. Fakat ismet, çirkin şeyi yapma kudretine mani olmak veya iyi fiili yapmaya mecbur tutmak değildir.⁴⁶

Bu dönemin büyük kelimacılarından bir diğeri de “Sâhibu’t-Tâk”⁴⁷ ve “Mü’minu’t-Tâk”⁴⁸ adıyla tanınan Muhammed b. Ali b. Nu’man’dır.⁴⁹ Şiirde kendi zamanının dâhilerindendi.⁵⁰ Kelam meselelerinde oldukça hazır cevaptı. Muhalifleriyle girdiği münazaralar ve hikâyeleri kitaplarda kayıtlıdır. O da Hişam gibi imamet bahislerinde uzmandı ve İmam Sâdik (a.s) ona kelam tartışmalarına girmesi talimatını vermişti.⁵¹

Hişam b. Sâlim, İmam Sâdik’in (a.s) ashabından ve diğeri talebelerinden biridir. Tevhid ilmindeki uzmanlığı nedeniyle daha ziyade bu mevzuda tartışma ve münazara-

lara katılırdı.⁵² Aralarında miraç hakkındaki kitap da bulunan bazı kitapların müellifi olarak bilinir.⁵³

Bu zamanda Şiiler arasında yoğun tartışmalara sebep olan çeşitli kelimakımları mevcuttu. Bu meselenin şahitleri rical ve hadis kitaplarında, özellikle de *Rical-i Keşf*’de bol miktarda görülebilir. Bu konu, fihrist yazarlarının kitaplarındaki ravilerin kitap adlarından da çıkartılabilir. Mesela Hişam b. Hakem’in Hişam b. Sâlim ve Mü’minu’t-Tâk’a reddiyelerine dair kitaplar gibi.⁵⁴ Hişam b. Hakem ile Hişam b. Sâlim arasındaki ihtilaf o kadar ciddiydi ki, Şia’nın reisleri, ihtilafı çözmeleri için bu ikisi arasında münazara tertipledi. Buna rağmen Hişam b. Sâlim, Hişam b. Hakem’in ilmini övmüştür.⁵⁵ Dikkat çekici olan şu ki, bazen bir grubun mensupları, İmamların imametini kabul etme ilkesi dışındaki fikrî ilkelerin tamamında kendi ilmî rehberi ve lideriyle görüş ayrılığı yaşayabiliyordu. Mesela Ebu Cafer Sekkâk Bağdadî, Hişam b. Hakem’in talebesi olmasına rağmen imamet dışında diğeri akaid konularında Hişam’a muhalefet etmiştir.⁵⁶

4. Aşırılıkçılar / Guluvcular

Aşırılık ve aşırılıkçılık⁵⁷ bahsi, Şia başta olmak üzere Müslümanlar arasında sürekli gündeme gelmiş önemli ve tartışmalı konulardandır. Aşırılık akımı ve gulatların müfrit inançları Şia için tehlikeliydi. Çünkü akaidde karmaşa yaratmasına ve Şiiler arasında ihtilaf ve tefrika çıkarmasına ilaveten, Şia’yı başkaları nazarında dinî fûruatla ilgili olarak

⁴³ Saduk, kameri 1385, c. 1, s. 204; Saduk, kameri 1379, s. 133.

⁴⁴ Saduk, kameri 1385, c. 1, s. 203.

⁴⁵ Seyyid Murtaza, kameri 1410, c. 1, s. 286-300; Bahrânî, kameri 1417, s. 55-63; Allame Hillî, kameri 1405, s. 135, 180, 303 ve 379.

⁴⁶ Müfid, 1414, “be”, s. 128.

⁴⁷ Bu isim ona, sarraf dükkanının Kufe’nin Tâku’l-Mehâmil mahallesinde bulunmasından dolayı verilmiştir.

⁴⁸ Hişam b. Hakem’in ona taktığı ve Şiiler arasında yaygın olan adıdır.

⁴⁹ Necâşî, kameri 1416, s. 325; İbn Hacer Askalanî, kameri 1390, c. 5, sayı 117, s. 321.

⁵⁰ A.g.e.

⁵¹ Tûsî, 1404, c. 2, s. 555.

⁵² A.g.e., s. 556.

⁵³ Necâşî, kameri 1416, s. 534.

⁵⁴ A.g.e., s. 433.

⁵⁵ Müderrisî Tabâtabâî, 1383, s. 322.

⁵⁶ Burucerdî, 1410, c. 1, s. 577.

⁵⁷ Metinde “ğuluvv ve ğâliyân”

ipini koparmış kimseler gibi gösteriyor, Ehl-i Sünnet'in mutaassıpları ve idarecilerinin eline koz veriyor ve onlar da sapkın gulat fikirler bahanesiyle bütün Şiileri ezmeye, tahkir edip kötölemeye girişiyorlardı.

“Guluvv” lugatta herşeyde ifrat, irtifa, had ve hududu aşma manasına gelmektedir. Istılahta ise dinde ifrat veya gerçeğe aykırı olarak bir şeyi ya da şahsı büyük görmektir. Kur’an ayetleri ve Masumların (a.s) rivayetleri de bu anlamı teyit etmektedir. Kur’an-ı Kerim Ehl-i Kitaba hitaben şöyle buyurur:

﴿ قُلْ يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لَا تَغْلُوا فِي دِينِكُمْ غَيْرِ الْحَقِّ ﴾

“De ki: Ey Ehl-i Kitap, dininizde hak-sız yere abartıya kaçmayın.”⁵⁸

Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurmaktadır:

“Ey insanlar, dinde aşırıktan kaçın. Çünkü sizden öncekilerin helak olmalarının sebebi dinde aşırılıktı.”⁵⁹

Bazı rivayetlerde aşırılık “tenetta” olarak ifade edilmiştir. Nitekim Peygamber (s.a.a) şöyle buyurur:

“هلك المتنتعون”⁶⁰

Dolayısıyla aşırılığın kökü, geçmiş dinlerde ve tüm İslamî fırkalardadır. Ama bu lafız çoğunlukla Ali (a.s) ve Ehl-i Beyt hakkında aşırıya kaçan Şiiler için kullanılmıştır. Şeyh Müfid şöyle yazar:

⁵⁸ Maide 77.

⁵⁹ İbn Mâce, tarihsiz, c. 2, s. 1008; Nesâî, kameri 1348, c. 5, s. 268; Beyhakî, tarihsiz, c. 5, s. 127.

⁶⁰ Müslim, tarihsiz, c. 1, s. 386.

“Gulat yalnızca İslam’la tezahür eder. Onlar, Emirulmüminin ve İmamlara (a.s) ulûhiyet ve nübüvvet nispet etmişlerdir. Din ve dünyada üstünlük bahsinde de haddi aşmış ve orta yoldan ayrılmışlardır. Bunlar sapkın ve kâfirdirler. Emirulmüminin onları katlede-rek veya yakarak ortadan kaldırdı. İmamlar (a.s) onların hükmünü küfür ve İslam’dan çıkmak olarak beyan etti.”⁶¹

İbn Haldun da gulatı Şia taifesinden kabul eder. Akıl ve iman haddini aşmış, beşer olan İmamlara ilahî sıfatlar atfetmiş veya “Allah beşer zâtında geldi” demişlerdir. Bu söz, Hıristiyanların İsa (a.s) konusundaki itikadından alınmış hulûle inanmaktır.⁶²

Aşırılığın Çerçevesi ve Gulatın Akaidi

Guliv ve tefvizi birbirinden ayırmanın kriteri konusunda ulema arasında epeyce ihtilaf görülmektedir. Geç dönem rical âlimlerinin çoğu, eskilerin bazı ravilerle ilgili ta’n ve cerh değerlendirmelerinin itikadî bahislere bakıştaki ihtilaflardan kaynaklandığını düşünmekte ve bu suçlamaları amelin ölçütü kabul etmemektedir.⁶³ Ama Şia İmamlarının rububiyetine veya Allah’ın ruhunun onlara hülul ettiğine inanan birey veya fırkaların dinin zaruriyatını inkâra vardıklarından “gulat” sayıldıkları konusunda hiçbir ihtilaf yoktur.⁶⁴ Şeyh Müfid (rh) imamet in-kelerini üç genel asılda özetler: İmamet in vacipliği, ismet ve imamete nas.⁶⁵

⁶¹ Müfid, kameri 1414, “be”, s. 131.

⁶² İbn Haldun, tarihsiz, c. 1, s. 198.

⁶³ Vahid Bihbihânî, tarihsiz, s. 38 ve 39; Hâkânî, k - meri 1404, s. 146-148.

⁶⁴ Humeynî, tarihsiz, c. 1, s. 118; Subhanî, kameri 1414, s. 419.

⁶⁵ Müfid, kameri 1414, c. , s. 296.

Aşırılık ve aşırılıkçılık bahsi, Şia başta olmak üzere Müslümanlar arasında sürekli gündeme gelmiş önemli ve tartışmalı konulardandır. Aşırılık akımı ve gulatların müfrit inançları Şia için tehlikeliydi. Çünkü akaidde karmaşa yaratmasına ve Şiiler arasında ihtilaf ve tefrika çıkarmasına ilaveten, Şia'yı başkaları nazarında dinî furuatla ilgili olarak ipini koparmış kimseler gibi gösteriyor, Ehl-i Sünnet'in mutaassıpları ve idarecilerinin eline koz veriyor ve onlar da sapkın gulat fikirler bahanesiyle bütün Şiileri ezme, tahkir edip kötülemeye girişiyorlardı.

O dönemde Şiiler arasındaki dördüncü kol⁶⁶, kendi içinde değişik kollar barındıran, genel anlamda “guluv”dur. Ama her halükarda İmamların (a.s) makamı konusundaki aşırılık, her şekliyle o büyük şahsiyetlerin kınama ve ta'nına maruz kalmıştır. Kufe, gulatın faaliyet gösterdiği en önemli şehirdi. İmam Sâdık (a.s) bu kişiler hakkında şöyle buyurur:

”و الله لو أقررت بما يقول في أهل الكوفة
لأخذتني الأرض وما أنا إلا عبد مملوك لا
أقدر على شيء ضرر ولا نفع“

“Allah'a yemin olsun ki, Kufe halkının benim hakkımda söylediklerine inanacak olsam yer beni yutar. Oysa ben Allah'ın emrinde bir kulum. Fayda ve zarar vermeye gücüm yetmez.”⁶⁷

⁶⁶ Tabii ki gulatlar Şia açısından Şiilerin parçası değildir. Ama tarihsel süreç içinde Şia toplumunun içinde gelişmiş ve Şiilerin görüşlerini etkilemiş olması nedeniyle bu kolu da burada inceleyeceğiz.

⁶⁷ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 590.

Yine İmam Sâdık'ın (a.s) alaka duyduğu Şiiler ile gulatlar arasındaki ihtilaf- lar konusunda bu dönemden gelmiş haberler vardır.

Bu zamanın meşhur gulatları arasında, bizzat İmam Bâkır (a.s) tarafından tekfir edilmiş Muğire b. Said ve Beyan b. Sem'an vardı. Ali b. Muhammed Nevfelî şöyle der:

Muğire b. Said, İmam Bâkır'ın (a.s) yanına geldi ve şöyle dedi: “Sen insanlara gaybın ilmine sahip olduğunu söyle, ben de Irak'ı bunu kabul etmesi için hazırlayayım.” İmam Bâkır (a.s) onu sert bir dille yanından kovdu ve sonra meseleyi Ebu Haşim b. Muhammed b. Hanefiyye ile dertleşti.⁶⁸

Bu nakil, Kufelilerin, yeni ve aşırılık içeren yeni konuları kabul ettirmedeki büyük yeteneğini göstermektedir.

Ebu'l-Hattab Esedî adıyla tanınan⁶⁹ Muhammed b. Ebi Zeyneb Kufî (Miklâs) ve İmam Sâdık (a.s) zamanının diğer gulatları

⁶⁸ İbn Ebi'l-Hadid, şemsi 1378, c. 8, s. 121.

⁶⁹ Tûsî, kameri 1415, sayı 2321, s. 296.

da Hazret tarafından sert şekilde lanetlenmiştir. İmam şöyle buyuruyordu:

“Gençler! Kendinizi gulatlardan koruyun.”⁷⁰

Kufe’de Ebu’l-Hattab’ın takipçileri o kadar çoktu ki Keşî şöyle nakleder: “Ebu’l-Hattab Kufe’yi ifsad etti. Hatta onlar, şafak gizlenene dek mağrip tarafına namaz kılmazlar.”⁷¹ Onlar, her zamanda iki peygamber olması gerektiğine inanırlar. Biri nâtk, diğeri sâmit. Mesela Muhammed (s.a.a) nâtk resul, Ali (a.s) ise sâmit resuldü.⁷² Bu fırkanın zuhuru, her taraftan hükümete karşı kıyamlar ve hareketlerin patlak verdiği ve hükümlerinin henüz duruma tamamen hâkim olamadığı Beni Ümeyye’nin sonları ve Beni Abbas’ın başlarında idi. Ebu’l-Hattab bu sırada Ehl-i Beyt İmamlarını (a.s) gündeme getirip onlar hakkında aşırılık ve kendisinin vesayet ve nübüvvetini iddia ederek -belki kıyam için kuvvet toplamaya çalıştı. Başına buyrukluğ, fesad, herşeyi mübah görme ve şehvetleri caiz saymayı yaygınlaştırarak Kufe’de o zamanın fâsidlerinden kalabalık bir grubu etrafında toplamayı başardı. Kufe’de Kenâse mahallesinde bir çadır kurdu ve ashabını İmam Sâdik’a (a.s) ibadet etmeye çağırdı.⁷³ Fakat netice itibarıyla işi ilerletemedi, kendisiyle birlikte etrafındaki yetmiş kişi, Kufe mescidine sığınmışken Mansur’un Kufe valisi İsa b. Musa b. Ali b. Abdullah b. Abbas (hicri kameri 138 yılında) tarafından katledildi. Bir görüşe göre Ebu’l-Hattab’ı Kufe’nin Kenâse mahallesinde darağacında sallandırdılar.⁷⁴ Bu maceradan sadece bir kişi, yani Ebu Hadice adıyla tanınan Ebu Seleme Sâlim b. Mükere

rem Cemmâl canını kurtarabildi. Katliamı yapanlar onu ölü sanmıştı. Gece ağır yaralı bir halde kaçtı ve daha sonra da tevbe etti.⁷⁵ Aynı şekilde bazı kitaplarda Hattabiyye fırkasıyla İsmailiyye arasında yakın ilişkiden bahsedilmiştir. Hatta halis İsmaililerin aslında Hattabiler olduğu, Ebu’l-Hattab’ın da İsmailiyye fırkasının oluşmasını sağlayan asıl kişilerden ve onların liderlerinden biri kabul edildiği bile söylenmiştir.⁷⁶

Ebu’l-Hattab öldürüldü ama akidesi bâki kaldı. Öyle ki kendinden sonra ortaya çıkan bütün gulat fırkaları etkisi altına aldı. Birçok gulat, ondan sonra kendi akaidlerini ondan iktibas ettiler. Ebu’l-Hattab’ın takipçileri onun ölümünden sonra beş gruba ayrıldı: Muammeriyye (Muammer adlı kişiyi Ebu’l-Hattab’tan sonra imam kabul ettiler), Beziğiyye⁷⁷ veya Bezi’iyye⁷⁸ (Beziğ veya Bezi’ b. Musa Hâik’in takipçileri), Umeyriyye veya İcliyiye (Umeyr b. Beyan İclî’nin takipçileri)⁷⁹, Mufaddala⁸⁰ veya Mufaddaliyye⁸¹ (Mufaddal Sayrafi’nin takipçileri) ve Hattabiyye-i Mutlaka (Ebu’l-Hattab’a bağlı kalanlar).⁸²

5. Mufavvıza

Bu zamanda ortaya çıkan bir diğer önemli mesele, Mufaddal b. Ömer Cu’fî (hicri 183’ten önce hayattaydı) zamanından itibaren

⁷⁵ Tûsî, kameri 1414, c. 2, s. 641.

⁷⁶ Eş’arî, Sa’d b. Abdullah, 1963, c. 2, s. 81.

⁷⁷ Bağdadî, kameri 1411, s. 224; Eş’arî, Ali b. İ - mail, 1980, s. 11 ve 12.

⁷⁸ Burucerdî, kameri 1411, s. 243 ve 244; Hâkânî, kameri 1404, s. 131.

⁷⁹ Bağdadî, kameri 1411, s. 225; Şehristânî, tari - siz, c. 1, s. 181.

⁸⁰ Bağdadî, kameri 1411, s. 225.

⁸¹ Eş’arî, Ali b. İsmail, 1980, s. 13; Şehristânî, t - rihsiz, c. 1, s. 181.

⁸² Bağdadî, kameri 1411, s. 225.

⁷⁰ Tûsî, kameri 1414, s. 650.

⁷¹ A.g.e., c. 2, s. 582.

⁷² Bağdadî, kameri 1411, s. 223.

⁷³ A.g.e.

⁷⁴ Bağdadî, kameri 1411, s. 224.

gündeme gelen, işleri İmam'a (a.s) bırakma⁸³ meselesiydi. Şia'nın rical âlimleri Mufaddal hakkında farklı görüşler bildirmiştir:

Erken dönem Şii rical âlimlerinden Necâşî ve İbn Gazâîrî, onu zayıf ve güvenilirmez biri olarak değerlendirmiştir. Necâşî onu "فاسد المذهب و مضطرب الرواية" olarak nitelerek şöyle yazmaktadır: "Hattabiyye'den olduğu söylenmiştir."⁸⁴ İbn Gazâîrî, Mufaddal b. Ömer'in, "مرتفع القول و خطابی" olduğuna inanmaktaydı. Gulatlar onun hadislerine el sürmüştü ve hadisin yazılması caiz değildi.⁸⁵ Keşî, onu kınayan rivayetler de, öven rivayetler de nakletmişti ve Mufaddal'ın başta doğru yolda olduğuna ama sonra Hattabî olduğuna inanıyordu.⁸⁶ Şeyh Tûsî, *Fihrist* ve *Rical*⁸⁷ kitaplarında ondan kınayarak da, överek de bahsetmemiştir.

İbn Şehrâşûb⁸⁸ ve İbn Davud⁸⁹ gibi orta yüzyılın rical uleması da erken dönem rical âlimlerinin sözlerine bir şey eklememiştir. Tabii ki Allame Hillî onun adını kitabının ikinci kısmında zikrederek şöyle yazar: "Rivayetler onun kınandığına delalet etmektedir."⁹⁰ Buna mukabil Şia'nın geç dönem rical âlimleri Mufaddal'ı desteklemiş ve rivayetlerini makbul bulmuştur. Allame Şûsterî ve merhum Ayetullah Hoî (rh), Mufaddal'ı İmam Sâdık'ın (a.s) özel dostlarından, Hazret'in yârâmı arasındaki şeyhlerden, muhiplerden, sikalardan ve fukahanın büyüklerinden saymaktadır.

Merhum Ayetullah Hoî, Şeyh Tûsî'nin sözüne dayanarak *Tehzibu'l-Ahkâm'daki* bir

rivayetin şerhinde şöyle yazar: "Bu haberi sadece Muhammed b. Sinan, Mufaddal b. Ömer'den nakletmiştir. Muhammed b. Sinan ashabın ta'na uğramış ismidir ve cidden zayıftır."⁹¹ Buradan şu sonuca varır: "Şeyhin Mufaddal b. Ömer'e itimat ettiğine dair sözü gayet nettir ve ona ta'n edildiği vaki değildir."⁹² Merhum Şûsterî de bu cümleden benzer bir sonuç çıkarmıştır.⁹³

Ayetullah Hoî, Mufaddal'ın, İbn Şehrâşûb tarafından *Menâkıb* kitabında İmam Sâdık'ın (a.s) yakın ashabından sayılmasını bunun başka bir delili olarak zikreder.⁹⁴ Sözüünün devamında Mufaddal'ı öven rivayetleri -bir rivayet Şeyh Müfid'den, geriye kalanlar Keşî'den- ve yeren rivayetleri nakleder ve şu sonuca varır: "Aktardıklarımızdan anlaşılan odur ki, Mufaddal b. Ömer'e tefviz ve Hattabiyye nispet edilmesi sabit değildir. Çünkü İbn Gazâîrî'nin kitabının müellife nispeti ispatlanmıştır. Ayrıca Keşî'nin 'Mufaddal dosdoğru yoldaydı ama sonra Hattabî oldu' sözünün de görünüşe göre şahidi yoktur. 'قیل' lafzıyla bildirilmiş Necâşî'nin sözü de bizim görüşümüzü desteklemektedir. Zira Necâşî'nin bu duruma razı olmadığını göstermektedir. Onu yeren rivayetlere gelince, hepsinin senedi zayıftır ve güvenilirmezdirler. Sahih senede sahip, ilmi ehlinin nezdinde olan, Masumlardan sâdir olduğuna ilişkin genel bilgi iddiasına yakın çok sayıda ve birbirini destekleyen rivayetlerle çatışmayan üç rivayet hariç... Mufaddal'ın büyüklüğü konusunda, İmam Sâdık'ın (a.s) onu *Tevhid-i Mufaddal* adıyla meşhur kitabı rivayete tahsis et-

⁸³ Metinde "tefviz)

⁸⁴ Necâşî, kameri 1412, s. 416.

⁸⁵ İbn Gazâîrî, kameri 1422, s. 87.

⁸⁶ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 614.

⁸⁷ Tûsî, kameri 1417, s. 251.

⁸⁸ İbn Şehrâşûb, tarihsiz, s. 159.

⁸⁹ İbn Davud Hillî, kameri 1392, s. 208.

⁹⁰ Allame Hillî, kameri 1417, s. 407.

⁹¹ Tûsî, 1364, c. 7, babu'l-muhûr ve'l-ucûr, hadis 464.

⁹² Hoî, kameri 1413, c. 19, s. 319.

⁹³ Tûsterî, kameri 1419, c. 10, s. 214.

⁹⁴ İbn Şehrâşûb, kameri 1376, c. 3, s. 400.

miş olması yeterlidir.”⁹⁵ Merhum Ayetullah Hoî, “muztaribu’r-rivaye” ifadesini, sahih olduğu farzedilerek güvenilmezliğe delil saymaz ve fâsîd teliflerin Mufaddal’a nispetini de kabul etmez.⁹⁶

Ayetullah Hoî burada Şeyh Müfid’in sözünü Necâşî’nin görüşüne üstün tutmaktadır. Fakat fıkha ilişkin eserlerinden birinde, içinde Mufaddal b. Ömer’in geçtiği senedi incelenen Necâşî’nin ezberinin Müfid’den daha iyi kabul edildiğini dikkate alarak Mufaddal’ın rivayetine itimat etmemiştir.⁹⁷

Ama her halükarda Mufaddal’ın tevsik edilip edilmemesinin ya da mufavvıza akımına mensubiyetinin doğru olup olmamasının bahsin aslına (sözkonusu akaide sahip bir fırkanın mevcudiyetine) pek o kadar da etkisi yoktur ve bu konunun doğru olduğuna ilişkin birçok tarihsel referans inkâr edilemez. Mufaddal’dan nakledilmiş birçok rivayet, ya Fazl b. Şâzân, İbn Ukde, Şeyh Müfid, Necâşî, İbn Gazâirî ve Şeyh Tûsî tarafından zayıf kabul edilmiş ve sika kabul edilmesi imkânı bulunmayan⁹⁸ ünlü talebesi, Muhammed b. Sinan Zâhirî (vefatı hicri 220) yoluyla, ya da Mufaddal’ın diğer talebesi Muhammed b. Kesir Sakafî⁹⁹ aracılığıyla gelmiştir. Bazı muhakkiklerin inancına göre bu akım, ikinci yüzyılın başlarında Keysani gulatlarından iki aşırılıkçı görüşün buluşmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu tefekkürün kurucusu aslında Hattabiye’nin reisi Ebu’l-Hattab Esedî’dir (vefatı hicri 138). Bu fikrî akım, Mufaddal b. Ömer tarafından da Mufavvıza biçimine dönüştürülmüştür.¹⁰⁰

⁹⁵ Hoî, kameri 1413, c. 19, s. 328 ve 329.

⁹⁶ A.g.e., s. 330.

⁹⁷ Diyârî Bidgolî, 1384, s. 221.

⁹⁸ Hoî, kameri 1413, c. 17, s. 169.

⁹⁹ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 612.

¹⁰⁰ Müderrisî Tabâtâbâî, 1375, s. 37 ve 38.

“Gulat” istilâhı, rical ve rivayet kitaplarında Mufavvıza için de kullanılmıştır. Ama bu grup Şia mezhebi içinde devam etmiş ve bir tür grup içi gulat olmuştur. Bunlar, rical ulemasının ifadelerinde “ehlul-irtifa fi mezhebihi”, “fi hadisihi irtifa”, “mürtefiu’l-kavl” veya “fihi ğuluv ve tereffu” gibi lafızlarla ayırt edilmişlerdir. Bu tabirler, İmamların (a.s) makamı konusundaki mübalağayı ve aşırılık gitmeyi belirtmektedir. Fakat İmamlar (a.s) için ulûhiyet aşamasına varmamışlardır. Bazen Mufavvıza gulattan net bir şekilde ayırt edilmiş ve yanyana kullanılmıştır. Bir rivayette şöyle geçer:

¹⁰¹ “الغلاة كفار و المفوضة مشركون”

Şeyh Müfid de *Evâilu’l-Makâlât*’ta “İmam’ın gaybı bilmediği” bahsinde şöyle yazar:

“و على قولى هذا جماعة أهل الامامة إلا من شدّ عنهم من المفوضة و من انتمى إليهم من الغلاة”

“Mufavvıza ve onların yolundan giden gulatlar gibi çok azı dışında tüm İmamiyye bu görüşte benimle aynı düşünmektedir.”¹⁰²

Bu mesele, gulatın tamamen ayrı bir şey olması karşısında Mufavvıza’nın grup içi konumunu göstermektedir.

Mufavvıza’ya Ait İtikatlar

1. Tefviz: Allame Meclisî, “tefviz” konusunda birkaç mana ortaya koymuştur.¹⁰³ Bunların tümünü iki kısımda ele almak mümkündür: Birincisi, yaratma ve rızık verme işini İmama bırakma; ikincisi, din ve siyaset

¹⁰¹ Saduk, kameri 1404, c. 1, s. 216.

¹⁰² Müfid, kameri 1414, s. 67.

¹⁰³ Meclisî, kameri 1403, c. 25, s. 347-350.

“Gulat” ıstılahı, rical ve rivayet kitaplarında Mufavvıza için de kullanılmıştır. Ama bu grup Şia mezhebi içinde devam etmiş ve bir tür grup içi gulat olmuştur. Bunlar, rical ulemasının ifadelerinde “ehlu’l-irtifa fi mezhebihi”, “fi hadisihi irtifa”, “mürtefiu’l-kavl” veya “fihi ğuluv ve tereffu” gibi lafızlarla ayırt edilmişlerdir.



işini İmama bırakma. Bu ikisinden her biri de kendi içinde “mutlak” ve “mukayyed” olmak üzere iki kısma ayrılır. Özetle, bütün işlerde esas hâlik, sâni’ ve şâri’ Allah Teâla’dır. Kur’an ayetleri pek çok yerde buna işaret etmektedir. İmamlar da (a.s) kendilerini bu anlamdan tefvizden beri görmüşlerdir.¹⁰⁴

Ama mukayyed manada tefviz, İmamların (a.s), Allah Teâla’dan bir şey istediklerinde Allah’ın bu isteğe icabet ederek bir şeyi onlar için gerçekleştirmesi anlamına gelir. Bu mevzu, Hazret-i Mehdi’nin (a.f) Şiiilerin ihtilafına verdiği cevapta teyit edilmiştir. Allah, ecsamı yaratan ve rızıklarını taksim edendir. Ama İmamlar (a.s) Allah’tan ister, o da onlara icabet etmek ve onların hakkının büyük olduğunu göstermek için yaratır ve rızık verir.¹⁰⁵

Başka bir yerde Hazret (a.f), Mufavvıza’yıyalancı olarak nitelemiş ve şöyle buyurmuştur:

“Kalplerimiz, Allah’ın dilemesi için kaplıdır. O dilerse biz de isteriz.”¹⁰⁶

¹⁰⁴ Gaffâr, kameri 1415, s. 163.

¹⁰⁵ Tûsî, kameri 1411, s. 294; Tabersî, kameri 1386, c. 2, s. 285.

¹⁰⁶ Taberî, kameri 1413, s. 506; Hasibî, kameri 1411, s. 359; Tûsî, kameri 1411, s. 247.

Yani bizim irademiz Allah’ın iradesine tabidir. İşler üzerinde tasarrufta bulunuyorsak, bu, onun izni ve iradesiyedir. Dolayısıyla İmamların (a.s) mucize ve kerametleri de Allah’ın izniyle gerçekleşen şeyler oldukları şeklinde izah edilebilecektir. Nitekim İsa (a.s) Allah’ın izniyle körün gözünü açıyor ve ölüleri diriltiyordu. Ebu Basir’den bir rivayette İmam Bâkır (a.s), İmamın ölüleri diriltmek ve körlere şifa vermeye gücü yetip yetmediği konusunda şöyle buyurmaktadır:

“Evet, ama Allah Teâla’nın izniyle.”

Bu olayda Ebu Basir’in görmeyen gözlerine, onun talebi üzerine ilk haline dönecek şekilde şifa verdi.¹⁰⁷

Fakat Mufavvıza’nın söylediği bu rivayetlerin ötesine geçiyordu. Mufavvıza, Peygamber (s.a.a) ve İmamlar (a.s), Allah’ın yapması gereken bütün işleri yerine getirmektedir. Şu farkla ki, Allah’ın kudreti aslî, onların kudreti ise bağımlıdır.¹⁰⁸ Şöyle diyorlardı: İnsanların rızık, göğün ve yerin işleri İmamların (a.s) elindedir.¹⁰⁹ Bu anlamda tefviz,

¹⁰⁷ Saffâr, 1362, s. 289.

¹⁰⁸ Burucerdî, kameri 1410, c. 2, s. 358.

¹⁰⁹ Tûsî, kameri 1404, c. 2, s. 615-617.

yani tekvinî işlerde ilahî kudret elinin bağlı olması Şiilerin teyit ettiği görüş değildir ve bu akaid küfür sayılmaktadır.¹¹⁰ İmam Rıza (a.s), meşhur bir rivayette, İmamlar (a.s) için hakettiklerinden daha yüksek bir makama inananlardan hoşnutsuzluğunu dile getirmekte ve yaratma, rızık ve kulluğu Allah Teâlâ'ya mahsus kabul etmektedir.¹¹¹

2. Hilkat-i ezelle¹¹²: Mufavvıza'ya ait itikatlardan bir diğeri de bedenlerin yaratılmasından önceki gölge yaratılışa inançtır. Bazı rivayetlerde geçtiğine göre İmamlar (a.s) yaratılıştan önce misal âleminde idiler. Mufaddal b. Ömer'in İmam Sâdık'tan (a.s) aktardığı bir rivayette bu konuya açıklık getirilmiştir.¹¹³ Başka bir rivayette şöyle beyan edilmiştir: Ehl-i Beyt (a.s) yaratılıştan önce nuranî gölgeler şeklindeydi.¹¹⁴ Şeyh Müfid, gölgelerin kadim oluşunu yanlış kabul eder ve âlemin sonradan yaratılmış olmasına aykırı bulur. Çünkü ezeli kadim, yalnızca bir olan Allah'tır. Ondan başka herşey hâdistir ve yaratılmıştır.¹¹⁵ Şeyh Müfid, İmamların (a.s) zâtının, beşerin babası Âdem'den önce yaratılmış olmasını sahih görmez. Ona ögre İmamların ruhlarının Âdem'e (a.s) önce yaratılması, bu büyük şahsiyetlerin yüce şan ve şereflerine fazla bir şey katmaz.¹¹⁶ Gölge ruhlar konusunda gelmiş haberlerin, lafızda farklı farklı ve manada birbirine uzak olduğunu belirtir ve onları gulatın uydurduğunu söyler. Örnek vermek gerekirse, gulat olmakla suçlanan Muhammed b. Sinan'a ait

el-Eşbah ve'l-Ezelle kitabının adını zikreder ve şöyle yazar: “Bu kitabın ona ait olduğu doğrudur o, haktan sapmış biridir.”¹¹⁷ Yine, İmam Sâdık'ın (a.s) Mufaddal'a derslerini içeren Mufaddal b. Ömer'e ait *el-Heft ve'l-Ezelle* isimli kitabın, bir çeşit varlığın ve bazı dinî ilkelerin bâtınî izahı olduğuna işaret eder.¹¹⁸

3. İmamın gayp ilminden mutlak haberdar oluşu: Çok sayıda rivayet, İmamın, gelecekte insanların başına gelecek olayları bildiğini teyit etmektedir. İmam Ali (a.s) Meysem Temmar'ın şahadetini günü ve saatiyle haber vermişti. Hatta dilinin kesileceğini bile öngörmüştü.¹¹⁹ *Kâfi*, *Besâir* ve *İrşad*'da bunu ispatlayan birçok rivayet vardır. Mesela Ravza-i Kâfi'nin rivayetinde İmam Bâkır (a.s) Karkisya hadisesini ve Kays'ın öldürüleceğini önceden bildirmektedir.¹²⁰ Başka bir rivayette İmam Sâdık (a.s) bazen gelecekteki olayları bilmeyi İmamın insanlara hüccet oluşunun ihtiyacı olarak adlandırır.¹²¹

Fakat sorulması gereken şudur ki, acaba önceden haber vermek gaybı bilmek manasına mı gelir? Gayp ilminin İmamlara (a.s) atfedilmesi caiz midir?

Mufavvıza, gaybın bilgisinin İmamlara (a.s) atfedilmesini caiz görüyordu. Şeyh Müfid (rh) onları bu mevzuda gulatla aynı hizaya koymaktadır. Müfid, gaybın bilgisinin İmamlar (a.s) için konu edilmesini inkâr etmekte ve fesat görmektedir. Bu görüşün, Mufavvıza ve gulat dışında İmamîyenin çoğunluğunun görüşü olduğunu belirtir.¹²²

¹¹⁰ Saduk, kameri 1404, s. 97.

¹¹¹ A.g.e., s. 100.

¹¹² Ezelle (zilâl'in çoğulu), gölgeler manasına gelir. “Zil-ı sokof (tavanın gölgesi)” vs. gibi. Merhum Gaffârî, ezelle kelimesine ruhlar âlemi manası vermiştir. (Kuleynî, c. 8, hadis 1, s. 6 dipnot).

¹¹³ Kuleynî, 1363, c. 1, s. 441, babu beledi'n-nebiyy ve vefatuhu.

¹¹⁴ A.g.e., s. 442.

¹¹⁵ Müfid, kameri 1404, “dal”, s. 27.

¹¹⁶ A.g.e., s. 28.

¹¹⁷ A.g.e., s. 37 ve 38.

¹¹⁸ Müderrisî Tabâtabâî, 1383, s. 398.

¹¹⁹ Fetâl Nişâbü'rî, tarihsiz, c. 1, s. 298.

¹²⁰ Kuleynî, 1363, c. 8, s. 295.

¹²¹ Saffâr, kameri 1404, s. 504; Kuleynî, 1363, c. 1, s. 258.

¹²² Müfid, kameri 1414, “elif”, s. 67.

İmamların (a.s) gaybı bilmesi hususunda iki grup rivayet vardır:

Rivayetlerin bir grubu, gaybın bilgisini İmamlardan (a.s) nefyeder. Emirülmüminin Ali (a.s) Basra'da gelecekte olacakları haber verdiğinde ashaptan biri sordu: "Bu söyledikleriniz gayp ilmi mi?" Hazret gü-lümsedi ve şöyle buyurdu:

"Bu gaybın bilgisini değildir. Bilakis mu-
allimden öğrendiğim ilimdir. Gaybın bil-
gisi kıyameti bilmektir."

Sonra gaypla ilgili beş konunun Allah'a mahsus olduğunun zikredildiği Lokman su-resi 34. ayete işaret etti.¹²³ İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurur:

"Bizim gaybın bilgisine vakıf olduğumuzu zanneden güruha şaşıyorum. Hâlbuki Allah Teâla'dan başkası gaybı bilmez."

Bu rivayetin devamında şöyle yazıyor:

Gaybın ilmini Nübüvvet ailesinden nefyeden İmam'ın sözüne şaşıran Sedir, "Biz sizi gayba nispet etmiyoruz. Fakat çok fazla ilminiz olduğunu da biliyoruz." diyerek daha fazla bilgi istedi. İmam (a.s):

﴿ وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَسْتَ مُرْسَلًا قُلْ كَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ ﴾

"Kâfir olanlar diyor ki, "Sen gönderilmiş elçi değilsin." De ki: "Benimle sizin aranızda şahit olarak Allah ve elinde ki-taptan ilim bulunan kimse kâfidir."¹²⁴

¹²³ Nehcû'l-Belağâ, hutbe 128.

¹²⁴ Ra'd 43.

İki kere şöyle buyurdu: "Allah'a yemin olsun ki kitabın bütün ilmi bizim elimizdedir."¹²⁵

Bu rivayet, İmamların (a.s) ilminin menşeinin Kur'an olduğunu beyan etmektedir.¹²⁶ İlahî kelim için onun dergâhındaki en iyi kul Resul-i Ekrem'dir (s.a.a) ve İmamlar (a.s) bu ilmi Hazret'ten beri nesilden nesile ecdadından öğreniyordu.

Seyyid Murtaza (rh) şöyle der: "İmam için velayetin icabı ve şer'î ahkâm dışındaki ilmi vacip görmekten Allah'a sığınırım. Gayp ilmi bunların dışındadır."¹²⁷ O, İmamın, şeriatla ilgisi bulunmayan tüm sözleri ve meslekleri bilmesinin zorunlu olmadığına inanmaktaydı. Çünkü bu alanların her birinin kendine has uzmanlığı vardır ve İmama tek gereken, ahkâmı bilmesidir.¹²⁸

Şeyh Tûsî (rh) İmamı Allah'ın kullarından bir kul kabul etmektedir. Tabiat ve sıfatlarda diğer insanlar gibidirler. Onların tek üstünlüğü, icabı şeriat ahkâmını bilmek olan din ve dünyada genel riyasettir. İmamiyye Şia'sının, İmamların gaybı bildiği görüşüne nispet edilmesi doğru değildir. Çünkü Şiiler Allah'ın kitabına iman etmekte ve onda Peygamber'in şöyle buyurduğunu okumaktadır:

﴿ لَوْ كُنْتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَأَسْتَكْتَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ ﴾

"Eğer gaybı biliyor olsaydım daha fazla hayır biriktirirdim."¹²⁹

﴿ إِنَّمَا الْغَيْبُ لِلَّهِ ﴾

¹²⁵ Saffâr, kameri 1404, s. 233; Kuleynî 1363, c. 1, s. 258.

¹²⁶ Bkz: İmamın İlmî Salahiyetinin Menşei bahsi.

¹²⁷ Seyyid Murtaza, kameri 1411, s. 164.

¹²⁸ A.g.e., s. 165.

¹²⁹ A'raf 188.

**“De ki: Gayp sadece Allah’a mahsus-
tur.”¹³⁰**

﴿ قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ
الْغَيْبَ إِلَّا اَللّٰهُ ﴾

**“De ki: Göklerde ve yerde olan gaybı
Allah’tan başkası bilmez.”^{131- 132}**

Tabersî, Hud suresi 123. ayeti tefsir ederken şöyle yazar: “İmamiye Şia’sına İmamların gaybı bildiği görüşünü nispet edenler Şia’ya zulmetmiştir. Biz, bütün bilgilere vakıf Allah Teâla dışında gaybı bilme sıfatını herhangi birisi için caiz gören bir Şia tanımıyoruz.”

Emirülmüminin’den (a.s) fitnelere ilişkin hutbelerde nakledilmiş haberlerin ve buna benzer diğer rivayetlerin Peygamber’den (s.a.a) ve Hazret’in ilahî ilimlerinden alındığını düşünmektedir.¹³³ Çağdaş ulema arasında da bazıları gaybın bilgisini İmamlardan (a.s) nefyettirmektedir.¹³⁴

Buna mukabil gaybın bilindiğini teyit eden rivayetler de vardır. Ravi, İmam Sâdık’a (a.s) sorar: “İmam, bilmediği şeylere nereden cevap verir?” İmam şöyle buyurur:

**“يَكُنْتُ فِي الْقَلْبِ نَكْتًا أَوْ يَنْقُرُ فِي الْأُذُنِ نَقْرًا”
(Kalbe iner veya kulakta çınlar)¹³⁵**

Bu rivayet, İmamın ilminin gaybî menşei beyan etmektedir. Yine Ammar Sâbâtî,

¹³⁰ Yunus 20.

¹³¹ Neme 65.

¹³² Muğniye, kameri 1399, s. 42, *Telhisu’s-Şâfi*’den nakil, s. 321.

¹³³ Tabersî, kameri 1415, c. 5, s. 352 ve 353.

¹³⁴ Muğniye, kameri 1399, s. 57.

¹³⁵ Saffâr, kameri 1404, s. 337; Tûsî, kameri 1414, s. 408.

İmam Sadık’a (a.s) şöyle sordu: “İmam gayp ilmini bilir mi?” İmam cevap verdi:

“Hayır. Lakin bir şeyi bilmek istediğinde Allah ona bildirir.”¹³⁶

Bu rivayetten, İmamın gelecekteki olaylarla ilgili bilgisinin sürekli olmadığı, İmamın iradesi ve Allah Teâla’nın izniyle belli bir anda İmamlara (a.s) feyz edildiği anlaşılmaktadır. Nitekim İmam Sâdık (a.s) İsa b. Hamza Sakafî’ye verdiği cevapta şöyle buyurur:

“Ne zaman gelir veya çınlarsa sözüümüzi söyleriz. Ne zaman kesilirse dururuz.”¹³⁷

Bu yüzden Şeyh Hürr Âmulî, *el-Fusûlu’l-Mühimme* kitabında bu bahisle ilgili babı şöyle adlandırmıştır: “Babu inne’n-Nebiy ve’l-Eimme (a.s) lâ ya’lemûne cemâ ilmi’l-ğayb ve innemâ ya’lemûne ba’dahu bi-i’lâmi’llahi iyyâhum ve izâ erâdû en ya’lemû şey’en alemû” (Peygamber ve İmamlar (a.s) gayp ilminin tamamını bilmez. Bilakis Allah Teâla ne zaman onlara bildirirse bir kısmını bilirler. Ne zaman bir şeyden haberdar olmalarını irade ederse onu bileceklerdir.)¹³⁸

Merhum Muzaffer de rivayetleri inceledikten sonra, irade edilmiş ve Sübhan Allah’ın tefizi olan İmamın ilmine dair bu grup rivayetleri mutedil tavır kabul eder ve onu çeşitli delilleri uzlaştırmak için münasip görür.¹³⁹

İmam Bâkır (a.s), Hamran b. A’yen’in **“عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهَرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا”** (Gaybı bilir ve gaybindan kimseyi haberdar etmez.)¹⁴⁰

¹³⁶ Kuleynî, 1363, c. 1, s. 257.

¹³⁷ Saffâr, kameri 1404, s. 336.

¹³⁸ Hürr Âmulî, kameri 1418, c. 1, s. 394.

¹³⁹ Muzaffer, kameri 1402, s. 64.

¹⁴⁰ Cin 26.

Ayeti hakkında sorduğu soruya verdiği cevapta bir sonraki ayete (أَلَا مَن ارْتَضَى مِن رَّسُولٍ) Razi olduğu peygamber hariç¹⁴¹ i - tinat ederek şöyle buyurur:

“Allah’a yemin olsun ki, Muhammed (s.a.a) Allah’ın razı olduğu kullardandı.”

Sonra şöyle devam eder:

“Allah’a mahsus olan gaybın ilmi, takdir edilmiş olup ilahî ilimde gerçekleşmeden ve meleklerle bırakılmadan önce kazaya dönüşmüş ilimdir. Bu ilim Allah’ın nezdindedir ve ilahî kaza onda yürürlüktedir ama henüz imzalanmamıştır. Fakat kazaya dönüşüp imzalanmış ilim, Allah Rasülü’ne (s.a.a) ulaşan ve ondan sonra bize intikal eden ilimdir.”¹⁴²

Şeyh Müfid’in inancı da şudur: “İlham yoluyla gelen ilim inkâr etmek mümkün değildir. Çünkü peygamberler ve vasilerin mucizelerinin büyük bölümü ve onlar tarafından gayptan haber verilmesi bu yolla gerçekleşmiştir.” İmamların (a.s) bütün meslekleri ve dilleri bilmesini mümkün görür. Gerçi akıl ve kıyas bakımından bu zorunlu değildir. Ama bunu tasdik eden haberler mevcuttur. Müfid, İmamların (a.s) kalpler ve kâinatla ilgili ilmini de kabul eder, ama vacip görmez. Zira imamın sıfat ve şartları arasında bu yoktur. Sadece Allah’ın lütfu ve kerametidir.¹⁴³

Kum Ulemasının Mufavvıza’nın Fikirlerine Tepkisi

Şiiler arasından dışlanmayan Mufavvıza’nın fikirleri sonraki yüzyıllarda da devam etti.

Üçüncü yüzyılın sonlarında Şia’nın asli merkezi olan Kum’da ulema, Mufavvıza’nın fikirlerine tepki gösteriyor ve İmamlara (a.s) her türlü insanüstü sıfatlar nispet edilmesine karşı çıkıyordu. Bir karar aldılar: Kim İmamlara insanüstü durumlar nispet ederse onu gulat ilan edecek ve şehirden sürüp çıkaracaklardı. Sehl b. Ziyad Âdemî¹⁴⁴, Ebu Sumine Muhammed b. Ali Karaşî¹⁴⁵, Hüseyin b. Ubeydullah Muharrir¹⁴⁶ ve nakildeki dikkatsizliği yüzünden ihraç edilen Ahmed b. Muhammed b. Halid Berkî gibi kişiler bunların arasındadır.

Bu cezalandırmalar, bu tür meseleleri nakledenler içindi. Fakat bu konulara gerçekten itikat edenler küfürde sayılıyordu. Hatta ölümle bile cezalandırılabilirlerdi. Bir defasında Kum halkı, bu fikirlere inanan bir raviyi katletmek istedi. Fakat onun namaz kıldığını görünce vazgeçtiler.¹⁴⁷ Bu olay, Kum Şiilerinin gulat ile Mufavvıza arasında fark gözetmediğini ve İmamları insanüstü varlıklar kabul eden kimselerin oruç, namaz ve diğer ibadetlerle meşgul olmadığına inandıklarını göstermektedir. Onlara göre Peygamber-i Ekrem (s.a.a) veya Eimme-i Athar’ı (a.s), ilahî mesajı tebliğle irtibatı bulunmayan şahsî işlerinin detaylarında dahi hata ve yanlışlıktan masun görenler gulattır.¹⁴⁸ Kum ulemasından bir kesim, hatta İmamları (a.s) şeriatı öğrenme tarzı bakımından diğer âlimler gibi görüyorlardı. Yani İmamlar da teferruat hükümleri keşfetmek için içtihadı başvuruyor ve furuatı usule arz ederek ahkâma ulaşıyordu.¹⁴⁹

¹⁴⁴ Allame Hillî, kameri 1417, s. 357.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 398.

¹⁴⁶ A.g.e., s. 339.

¹⁴⁷ Necâşî, kameri 1416, s. 329, sayı 891, Muhammed b. Urûme Kummî.

¹⁴⁸ Saduk, tarihsiz, c. 1, s. 359 ve 360.

¹⁴⁹ Müfid, kameri 1414, “be”, s. 136.

¹⁴¹ Cin 27.

¹⁴² Kuleynî, 1363, c. 1, s. 256.

¹⁴³ Müfid, hicri 1404, “be”, s. 67.

Kum ulemasının karşısında Mufavvaza onları “mukassıra” olarak niteliyordu.¹⁵⁰ Bu, daha önce Osmanlılara ve Emevilerin taraftarlarına atfedilen bir isimdi. Çünkü onlar, Ali'nin (a.s) makamıyla ilgili olarak saygısızlık ediyorlardı. Onların izahına göre mukassıra, İmamların (a.s) makamının hakikat ve özüne vakıf olmada aciz ve kusurluydu. Hatta bu adlandırmada Âl-i Ali'ye (a.s) zıddlık ve nâsibilik kokusu da geliyordu.¹⁵¹

Sonuç

Aktarılanlardan, Şia rivayetlerinin, çeşitli gruplara mensup ve muhtelif görüşler taşıyan raviler eliyle nakledildiği anlaşılmaktadır. Bu rivayetlerin sahih mi, zayıf mı olduklarını teşhis ederken rivayetin sâdır olduğu ortama ve ravinin itikatlarına daha fazla dikkat edilmesi gerekmektedir. Buna göre, çoğunlukla Zürâre b. A'yen, Ebu Basir, Büreyd b. Muaviye ve Muhammed b. Müslim gibi sika raviler tarafından nakledilmiş fıkıh rivayetlerinin en sağlıklı rivayetler olduğu anlaşılmaktadır. İtikatların prensipleri alanında Şia'nın kelamcı ravileri İmamlar (a.s) tarafından teyit edilmiştir ve mevcut rivayetlerin birçoğu güvenilirlerdir.

Halifeler ve İmamların (a.s) tarihiyle ilişkili rivayetlerin ağırlıklı kısmı Emeviler döneminden kalmış ve Emevilerin Şia'ya yoğun baskısı altında nakledilmiştir. Bu yüzden de o dönemin zulüm görmüş insanların arzusu, ricat ve Mehdilikle ilgili bazı rivayetlerin oluşmasında etkisiz sayılmaz. Kelam bahislerine dair sade ve basit düşünce tarzı bu rivayetlerde gözlenmektedir. Bazen kimi itikatlar sonraki dönemlerde

¹⁵⁰ A.g.e., s. 135 ve 136.

¹⁵¹ Bu meseleler *Biharu'l-Envar*'da (c. 26, s. 6) b - linmeyen bir metinden Selman ve Cündüb'ün Emirulmüminin'den (a.s) nakliyle aktarılmıştır.

köklü değişikliklere maruz kalıyordu. İmamet bahsinde, özellikle İmamların (a.s) makam ve faziletleri konusunda Şii rivayetler gılat ve Mufavvaza'nın düşüncelerinin etkisine maruz kalmıştır. Dolayısıyla günümüzde elimizde olan herşey, epeyce inceleme ve araştırmaya muhtaçtır.

Kaynakça

- Akîfî, Duafâu'l-Akîfî, kameri 1418, tahkik: Dr. Abdulmu'ti Emin Kal'acî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ikinci baskı.
- Allame Hillî, Hasan b. Yusuf b. Ali Mutahtar, *el-Elfin fi İmame'ti Emirulmüminin Ali b. Ebi Talib (a.s)*, kameri 1405/1985, el-Kuveyt, Mektebetu'l-Elfin.
- Bağdadî, Abdulkahir b. Tahir, *el-Fark beyne'l-Firak*, kameri 1411/1990, tahkik: Mahmud Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye.
- Bahranî, Ali b. Meysem, *el-Necâh fi'l-Kiyame*, kameri 1417, Mecmeu'l-Fikri'l-İslamî, Kum, Müessesetu'l-Hâdî.
- Bahru'l-Ulûm, *el-Fevâidu'r-Ricâliyye*, 1363, tahkik ve talik: Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm ve Hüseyin Bahru'l-Ulûm, Tehran, Mektebetu's-Sâdık.
- Cündî, Abdulhalim, *el-İmam Caferi's-Sâdık (a.s)*, kameri 1397/1977, editör: Muhammed Tevfik Uveyda, Kahire, el-Meclisu'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslamiyye.
- Eş'arî Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslamiyyîn ve İhtilafu'l-Musallîn*, 1980, tashih: Hellmut Ritter, basım yeri belli değil, Cem'iyetu'l-Müsteşrikîn el-Almaniyye, üçüncü baskı.
- Fazl b. Şazân Ezdî, *el-İzâh*, 1363, tahkik: Seyyid Celaleddin Hüseyin Ermevî el-Muhaddis, Tehran, Dânişgâh-i Tehran.
- Fetâl Nişâbü'rî, *Ravzatu'l-Vâizîn*, tarihsiz, mukaddime: el-Seyyid Muhammed Mehdi el-Harsân, Kum, Menşûrâtü'r-Radyyî.

- Gaffar Abdurresul, *Şühbetü'l-Guluvv inde'ş-Şia*, kameri 1415, Beyrut, Dâru'r-Resuli'l-Ekrem, Dâru'l-Mehacceti'l-Beyda.
- Hâkânî, Ali, *Ricâlu'l-Hâkânî*, kameri 1404, Seyyid Muhammed Sâdık, Bahru'l-Ulûm, basım yeri belli değil, Mektebetü'l-A'lami'l-İslamî, ikinci baskı.
- Hasibî, Hüseyin b. Hamdan, *el-Hidayetu'l-Kübra*, kameri 1411/1991, Beyrut, Müessesetu'l-Belağ li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', dördüncü baskı.
- Hoî, Ebulkasım, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis ve Tafsilu Tabakâtu'r-Revah*, kameri 1413/1992, basım yeri belli değil, yayıncı belli değil, beşinci baskı.
- Humeynî, Ruhullah, *Tahriru'l-Vesile*, tarihsiz, Kum, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Hürr Âmulî, Muhammed b. el-Hüseyin, *el-Fusûlu'l-Mühimme fi Usûli'l-Eimme*, kameri 1418/1376, tahkik: ve edisyon: Muhammed b. Muhammed Hüseyin Kâinî, Kum, Müessesese-i Meârif-i İslamî-yi İmam Rıza (a.s).
- İbn Davud Hillî, *Rical-i İbn Davud*, kameri 1392/1972, tahkik ve takdim: Seyyid Muhammed Sâdık Âl-i Bahru'l-Ulûm, el-Necefu'l-Eşref, Matbaatu'l-Haydariyye.
- İbn Ebi'l-Hadid, *Şerhu Nehci'l-Belağ*, kameri 1378/1959, tahkik: Muhammed Ebulfazl İbrahim, basım yeri belli değil, Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye.
- İbn Gazâirî, Ahmed b. Hüseyin b. Ubeydullah Gazâirî Vâsıtî Bağdadî, *Rical-i İbnu'l-Gazâirî*, kameri 1422/1380, tahkik: Seyyid Muhammed Rıza Celâlî Hüseyinî, Kum, Dâru'l-Hadis.
- İbn Haldun, *Tarih-i İbn Haldun* (Kitabu'l-İber ve Divanu'l-Mübteda ve'l-Haber fi Eyyami'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve min Âsirihi min Zevi's-Sultani'l-Ekber), tarihsiz, Beyrut, Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî.
- İbn Hanbel, Ahmed, *Müsned-i Ahmed*, tarihsiz, Beyrut, Dâru Sâdır.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *Sünen-i İbn Mâce*, tarihsiz, tahkik, noktalama ve talik: Muhammed Fuad Abdulbâki, yayın yeri belli değil, Dâru'l-Fıkr li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, *el-Tabakatu'l-Kübra*, tarihsiz, Beyrut, Dâru Sâdır.
- Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Kâfi*, 1363, tashih ve talik: Ali Ekber Gaffârî, Tehran, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, beşinci baskı.
- Lâlâyî, Ruzeyne R., *el-Fikru'ş-Şiî el-Mübkeri Teâlimi İmam Muhammed Bâkır*, 2004, basım yeri belli değil, Dâru's-Sâkî bi'l-İştirak mea Muahhidi'd-Dirâsâti'l-İslamiyye.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Biharu'l-Envar*, kameri 1403/1983, Beyrut, Müessesetu'l-Vefa, ikinci baskı.
- Muğniyye, Muhammed Cevad, *el-Şia fi'l-Mizan*, kameri 1399/1979, Beyrut, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, dördüncü baskı.
- Muzaffer, Muhammed Hüseyin, *İlmu'l-İmam*, kameri 1402/1982, Beyrut, Dâru'z-Zehra li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Müderriş Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin, *Mektedir Ferâyend-i Tekâmül*, 1375, tercüme: Haşim İzdîpenah, basım yeri belli değil, yayıncı belli değil.
- Müderriş Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin, *Miras-i Mektûb-i Şia ez Se Karn-i Nehostin-i Hicrî*, defter-i evvel, 1383, tercüme: Seyyid Ali Karâî, Resul Caferiyân, Kum, Kitabhâne-i Tahassusî-yi Tarih-i İslam ve İran.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man İbnu'l-Muallim, *Evâilu'l-Makâlât*, kameri 1414/1993, tahkik: İbrahim Ensarî, Beyrut, Dâru'l-Müfid li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', ikinci baskı.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man İbnu'l-Muallim, *el-Mesâilu'l-Akberiyye*, kameri 1414/1993, tahkik: Ali Ekber İlahî Horasanî, Beyrut, Dâru'l-Müfid li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi', ikinci baskı.

- Müslim Nişâbü'rî, *Sahih-i Müslim*, tarihsiz, Beyrut, Dâru'l-Fikr.
- Nehcu'l-Belağâ* (İmam Ali'nin -a.s- hutbeleri), tarihsiz, tahkik: Şeyh Muhammed Abduh, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.
- Nesâî, *Sünen-i Nesâî*, kameri 1348/1930, Beyrut, Dâru'l-Fikr li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Nu'manî, Muhammed b. İbrahim, *Kitabu'l-Gaybe*, kameri 1422, tahkik: Fâris Hasûn Kerim, Kum, Envaru'l-Hüda.
- Saduk, Muhammed b. Ali, *İlelu's-Serâi'*, kameri 1385/1966, takdim: Seyyid Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm, el-Necefu'l-Eşref, el-Mektebetu'l-Haydariyye.
- Saduk, Muhammed b. Ali, *Meâni'l-Ahbar*, kameri 1379/1338, tashih ve talik: Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî el-Tâbiatu li-Cemâati'l-Müderresin.
- Saffâr, Muhammed b. Hasan, *Besâiru'd-Derecât*, kameri 1404/1362, tashih, talik ve takdim: Hac Mirza Hasan Kûçe Bâğî, Tehran, Menşurâtu'l-A'lemî.
- Seyyid Murtaza, İlmülhüda Ali b. Hüseyin Musevî Bağdadî, *el-Şâfi fi'l-İmame*, kameri 1410, Kum, Müessesetu İsmailiyyan, ikinci baskı.
- Subhanî, Cafer, *Külliyat fi İlmi'r-Rical*, kameri 1404, Kum, Müessesetu'n-Neşri'l-İslami el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderresin, üçüncü baskı.
- Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, tarihsiz, tahkik: Muhammed Seyyid Kilanî (Maces-tir min Külliye Âdâbu Câmiati'l-Kahire), Beyrut, Dâru'l-Ma'rife.
- Taberî, Muhammed b. Cerir Rüstem (el-Şiî), *Delâilu'l-İmamet*, kameri 1413, tahkik: Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamiyye Müesseseti'l-Bi'se, Kum, Merkezu't-Tabâa ve'n-Neşri fi Müesseseti'l-Bi'se.
- Tûsî, Muhammed, *el-Emâlî*, kameri 1414, tahkik: Kısmu'd-Dirâsâti'l-İslamiyye Müesseseti'l-Bi'se, Kum, Dâru's-Sekâfe li't-Tabâa ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.
- Tûsî, Muhammed, *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Rical*, kameri 1404, tashih ve talik: Mir Damad el-Esterâbâdî, tahkik: el-Seyyid Mehdi el-Recaî, Kum, Müessesetu Âl-i Beyt (a.s) li-İhyai't-Turâs.
- Tüsterî, Muhammed Takî, *Kâmusu'r-Rical*, kameri 1419, basım yeri belli değil, Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, el-Tâbia li-Cemâati'l-Müderresin.
- Vahid Bihbihânî, Muhammed Bâkır, *el-Fevâidu'r-Ricâliyye*, tarihsiz, basım yeri belli değil, yayıncı belli değil.
- Zehebî, Şemsuddin Ebu Abdullah, *Seyru A'lâmu'n-Nubelâ*, kameri 1413/1993, editör ve tahrir: Şuayb el-Ernevu, tahkik: Hüseyin el-Esed, Beyrut, Müessesetu'r-Risale, yedinci baskı.

Gaybet-i Suğra Asrında Şia; Süreklilik ve Değişim

Hasan Hüseyinzâde Şâneçî

Giriş

Onikinci İmam Hz. Mehdi'in gaybeti, Şia toplumunda, kültürel ve ilmî alanlarda birtakım değişimlere yolaçan yeni bir durumu ortaya çıkardı. Bu değişim, en önemlisi Şiilerin ilmî merceiyyetindeki değişiklik olan çeşitli kültürel boyutlarda meydana geldi. Diğer boyutlar arasında ise yeni ilmî mekteplerin ortaya çıkışına ve Şiilerin ilmî kaynak ve kitaplarının tedvin ve telifinde yaşanan gelişmeye işaret edilebilir. Gaybet-i Suğra asrının ilmî durumunu incelemek, bu asrın, Şia toplumunda sabit bir durumdan başka bir sabit duruma geçiş dönemi olması bakımından büyük öneme sahiptir. Aslında İmam'ın hazır bulunduğu çağdan Gaybet-i Kübra asrına bağlanılan Gaybet-i Suğra, İmam'ın (a.s) uzun gaybetinin kabullenilmesi için gerekli zeminlerin oluşması ve hazırlık dönemi sayılmış ve bu çağda ortaya çıkan ilmî gelişmeler, Şia'nın ilmî ve kültürel bakımdan parlaması için ilk adım olmuştur.

Onbirinci İmam'ın hicri 260 (Miladi 873) yılındaki şehadeti sırasında Hazret'in vekilleri ve Şiileri arasındaki havastan çok az sayıda insan kendisinin bir oğlu olduğundan, yani Onikinci İmam'dan haberdardı. Abbasi halifesinin, Onbirinci İmam'ın oğlunu ve halifesini bulmak için kapsamlı girişimlerde bulunduğu ve uzun süre İmam'ın evini ve ailesini takip ettirdiği zamanlardı.¹ İmam Askerî (a.s), rihletinden önce has vekillerinden ve yârânından Osman b. Said Amirî'yi Onikinci İmam'ın naibi olarak ashabına tanıtmıştı. Amirî, İmam (a.s) için defin merasimi düzenledikten sonra Samarra'dan Bağdat'a gitti ve oraya yerleşti. Onun vekâleti dönemindeki olaylara dair elde pek fazla bilgi yoktur. Tek bildiğimiz, İmam'ın (a.s) bazı talimatnamelerinin² onun aracılığıyla Şiilere ulaştığıdır.³ Vefat tarihinin hicri 267'den sonra olduğu anlaşılmaktadır.

¹ Fazl b. Hasan Tabersî, *A'lamu'l-Verâ, Âlu'l-Beyt*, Kum, 1417, c. 2, s. 150.

² Metinde "tevki" (Çev.)

³ Muhammed b. Hasan Tûsî, *Kitabu'l-Gaybe*, Müessesetu'l-Meârifî'l-İslamiyye, Kum, hicri 1411, s. 127.

Osman, İmam Mehdi'nin (a.f) emriyle oğlu Muhammed'i vekili olarak tayin etti. Muhammed b. Osman'ın vekâleti dönemi, büyük güçlüklerle geçen uzun bir devreydi. Abbasiler tarafından uygulan baskılar ve boğucu ortam, dinî ve mezhebî sapkınlıklar, çeşitli şüphelerin ortaya atılması, Zeydiyye ve İsmailiyye gibi başka Şii fırkaların artmasına yol açan hareketler onun karşı karşıya kaldığı önemli sorunlardı. Muhammed b. Osman, hicri 305 senesinde vefat etti.

Muhammed'den sonra Hüseyin b. Ruh Nevbahî naipliğe atandı. Uzun süre ikinci naibin yardımcılığını yapan Nevbahî, idarecilik ve zekâsıyla krizin zirvede olduğu bir sırada Şia toplumu için uygun ortamlar hazırlamayı ve imkân ölçüsünce hükümet tarafından gelen baskıları hafifletmeyi başardı. Dinî siyaseti, Şiiiler aleyhinde hiçbir gerilim ve istenmeyen tepkinin ortaya çıkmamasını sağladı. Bu metodu sayesinde sarayda ve Sünni âlimler nezdinde özel bir yer edinmesi mümkün oldu.⁴

Hicri 326'da Nevbahî'nin vefatıyla birlikte Muhammed b. Ali Samarrî dördüncü naip olarak tanıtıldı. Samarrî hicri 329'da vefat etti. Ölümünden altı gün önce eline geçen son fermanda kendisinden sonra hiçkimseyi İmam'ın naibi olarak tayin etmemesi emredilmişti.⁵ Bu emir, aslında Gaybet-i Kübra'nın başladığının ilan edilmesi demektir.

Gaybet asrındaki temel sorunlardan biri, çoğu sapkınlık üreten ve bazı şüphelere neden olan ve Şii toplumu için ciddi tehlike sayılan naiplik iddiasındaki bazı kimselerin ortaya çıkmasıydı. Sapkın hareketi nispeten yaygınlık kazanan bu iddia sahiplerinin en önemlisi, hakkında zem ve lanet talimatı sâdır olmuş Muhammed b. Ali Şelmegânî idi. Bu tevki metninde, aralarında Ahmed b. Hilal Ebertâyî, Muhammed b. Nusayr Numeyrî,

⁴ A.g.e., s. 237.

⁵ Ahmed b. Ali Tabersî, *el-İhticac*, Neşru'l-Murtada, Meşhed, hicri 1403, c. 2, s. 252.



Muhammed b. Ali b. Bilal'in de bulunduğu başka birkaç isim daha zikredilmiştir.⁶ Ama Şiiilerin en önemli sorunu, devlet tarafından onlara karşı oluşturulmuş baskıcı ve boğucu atmosferdi. Bununla birlikte hicri üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren Şiiiler için daha iyi siyasi şartların oluşmasıyla sözkonusu baskıcı ve boğucu ortam hafifledi. Hilafet mekanizmasının zayıflaması ve çözülmesi, emirler ve saraylıların daha fazla güç elde etmek için çatışması Şiiilerin saraya nüfuzu için uygun zemin yarattı. Muktedir'in halifeliği döneminden (hicri 295-320) itibaren Şii mezhebinden Furatoğulları sülalesinin hilafet ağına nüfuz etmesiyle birlikte Şiiilerin siyasi konumunda yeni bir süreç başlamış oldu. Birinci İbn Furat adıyla bilinen Ali b. Muhammed b. Furat ve İkinci İbn Furat adıyla bilinen Fadl b. Cafer uzun yıllar vezirlik makamını elinde tuttu.⁷ İmam'ın üçüncü naibi Hüseyin b. Ruh Nevbahî'nin siyasi konumu da iyiydi.⁸ Hiç kuşku yok bahsi geçen siyasi konular, Şiiilerin toplumsal konuları, doğal olarak da kültürel durumları üzerinde hatırı sayılır bir etkiye sahip olmuştur.

Yumuşak ve sakin bir süreç izleyen siyasi gelişmelerin yanısıra, Şiiilerin Gaybet-i Suğra anındaki ilmî faaliyetleri de ileriye doğru seyir izliyor ve çeşitli boyutlarda yeni gelişmeler

⁶ Tûsî, el-Gaybe, s. 232.

⁷ Bkz: Zambaur, *Nesebnâme-i Hulefa ve Şehryârân*, tercüme: Meşkûr, Neşri Hayyam, Tehran, 1368, s. 6.

⁸ Bkz: Câsim Hüseyin, *Tarih-i Siyasî-yi Gaybet-i İmam-i Devazdehom*, tercüme: Ayetullahî, Emir Kebir, Tehran, 1367, s. 300.





Makdisî'nin verdiği bilgilere göre Şiiler Gurgan ve Taberistan, Ahvaz, Fars ve Irak'ın kuzeyindeki bazı şehirlerde, aralarında Taberiyye, Nablus ve Amman'ın bulunduğu Şam'da ve Mısır'ın İskenderiye bölgesinde yaşıyordu. Bu bölgelerde İmam'ın vekillerinin varlığı da bu meselenin şahididir. Aynı zamanda İmam'ın vekillerinin Kazvin, Hemedan, Kirmanşah, Azerbaycan vs. gibi başka şehirlerde de bulunduğu bildirilmiştir.



kaydediyordu. Şiilerin ilmî durumunu incelerken nüfustaki dağınıklığın hesaba katılması, Şia'nın ilmî faaliyet havzalarını tanımak bakımından öneme haizdir. Coğrafya kaynakları ve diğer kaynaklardan elde edilen bilgiler, Şiilerin İslam ülkelerinin çeşitli bölgelerinde farklı nüfus yoğunluklarıyla yaşadıklarını ortaya koymaktadır.

Kum şehri Şii mezhebinin en önemli şehriydi ve dördüncü yüzyılın coğrafya yazarlarının eserlerinde bu özelliğiyle tanınıyordu. Belhî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*'te, "Kum halkının tamamı Şia mezhebiniydi." demiştir.⁹ Yine Kum ve oradaki Şiiler hakkında İmamlardan çok sayıda rivayet nakledilmiştir.¹⁰ Kufe her ne kadar tarihî geçmişi bakımından Şii temayüllere sahip ilk şehir ise de nüfus yoğunluğu açısından ikinci sırada yer almaktadır. Makdisî, Kufe'de nüfus üstünlüğünün -Künnâse mahallesi hariç- Şiilerde olduğunu vurgular.¹¹ Bağdat'ta Şiiler, şehir nüfusunun büyük bölümünü oluşturuyordu.¹² Kerh ve Babu't-Tâk mahalleleri onlara aitti.¹³ Horasan'da Nişabur ve Beyhak şehirleri Şiilerin yaşadığı merkezlerdi.¹⁴ Bu bölgelerde Onikinci İmam'ın çok sayıda vekilinin bulunması, bu durumun delilidir.¹⁵

Makdisî'nin verdiği bilgilere göre Şiiler Gurgan ve Taberistan¹⁶, Ahvaz¹⁷, Fars¹⁸ ve Irak'ın kuzeyindeki bazı şehirlerde¹⁹, aralarında Taberiyye, Nablus ve Amman'ın bulunduğu Şam'da²⁰ ve Mısır'ın İskenderiye bölgesinde yaşıyordu.²¹ Bu bölgelerde İmam'ın vekillerinin varlığı da bu meselenin şahididir.²² Aynı zamanda İmam'ın vekillerinin Kazvin, Hemedan, Kirmanşah, Azerbaycan vs. gibi başka şehirlerde de bulunduğu bildirilmiştir.²³

⁹ Ahmed b. Sehl Belhî, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden, Brill, tarihsiz, s. 35.

¹⁰ Bkz: Abbas Kummî, *Sefînetu'l-Bihar*, İntişârât-i Âbidî, Tehran, tarihsiz, c. 2, s. 447; c. 1, 55.

¹¹ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, Brill, Leiden, 1932, s. 120.

¹² A.g.e.

¹³ Bkz: Resul Ca'feriyân, *Coğrafya-yi Tarihî ve İnsânî-yi Şia der Cihan*, Ensâriyân, 1369, s. 54.

¹⁴ Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsim*, s. 323.

¹⁵ Bkz: Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Saduk, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-Ni'me*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, hicri 1390, s. 504.

¹⁶ Makdisî, s. 365.

¹⁷ A.g.e., s. 415.

¹⁸ A.g.e., s. 439.

¹⁹ A.g.e., s. 141.

²⁰ A.g.e., s. 179.

²¹ A.g.e., s. 200.

²² Tûsî, *Kitabu'l-Gaybe*, s. 211, 415, 430 vs.

²³ Ahmed b. Ali Necaşî, *el-Ricalu'n-Necaşî*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, hicri 1407, s. 243; Tûsî, *el-Gaybe*, s. 210.

Bu asırda Şiilerin yaşadığı önemli şehirler arasında, halkı Şia'nın güçlü malumatını yansıtan Şehr-i Rey de vardı. Bu çağda büyük Şii muhaddisler ve fakihler yetiştirdi.

Şiilerin çeşitli şehir ve bölgelere dağılmasının Şia akaidi ve ilimlerinin yayılmasında ve çok sayıda ilim havzalarının ortaya çıkmasında dikkat çekici etkisi olduğu açıktır. Şiilerin nüfus üstünlüğünün bulunduğu şehirlerde ilmî faaliyetler daha fazla gelişti. İmam'ın (a.s) gaybeti, ilmî faaliyetlerin zaruretini öncesinden daha fazla vurgulayan bir ortamın oluşmasına yolaçtı. Şia arasında ilmî merceiyyetin temellerinde değişikliğe sebep olan bu konum, Şiilerin ilim ve düşünce sisteminde göze çarpan dönüşümün kaynağı oldu. Bu dönüşümün ilk şekillenmesi ve oluşumu Gaybet-i Suğra asrında gerçekleşmiş, nihai ürünleri Gaybet-i Suğra'dan birkaç on yıl sonra ortaya çıkmış ve Şia'nın yeniden kültürel parlama dönemini inşa etmiştir. Gaybet asrının ilmî ortamını incelerken -diğer asırlar gibi- asli belirtileri şu şekilde ele almak gerekir: İlmî merceiyyet, ilmî ekoller, havzalar, ürünler, âlimler ve düşünürler.

İlmî Merceiyyet

İmamların (a.s) hazır bulunduğu dönemde Şiilerin ilmî meselelerde asli ve ilk mercii, Masum İmamlardı. Şiiler doğrudan onlarla temas ve irtibat halindeydi. İhtiyaç duydukları şeyleri onlardan öğreniyor ve başkalarına aktarıyordu. Bu şekilde Ehl-i Beyt'in ilimleri İslam beldelerine yayılıyordu. Raviler ve muhaddisler İmam'ı ziyaretleri kolay olmayan ilmî mercilerdi. Vekâlet sisteminin oluşmasıyla insanlar uzak ve yakın şehirlerden İmam'ın vekillerine müracaat etmeye başladı. Aslında halkla İmam arasındaki bağ idiler ve aradaki mesafeyi kısaltıyorlardı.

Şia'nın temel direği ve Şiilerin ilmî meselelerde dayanağı olan İmam'ın (a.s) artık aralarında bulunmaması ve gaybetin başlaması, Şia mezhebinde ilmî ve kültürel boyutta bir kriz olarak algılanabilir. Bu krizle yüzleşilmesinin beraberinde oldukça çetin olaylar ve zorluklar getirmesi doğaldı. Bu yüzden bu dönemde

İmamların (a.s) hazır bulunduğu dönemde Şiilerin ilmî meselelerde asli ve ilk mercii, Masum İmamlardı. Şiiler doğrudan onlarla temas ve irtibat halindeydi. İhtiyaç duydukları şeyleri onlardan öğreniyor ve başkalarına aktarıyordu. Bu şekilde Ehl-i Beyt'in ilimleri İslam beldelerine yayılıyordu. Raviler ve muhaddisler İmam'ı ziyaretleri kolay olmayan ilmî mercilerdi. Vekâlet sisteminin oluşmasıyla insanlar uzak ve yakın şehirlerden İmam'ın vekillerine müracaat etmeye başladı. Aslında halkla İmam arasındaki bağ idiler ve aradaki mesafeyi kısaltıyorlardı.

naiplik mekanizmasının tesis edilmesi, aslında, ondan kaynaklanan darbeleri azaltma yönünde bir hareketti. İmamların ashabından ve seçkin âlimlerden olan ve yıllarca onlarla irtibat halinde bulunan İmam'ın has naipleri şimdi en muteber ilmî başvuru kaynağı sayılıyorlardı. Çünkü gaip İmamla tek irtibat yolu idiler.

İmamla başının tamamen kopuk olmadığına hesaba katılması büyük önem taşımaktadır. Bu baş, yazışmalar ve mektuplar yoluyla ve naipler aracılığıyla kurulmuştu. Pek çok durumda Şia uleması İmam'a (a.s) mektup göndererek karşılaştıkları ilmî meseleleri soruyordu. Bu mektuplar özel naipler yoluyla İmam'a (a.s) ulaşıyor ve cevapları veriliyordu. Bunun bariz örneği, dört mektubuna verilen cevabın nakledildiği Muhammed b. Abdullah Himyeri'nin yazışmalarıdır.

Önemli görevlerinden biri de Şiilerin ilmî müşküllerini ve yeni ortaya çıkan meseleleri halletmekti. Onlar, Masum İmam'a (a.s) ulaşmanın herkes için kolay olmadığı bir asırda kelim ve akaid meselelerinde hakkı belirleme ve inhirafı önlemenin mercii idiler. Bunun, özellikle de çeşitli fırka ve mezheplerin akaidlerine karşılık vermede büyük önemi vardı. Mesela Şiiler, ikinci naip Muhammed b. Osman Amirî'ye, Mufavvaza fırkasını ve inançlarını sordu. Soruyu cevaplararken Mufavvaza'nın yaratma ve rızık vermeyi İmamlara (a.s) nispet etmesini reddetmiş ve bu fiillerin Allah'ın zât-ı mukaddesinin şanından olduğunu belirtmiştir.²⁴

Özel naiplerin İmamla irtibat halinde oldukları ve bu yolla Şiilerin ilmî ve itikadî sorunlarını ve meselelerini çözüme kavuşturabildikleri gözönünde bulundurulduğunda Şiiler için onların sözlerini şüphe ve tereddüt duymaksızın kabul etmeyi mümkün kılan bir tür kesinlik ve güven hâsil oluyordu. Şiilerden biri Hüseyin b. Ruh'a, düşmanların İmam Hüseyin'e (a.s) galip gelmesi hakkında sorduğunda ayrıntılı ve ikna edici bir cevap vermiştir. Ravi şöyle anlatır:

Bu cevapları kendi tarafından verdiğinden tereddüde düştim. Fakat ben bir şey söylemeden o bana döndü ve dedi ki: Gök başıma düşse veya fırtınalar yüzüme esse kendi rey ve görüşümle dinî konularda söz söylememden daha iyidir. Bu meseleleri asıldan, yani Allah'ın Hücleti'nden işittim.²⁵

Bu güven ve kesinlik, yaşanan krizin yoğunluğunu azaltan bir sükûnet meydana getiriyordu. İmam tarafından Şiilere ulaşan bazı mektuplarda naiplerin güvenilirliği ve korunmuşluğu vurgulanmaktaydı. İshak b. Yakub'un meselelerine cevap verilmiş bir mektupta, ikinci naip

Muhammed b. Osman'ın güvenilir olduğu, onun mektup ve cevaplarının Hazret'in mektup ve cevabı hükmünde sayıldığı geçmektedir.²⁶

²⁴ A.g.e., s. 178.

²⁵ Kemalü'd-Din, Saduk, *Tamamu'n-Ni'me*, s. 507.

²⁶ Tabersî, *İhticac*, c. 2, s. 281.

Bazı delillere göre, özel naiplerin, Şiiilerin ilmî faaliyetleri, rivayetleri nakil ve kitap telifi konularında bir tür gözetim ve nezaret yürüttüğü anlaşılmaktadır. Mesela İmam Mehdi'nin (a.s) Şelmeganî hakkında zem ve lanet içeren bir tevki yayınlamasından sonra ravilerin karşılaştığı meselelerden biri de onun naklettiği rivayetlerdi. Hüseyin b. Ruh, İmamların (a.s) sözüne istinat ederek bu müşkülü şöyle halletti:

Size vereceğim cevap şudur ki, İmam Asgerî'ye Beni Faddal'ın yazdıkları konusunda ne yapacaklarını, çünkü evlerinin o rivayetlerle dolu olduğunu soranlara Hazret şöyle buyurdu: Ne rivayet ettilerse alın ve ne görüş bildirdilerse bırakın.²⁷

Yine nakledildiğine göre, Şelmeganî -itikadında sapma olmadan önce- “et-Teklif” kitabını yazdığında Hüseyin b. Ruh kitabı ondan istedi, dikkatlice inceledi ve onda uygun-suz bir bahis görmedi.²⁸ Başka bir yerde şöyle geçer: “el-Te'dib” isimli bir kitabı, sahih mi, zayıf mı olduğu konusunda görüş bildirmeleri için Kum ulemasına gönderdi.²⁹ Yazılmış kitapların ilmî incelemesine verilen önemi gösteren Nevbahtî'nin bu girişimlerini, aslında Kum'un ve o diyardaki âlimlerin ilmî konumunu değerlendirme yönünde bir girişim olarak görmek de mümkündür. Çünkü hiç kuşku yok, İmam'ın naibi ve İmam'la (a.s) doğrudan irtibatlı olan onun için sözkonusu kitaptaki mevzuların doğruluk ve yanlışlığını teşhis etmek oldukça kolaydı.

Özel naipler, yaygın ilmî faaliyete rağmen kitap veya risale yazmaya girişmediler. Bu konuda elimize herhangi bir haber ulaşmış değildir. Bu konuda nakledilen tek haber, birinci naip Osman b. Said'in, Onbirinci İmam'dan öğrendiği bazı mesele ve hükümleri, Onikinci İmam'dan aldığı meselelerle birlikte bir mecmuada biraraya getirdiği ve ikinci naibe teslim ettiğiidir. Kızının naklettiğine göre bu mecmua-i mesail, ikinci naibin vefatından sonra Hüseyin b. Ruh Nevbahtî'ye ulaştı ve hâlâ da ondaydı.³⁰ Belki de naiplerin kitap telif etmeye yönelmemesi takiyye nedeniyle idi. O sırada karşı karşıya buldukları tehlike, dinî ve ilmî konularda merci olduklarını reddetmelerini gerektirecek boyuttaydı.

Şiiilerin gaip İmamla bağının tamamen kopuk olmadığıının hesaba katılması büyük önem taşımaktadır. Bu bağ, yazışmalar ve mektuplar yoluyla ve naipler aracılığıyla kurulmuştu. Pek çok durumda Şia uleması İmam'a (a.s) mektup göndererek karşılaştıkları ilmî meseleleri soruyordu. Bu mektuplar özel naipler yoluyla İmam'a (a.s) ulaşıyor ve cevapları veriliyordu. Bunun bariz örneği, dört mektubuna verilen cevabın nakledildiği Muhammed b. Abdullah Himyerî'nin yazışmalarıdır. Bu cevabi mektuplarda çok sayıda soruya cevap verilmiştir.³¹ Yine İmam'ın vekillerinden Esedî'nin meselelerine verilmiş cevaba değinilebilir.³²

²⁷ Tûsî, *el-Gaybe*, s. 239.

²⁸ A.g.e.

²⁹ A.g.e., s. 240.

³⁰ A.g.e., s. 221.

³¹ Tabersî, *İhticac*, c. 2, s. 301, 303 vs.

³² A.g.e., s. 297.

“Karşılaştığımız olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere başvurun. Onlar benim hüccetim sayılırlar. Ben de Allah’ın hüccetiyim.”

Özel naip bir yana, İmam’ın muhtelif şehirlerdeki vekilleri de Şiilerin o bölgelerdeki başvuru mercileriydi. Gaybet asrında vekâlet sistemi çalışmasını sürdürdü. Şiilerin yaşadığı tüm bölgelere vekiller tayin edilmişti. Onlar, insanların naiplerle arasındaki bağ idiler. Bu vekillerden çoğunun adı nakledilen haberlerde zikredilmiştir.³³

Gaybet asrında Şiilerin üçüncü ilmî mercii, fakihler ve muhaddislerdi. Aslına bakılırsa

bu kesimin başvuru mercii oluşu, bu dönemde gerçekleşmiş ve yerini sağlamlaştırmış bir şeydir. Her ne kadar İmamların (a.s) bulunduğu zamanda bazen fakihler ve muhaddisler onlar tarafından Şiilerin ilmî mercii olarak tanıtılmışsa da³⁴ bizat İmamın hazır bulunması onların konumunu gölgede bırakıyordu. Gaybet döneminin şartları, bu konunun nisbi kesinlik kazanmasını sağladı. Özellikle de Onikinci İmam (a.s) fakih ve muhaddislerin ilmî merci oluşu meselesini vurgulayıp buna dikkat çekince. İshak b. Yakub’un naklettiğine göre İmam (a.s), ikinci naip kanalıyla eline ulaşmış bir soruya cevap verirken şöyle buyurmuştu:

“Karşılaştığımız olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere başvurun. Onlar benim hüccetim sayılırlar. Ben de Allah’ın hüccetiyim.”³⁵

Şia fakihlerinin esas itibariyle işte bu raviler ve muhaddisler olduğuna dikkat edilmelidir. Şii ulemasına fakih adı verilmesi Gaybet-i Suğra dönemine kadar pek rastlanan bir şey değildi. Böylelikle fakihlerin ilmî merceyyeti, Gaybet-i Suğra asrının sonuna doğru Şia toplumunda tamamen kökleşmiş oldu.

İlmî Ekoller

Gaybet asrındaki ilmî konumları gözönünde bulundurulduğunda ana iki ilmî ekolün Şiilerin ilim merkezlerinde yaygınlık kazandığı söylenebilir: Her biri zamana tesir eden etken ve unsurların etkisi altında kalmış kelim ekolü ve hadis ekolü. Bu ikisine ilaveten bu asırda, İmamların hazır bulunduğu zamana has önceki fıkah ekolünden ve ondan sonraki -beşinci yüzyılın başları- fıkah ekolünden farklı bir fıkah ekolünün daha varlığına işaret edilebilir. Aslında bu ekolü, başka bir dönemden intikal telakki etmek de mümkündür.

Kelam Ekolü

Her ne kadar kelam bahislerinin ortaya atılması -ikinci yüzyıldan itibaren yaygınlaşmaya başlayan ıstılahi manasıyla- İmamların (a.s) konuşmalarında, özellikle Emirulmüminin’in

³³ Bkz: Saduk, *Kemalu’d-Din*, s. 438 ve devam.

³⁴ Ebu Amr Keşî, *Kitabu’r-Rical*, Necef baskısı, tarihsiz, s. 594.

³⁵ *Kemalu’d-Din*, Saduk, s. 484.

sözünde belli bir geçmişi varsa da Şii kelamının oluşması İmam Sadık (a.s) dönemi ve Hazret'in talebeleriyle ilişkilendirilebilir. Şii kelimcilerin birinci tabakasını Altuncu ve Yedinci İmam'ın parlak talebeleri oluşturuyordu. Hişam b. Hakem, Hişam b. Salim, Muhammed b. Nu'man, Mü'min Tâk ve diğerleri. Şii kelamının ortaya çıktığı merkez, bu isimlerin ekserisinin yaşadığı Kufe şehriydi.

Gaybet-i Suğra asrı, Şii kelimcilerin ikinci tabakasının zuhur dönemiydi. Sürekli Basra Mutezile mektebiyle karşı karşıya gelen Kufe, bu zamana kadar Şii kelim mektebinin merkezi olma rolünü korudu. Fakat Bağdat şehrinin ortaya çıkışı ve seçkin ilmî konumu nedeniyle Kufe şehrinin önemi büyük ölçüde azaldı ve bu asırda Şii kelim mektebinin merkezi Bağdat'a taşındı. Hiç kuşku yok, Şii kelim ekolünün şekillenmesi ve Gaybet-i Suğra asrında oluşmasında Mutezililerin kelim görüşleriyle mücadelenin ve o sırada Bağdat'ta bolca bulunan İslamî ve gayri İslamî muhtelif fırka ve akımların fikirleriyle karşılaşmanın etkisi yok değildir. Şii uleması, bu asırda daha ziyade kelim ve İtizal eğilimleri taşıyan muhaliflerin şüphe ve hamlelerine cevap verebilmek için onların metod ve üslubunu kullanmaya mecbur kaldı. Ama bu durum, Şii kelamının ve Şii kelimcilerinin Mutezile ekolünden etkilendiği ve fikirlerini ödünç aldığı -birçok batılı ve Müslüman bilimadamının inandığı gibi- delili olmadığına dikkat edilmelidir. Hakikatte Şii kelamının prensipleri Mutezile kelimından köklü biçimde farklıdır.

Bu asırda Bağdat ve diğer şehirlerde ve Şia'nın ilim havzalarında büyük kelimciler zuhur etti. Bunların en önemlisi Nevbahâtî ailesiydi. Bağdat Şiiilerinin riyasetini üstlenen Ebu Sehl İsmail b. Ali Nevbahâtî (vefatı hicri 311), bu ailenin en seçkin ismiydi. Şeyh Tûsî onun yüksek seviyeli ünvanlarını ve lakaplarını zikretmiştir.³⁶ Ondan sonra Hasan b. Musa Nevbahâtî (vefatı hicri 310) Şia'nın Bağdat'taki büyük kelimcisi ve filozofuydu.³⁷

Kelim ekolünün yaygınlık kazandığı diğer Şii havzalarından biri de Şehr-i Rey idi. Bu şehirde, Kum'un hadis ekolünden yoğun etkisine rağmen Şii kelamı kendine has biçimde ortaya çıktı. Bu durum daha çok Şii âlimlerinin Rey'deki Mutezililer ve Zeydilerle karşılaşmasının sonucuydu.³⁸ Horasan'da en fazla kelim akımı Nişabur şehrinde vardı. Nişabur'un İbn Abdek Cürcanî gibi Şii kelimcileri, Bağdat'ın kelim ekolünün ve kelimcilerinin etkisi altındaydılar.³⁹

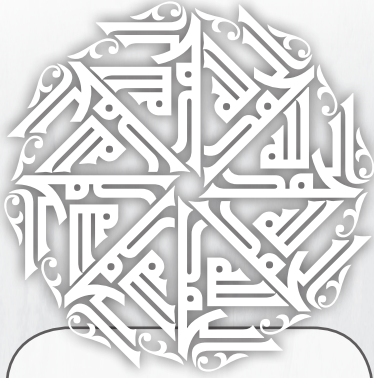
Gaybet asrındaki ilmî konuları gözönünde bulundurulduğunda ana iki ilmî ekolün Şiiilerin ilim merkezlerinde yaygınlık kazandığı söylenebilir: Her biri zamana tesir eden etken ve unsurların etkisi altında kalmış kelim ekolü ve hadis ekolü.

³⁶ Muhammed b. Hasan Tûsî, *Fihristu Kütübî'ş-Şia ve Usûlühum*, Mektebetü'l-Muhakkik el-Tabâtabâî, Kum, hicri 1402, s. 31.

³⁷ A.g.e., s. 121.

³⁸ *Kemalü'd-Din*, Saduk, s. 51 ve s. 94.

³⁹ Tûsî, *Fihrist*, s. 548.



Şia'nın hadis ekolü, hayatına İslam'ın zuhuruyla başlamış oldukça eski ve özgün bir ekoldür. Masumların hadisleri daima Şiilerin bilgi kaynağı olmuş ve ihtilafli meselelerde son söz anlamına gelmiştir. Gaybet asrında İmam'a (a.s) doğrudan ulaşamamasına rağmen Şiiler, uzun yıllar boyunca toplanmış ellerindeki çok sayıda hadis sayesinde ayırtecdi bir ilmî kaynaktan yararlanıyordu. Muhaddisler, kelamla ilgilenmeyi ve polemigi yasaklayan bazı hadislere dayanarak kelam ilmine yönelme ve ondan yararlanmayı zaruri görmüyordu.

Kelam ekolünün Gaybet-i Suğra asrında yaygınlaşmasıyla Şia akaidinin açıklanması ve ispatlanması ve muhaliflerin görüşlerinin reddedilmesine ilişkin çok sayıda kelam kitabı telif edildi. Bu kitapların büyük bölümünün telifi Bağdat'ta gerçekleşti. Bu kitapların yazılmasında büyük pay sahibi de Ebu Sehl Nevbahûî idi. Şeyh Tûsî, ona ait otuzdan fazla kitabın adını zikretmiştir.⁴⁰ Fakat eserlerinden hiçbiri mevcut değildir. Çok sayıda tasnifi bulunan Hasan b. Musa Nevbahûî de *el-Ârâ ve'd-Diyânât* adında tamamlamayı başaramadığı bir kelam mecmuası yazmıştı.⁴¹ İbn Kubbe Râzî, imamet konusunda, Horasanlı kelamcı Ebu'l-Kasım Belhî'nin kitaplarına reddiye olarak *el-İnsaf* ve *el-Müstesbit* adında iki kitap yazdı.⁴² Ne yazık ki bu döneme ait kelam teliflerinden geriye hiç iz kalmamıştır. Bazı şahitlere baktığında Ebu İshak İbrahim b. Nevbahûî'nin yazdığı *el-Yâkût* kitabı da hicri altıncı yüzyılın teliflerindedir.⁴³

Hulasa bu asrın kelam ekolünün, Gaybet-i Kübra'nın başlangıcında Şii kelamın gelişimine zemin hazırlamış çok kıymetli ürünleri vardı. Başında Şeyh Müfid'in yer aldığı Şii kelamcılarının üçüncü tabakası, bu kelam ekolünün, kelamî görüşleri ıslah edip arındıran talebeleriydi. Başta Şeyh Müfid olmak üzere onların eserleri arasında büyük ölçüde Gaybet-i Suğra asrındaki kelamcılarının görüşlerini bulmak mümkündür. Şeyh Müfid, *el-Makâlât* kitabının başlarında Nevbahûîlerin görüşlerinden bir kısmını tenkide koyulmuştur.⁴⁴

⁴⁰ A.g.e., s. 31.

⁴¹ A.g.e., s. 121.

⁴² Necâşî, *el-Rical*, s. 265.

⁴³ Bkz: Ebu İshak b. İbrahim Nevbahûî, *el-Yâkût*, ta - kık: Ali Ekber Ziyâyî, hicri 1378, kitabın mukaddimesi.

⁴⁴ Bkz: Muhammed b. Nu'man Müfid, *Evâyilu'l-Makâlât*, Dânişgâh-i Meşhed, s. 90 ve 124.

Hadis Ekolü

Şia'nın hadis ekolü, hayatına İslam'ın zuhuruyla başlamış oldukça eski ve özgün bir ekoldür. Masumların hadisleri daima Şiiilerin bilgi kaynağı olmuş ve ihtilaflı meselelerde son söz anlamına gelmiştir. Gaybet asrında İmam'a (a.s) doğrudan ulaşılmasına rağmen Şiiiler, uzun yıllar boyunca toplanmış ellerindeki çok sayıda hadis sayesinde ayrı-ayrı bir ilmî kaynaktan yararlanıyordu. Muhaddisler, kelamla ilgilenmeyi ve polemigi⁴⁵ yasaklayan bazı hadislere dayanarak kelimine yönelme ve ondan yararlanmayı zaruri görmüyordu. Hatta ondan kaçınıyorlardı bile. Bu asrın hadis ekolünün yetiştirdiği en seçkin isim olan Şeyh Saduk, bu hadislerin bir bölümünü *et-Tevhid* kitabının sonunda zikretmiştir.⁴⁶ Muhaddislerin inancına göre, bablar, usül, füru vs. hepsini kapsayan hadislerin mevzularındaki çeşitlilik, ilmî mesele ve müşküllere cevap vermede onlara yardımcı olabiliyordu.

Şii fakihlerin de aralarından çıktığı hadis ravileri, Şiiilerin yaşadığı bütün şehirlerde bulunuyordu. Bununla birlikte hiçbir kelim akımının görülmediği Kum şehrini bu asırda Şii hadis ekolünün merkezi kabul etmek mümkündür. Bu durumun, Kum ulemasının hadis ekolüne bağlılığından, Kum'un Şii halkının tekparça oluşundan, diğer fırka ve mezhep sahiplerinin bu şehirde bulunmamasından kaynaklandığını belirtmek gerekir.⁴⁷ Şii muhaddislerin büyük kısmı, ifrat ve tefrite kaçan haberlerden ve fırkacılıktan uzak Kum'da biraraya gelmişti. Onların arasından Eş'ariler, Âl-i Buveyh ve Berkî ailesine işaret edilebilir.

Şehr-i Rey, Kum'a komşu olması bakımından Kum'un hadis ekolünden en çok etkilenen yerd. Bu asırdaki muhaddislerin önde gelen ismi Muhammed b. Yakub Kuleynî gibi büyük muhaddislerin bu şehirden çıkmış olması bu gerçeğin şahididir. Kufe ve Bağdat'ta da hadis ekolünün takipçileri mevcuttu. Ama bu iki şehirdeki hadis ekolü, Kum'un hadis ekolünden farklıydı. Kumlu muhaddisler, Kufeli ravilerin çoğunu aşırıya kaçmak ve mübalağa etmekle suçluyordu.⁴⁸ Tabii ki bu bir yere kadar doğrudu⁴⁹ ve Kufe'nin dinî atmosferinden, oradaki ifrat ve tefrit düşüncelerin varlığından ve Kumlu muhaddislerin ravilere ve onların aşırılık⁵⁰ meselesindeki akidelerine muamelede izledikleri kendine has metoddan kaynaklanıyordu.⁵¹

Bu asrın hadis ekolü çok kıymetli eserler bıraktı. Hepsinden önemlisi, bir hadis ansiklopedisi olan *el-Kâfi'*dir. Özel bir düzen ve tertiple kaleme alınmış bu telif; usül, füru, ahlak, siret, âdâp ve sünnetlerin muhtelif bablarında 16199 hadis içeren bir mecmuadır. *el-Kâfi'*ye ilaveten bu asırda başka hadis telifleri de gerçekleştirilmiştir.

⁴⁵ Metinde "cidal" (Çev.)

⁴⁶ Muhammed b. Ali Bâbeveyy Saduk, *el-Tevhid*, Müessesetu'l-İslamî, Kum, hicri 1398, son bölüm.

⁴⁷ Resul Ca'feriyân, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, Sâzmân-i Tebligât-i İslamî, Kum, 1371, c. 1, s. 209; Prof. Madelung'un *Keyhan-i Endişe'*deki makalesinden nakil, sayı 52, s. 152.

⁴⁸ Bkz: Muhammed b. Mustafa, Tefreşî, *Nakdu'r-Rical*, Âlu'l-Beyt, hicri 1418, c. 1, s. 155.

⁴⁹ Bkz: Necâşî, *Rical*, 332.

⁵⁰ Metinde "ğuluv" (Çev.)

⁵¹ Abdullah Mâmâkânî, *Tenkahu'l-Makâl*, Matbuatu'l-Murtazaviyye, Nefec, hicri 1352, c. 3, s. 88.



Şiilerin ilmî faaliyetleri eğitim ve telif olmak üzere iki genel formda gerçekleşiyordu. Her şehir ve bölgede Şii âlim ve düşünürlerin bulunması, her biri kendi şartlarına uygun ilmî faaliyetler yürüten aktif ilmî havzaları meydana getirmişti. Bunların arasında Şii nüfusun yoğun olduğu ve daha fazla âlimin bulunduğu şehirler haliyle daha önemli hale gelmişti.

Fıkıh Ekolü

Ahkâmın teşri kaynakları arasında sünnet, onların en önemli ve en temeli sayılmaktadır. İmamların (a.s) bulunduğu zamanlarda Şiiler ahkâm hadislerini doğrudan İmamlardan öğreniyor ve onunla amel ediyordu. Aslında Ehl-i Beyt fıkının taşıyıcısı olan hadis ravileri, bu hadisleri naklediyor ve onlara dayanıyorlardı. Zamanla, aynı zamanda fıkıh ahkâmı da olan sözkonusu hadisler, “Asl” adındaki kitaplarda biraraya getirildi. Bir süre sonra da, belli fikhî mevzularla ilişkili sözkonusu hadisleri içeren fıkıh kitapları kaleme alınmaya başladı. Üçüncü yüzyılın sonlarına kadar fıkıh kitapları “Asl”, “Câmi”, “Nevâdir”, Mesail” vs. gibi başlıklar altında Şii muhaddisler tarafından yazıldı. Bazıları tafsilatlı ve kapsamlı, bir kısmı da özet idi. Bu kitapların tamamında rivayetler, sonunda İmam’a (a.s) varan sened zincirleriyle birlikte zikredilmemişti. Fukaha bu rivayetleri sadece zikretmekle yetinerek onlar üzerinde araştırma yapmaya ve yorumda bulunmaya ihtiyaç görmüyordu.⁵²

Ama üçüncü yüzyılın sonlarında, yani Gaybet-i Suğra döneminde yeni bir gelişme yaşandı ve fakihler, fıkıh metodunu değiştirip fikhî kaynakları derlemede yeni bir yöntem izlemeye başladı. Bu metodda fukaha, her meselede yalnızca rivayetleri zikretmek yerine, rivayet ve hadislerin arasından şer’î ahkâmı çıkarmaya yöneldi. Böylelikle fakihlerin her baktaki şer’î fetvaları, rivayet ve hadisleri beyan etmenin yerini almış oldu.⁵³ Onlar, fikhî hadisleri insanlara nakletmek yerine, bunların arasından ahkâmı istinbat etmeye ve şer’î fetvalar olan neticesini açıklamaya odaklandılar. Bu metod, hem fakihlerin fikhî istinbat gücünü takviye ediyor, hem de ilmî malumattan ve yüksek fikhî idrakten nasibi olmayan halkın geneli için faydalı oluyordu. Fıkıh-ı mensus veya Ayetullah Burucerdî’nin tabiriyle el-mesailü’l-mutellikât şeklinde adlandırılabilir yeni fikhî ekol⁵⁴, ilk olarak Kum şehrinin büyük muhaddisi İbn Bâbeveyh (vefatı hicri 329) tarafından ortaya kondu. O, fetvalarını, oğlu Şeyh Saduk için yazdığı risalede açıkladı. Şeyh Saduk da onların birçoğunu,

⁵² Bkz: Muhammed b. Hasan Tûsî, *Resailu’l-Aşr*, Müessesesi-i Neşr-i İslamî, Kum, hicri 1406, s. 45 ve 46.

⁵³ A.g.e., s. 46.

⁵⁴ A.g.e., s. 47.

Men La Yahduruhu'l-Fakih, el-Mukni' ve *el-Hidaye* gibi fıkah kitaplarında zikrederek babasından sonra aynı metodu takip etmiştir.⁵⁵

Yeni ekolün oluşmasının başlangıcında fakihler, kendi fetvalarını açıklamada ihtiyata riayet ederek ilgili hadislerin lafzını aynen naklediyordu. Aslında sözkonusu fetvalar, İmam'a nispeti ve senedi zikredilmemiş rivayetlerdi. Bu asırda oluşan fıkah ekolü Gaybet-i Kubra'nın başlarında evrim geçirdi. Ahkâmın teşriinde kullanılan dört kaynağa ilaveten fıkah usulü ilmüne dayanan ve Şeyh Tûsî aracılığıyla kemale erdirilip zirveye taşınan yeni bir fıkah ekolünü ortaya çıkardı.

Havzalar

Şiilerin ilmî faaliyetleri eğitim ve telif olmak üzere iki genel formda gerçekleşiyordu. Her şehir ve bölgede Şii âlim ve düşünürlerin bulunması, her biri kendi şartlarına uygun ilmî faaliyetler yürüten aktif ilmî havzaları meydana getirmişti. Bunların arasında Şii nüfusun yoğun olduğu ve daha fazla âlimin bulunduğu şehirler haliyle daha önemli hale gelmişti.

Kum

Şiilik Kum şehrinde, Kufe Eş'arilerinden bir grubun bu şehre göçmesiyle yayıldı. Eş'ariler, Kufe'nin tanınmış Şii ailelerindendi. Şia'nın Kum'da yayılmasıyla Şiilerin İmamlarla (a.s) münasebeti gelişti ve bu şehir, çok erken bir zamanda Şia'nın asli merkezlerinden ve ilim kutuplarından birine dönüştü, Ehl-i Beyt ilimleri geniş biçimde orada revaç buldu. Kum ulemasının dini koruma ve yayma konusundaki esaslı rolü üzerine birtakım rivayetler nakledilmiştir.⁵⁶ Gaybet-i Suğra döneminin başında Kum, Şii âlimler ve muhaddislerin toplandığı yerdî ve çok sayıda Şii âlimine ilaveten birkaç seçkin âlim ailesi de bu şehirde yaşıyordu. Bu ailelerin en önemlisi, çok eski zamandan beri Kum'un ilmî ve dinî idaresini üstlenmiş Eş'arilerdi. Gaybet asrının başlarında büyük muhaddis Ahmed b. Muhammed b. İsa Eş'arî, bu görevi üstlenmişti. O, imamların çoğunun rivayetlerini nakletti, Kur'an ilimleri ve akaid üzerine telifler kaleme aldı.⁵⁷ Kum'un diğer büyük muhaddislerinden olan Muhammed b. Ahmed Eş'arî, 23 fıkah kitabını içeren *Nevâdiru'l-Hikem* ansiklopedisini yazdı.⁵⁸ Aynı aileden Sa'd b. Abdullah'a da işaret edilebilir. O da *Kitabu'r-Rahme* adında başka bir fıkah ansiklopedisi telif etti.⁵⁹

Bâbeveyh ailesi de Kum'un pek çok âlim yetiştirmiş meşhur ailelerindendi. Bu ailenin Gaybet-i Suğra döneminde öne çıkan siması, yeni bir fıkah ekolünün temellerini atan

⁵⁵ A.g.e.

⁵⁶ Bkz: Ca'feriyân, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, c. 1, s. 52.

⁵⁷ Tûsî, *Fihrist*, s. 61.

⁵⁸ Necâşî, *Rical*, s. 245.

⁵⁹ Bkz: Hoî, Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, Matbaatu'l-Âdâb, Necef, c. 9, s. 80.

Ali b. Hüseyin Bâbeveyh (vefatı hicri 329) idi. Fıkah ve akaid alanında çok sayıda telif vermiştir. *el-İmam ve'l-Tebşire mine'l-Hayra* isimli değerli kitabı elimizdedir.⁶⁰

Ahmed b. Muhammed b. Hâlid Berkî de Kum'un büyük muhaddislerindendi. Şeyh Tûsî, fıkah ve Kur'an'a dair muhtelif mevzularda ona ait yüze yakın kitabın adını saymıştır.⁶¹

Kum havzasının diğer âlimlerinden İbn Kuleveyh, Muhammed b. Hasan el-Saffar (vefatı hicri 290), Abdullah b. Cafer Himyerî (vefatı hicri 298) ve Ali b. İbrahim Kummî'ye de işaret edilmelidir. Her birinin çok sayıda telifi vardır ve bunların bazıları günümüze kalmıştır. Kum âlimleri hadis ekolünün takipçisiydi ve Kum'un ilim atmosferi tamamen bu ekolden etkilenmişti. O kadar ki, orada kelim düşüncelerinden eser yoktu. Kum uleması akaiddeki sapkınlıklar ve aşırılıkların her türlü tezahürüne karşı şiddetle mücadele ediyordu. Zayıf rivayetlerin ve içinde aşırılık olan hadislerin nakledilmesine engel oluyor, aşırılık ve itikadî sapkınlıkla itham edilen ravileri şehirden çıkarıyorlardı.⁶² Kum ilim havzasına hâkim hava, ilmî meselelerin halledilmesinin mercii olabilecek sabit ve makbul bir ilim ortamının oluşmasını sağladı. Mesela -daha önce değinildiği gibi- Hüseyin b. Ruh Nevbahî, mevzularının sahih olup olmadığının incelenmesi için bir kitabı Kum ulemasına göndermişti.⁶³

⁶⁰ Bkz: İbn Bâbeveyh Ali b. Hüseyin, *el-İmame ve'l-Tebşire mine'l-Hayra*, Âlu'l-Beyt, hicri 1407, s. 142.

⁶¹ Tûsî, *Fihrist*, s. 51.

⁶² Tefreşî, *Nakdu'r-Rical*, c. 1, s. 155.

⁶³ Tûsî, *el-Gaybe*, s. 240.

Bağdat ilim havzası, Kum'un hadis ekolü ve Kufe'nin kelim ekolünün etkisi altında yeni oluşmuş bir havzaydı. Üçüncü yüzyılın başlarından itibaren Şii fakih ve âlimlerin bu şehre göçetmesi Bağdat havzasının oluşmasına zemin hazırladı.

Kufe

Kufe şehri, Şii eğilimlerin yaygın biçimde ortaya çıktığı ilk şehirdi. Kufe Şiiilerinin İmamlara (a.s), İmam Sâdık (a.s) zamanında zirveye ulaşan bağlılık ve muhabbeti Kufe'nin ilim ortamına özel bir hal bahsetti. İmamların (a.s) birçok ashabı bu şehirde ikamet ediyordu. Kufe havzasında kelim ve hadis ekollerinin takipçisiydi. Şii kelamcılar ve muhaddisler bu şehirde aktifti. Gaybet asrında bu şehir ilmî konumunu korumuşsa da eskisi gibi değildi. Çünkü Kum şehrinin, Şii hadis ekolünün merkezi olarak ortaya çıkışı ve yavaş yavaş Bağdat havzasının oluşmaya başlaması, Kufe ilim havzasının zayıflamasına ortam hazırlamıştı.

Kufe'nin en büyük Şii ailelerinden Âl-i A'yen bu asırda şehrin ilmî idaresini elinde tutuyordu. Bu ailenin âlimlerinden Ali b. Süleyman⁶⁴, Ali b. Yahya Zürârî⁶⁵ ve Muhammed b. Süleyman'a⁶⁶ değinmek yerinde olur.

Bu şehrin diğer ilim ailelerinden biri de Âl-i Nuhik idi. Necâşî onlardan övgüyle bahsetmiştir.⁶⁷

Kufe ilim havzasının ayrıcalıklarından biri, Kufeli âlimlerin, Şia'nın yazılı fıkhnın temelini oluşturan Usûl-i Erbaa Mie'ye ulaşabilmesiydi. Bu Usûl'ün çoğu Kufeli muhaddis ve ravilerin elindeydi ve onları rivayet ediyorlardı. Ali b. Muhammed Zübeyr (vefatı hicri 248) ve Ahmet b. Muhammed b. Ammar (vefatı hicri 346), bu ilkelerin çoğunu elinde bulunduran kimselerdi.⁶⁸

Bağdat

Bağdat ilim havzası, Kum'un hadis ekolü ve Kufe'nin kelam ekolünün etkisi altında yeni oluşmuş bir havzaydı. Üçüncü yüzyılın başlarından itibaren Şii fakih ve âlimlerin bu şehre göçetmesi Bağdat havzasının oluşmasına zemin hazırladı. Birinci naibin Samarra'dan Bağdat'a muhacereti ve dört naibin bu şehre yerleşmesi Bağdat'a bir şekilde ilmî merkez olma özelliği kazandırdı. Bağdat'a göçedenler arasında Kufe, Basra, Kum, Rey, hatta Semerkand'dan pek çok muhaddis ve âlim göze çarpıyordu.⁶⁹ Böylece Bağdat havzası, hadis ve kelam ekollerinin etkisi altında biçimlenmiş oldu. Ama bununla birlikte kelam akımları ve akılcı bahisler bu havzaya galebe çaldı. Bu durum, Kufe kelam ekolüne komşu olmaktan ve Bağdat şehrinin kendine has kültürel çevresinden kaynaklanıyordu.

Bağdat'ta büyük kelamcılar yetişti. Bunların en ünlüsü, haklarında çokça söz söylenmiş Ebu Sehl Nevbahû ve Hasan b. Musa Nevbahû idi. Ama fıkhn alanında pek çok telifi bulunan Bağdat'ın büyük fakihlerinden İbn Cüneyd İskaffî'ye de değinmek gerekir. Fakat Şeyh Tûsî'nin belirttiğine göre kıyasın hüccet olduğunu kabul etmesi gerekçe gösterilerek

⁶⁴ Ebu Gâlib Zürârî, *Risale Ebi Gâlibi'z-Zürârî*, Âlu'l-Beyt, Kum, hicri 1405, s. 128.

⁶⁵ A.g.e., s. 219.

⁶⁶ A.g.e., s. 226.

⁶⁷ Necâşî, *Rical*, s. 430.

⁶⁸ Muhammed b. Hasan Tûsî, *Ricalu'l-Tûsî*, Matbaatu'l-Haydariyye Nefef, hicri 1380, s. 430.

⁶⁹ A.g.e., s. 433.

Semer kand şehri bu asırda Şiilerin ilim merkezlerinden biri sayılıyordu. Bu şehrin ilim ortamı, Muhammed b. Mesud Ayyaşî'nin faaliyetlerine borçlu kabul edilmelidir. O, bu bölgedeki Şii âlimlerinin büyüklerindendi. Üstadları ve şeyhleri, bir grup Kum, Kufe ve Bağdat muhaddisleriydi. Ayyaşî kendi evinde sıkça ders ve tartışma meclisleri düzenler, ehl-i ilim ve bilgi taliplileri sürekli orada hazır bulunur, kitaplardan nüsha çoğaltma, okuma, tashih ve mukabele ile meşgul olurlardı.

kitapları reddedilip terkedilmişti. *el-Muhtasaru'l-Ahmedî fi'l-Fıkhi'l-Muhammedî* ve 20 ciltlik *Tehzibu's-Şia li-Ahkami's-Şeria* isminde iki fıkah ansiklopedisi kaleme aldı.⁷⁰

Rey

Rey ilim havzası da Bağdat havzası gibi yeni kurulmuştu ve Kum havzası ile onun hadis ekolünün yoğun etkisi altındaydı. Ehl-i Beyt hadislerinin ravileri ve muhaddisler, kimisi Onbirinci İmam'ın ashabi, diğer bazıları da Kum havzasının talebelerinden olarak Rey'de ilmin ilk adımlarını attılar.⁷¹ Rey havzası Kum havzasının yoğun etkisi altında olmasına rağmen kelim ilmi bu havzanın bazı âlimlerinin ilgisini ve dikkatini çekti. Kelamî eğilimler Rey'de oldukça kuvvetliydi ve orada büyük kelimciler yaşıyordu. Daha önce Rey'de bulunan büyük kelimci İbn Kube Râzî'nin adından bahsetmiştik.⁷² Ama Rey ilim havzasının mümtaz şahsiyeti, Kum hadis ekolünün yetiştirdiği ve ömrünün son yıllarını Bağdat'ta geçirmiş büyük muhaddis ve *el-Kâfi*'nin yazarı Muhammed b. Yakub Kuleynî (vefatı hicri 329) idi.⁷³

Horasan ve Maveraünnehir

Daha önce de değinildiği gibi, Horasan'da Nişabur ve Sebzvar şehirlerinde, Maveraünnehir ve Semerkand'da Şii mezhebi daha fazla görülüyordu. Nişabur, gaybet asrının başlarında Fadl b. Şâzân gibi meşhur âlimlerin yaşadığı ilimperver bir şehirdi. Fadl, Onuncu

⁷⁰ Tûsî, *Fihrist*, 392.

⁷¹ Necâşî, s. 414.

⁷² Tûsî, *Fihrist*, s. 414.

⁷³ Bkz: Muhammed b. Yakub Kuleynî, *el-Kâfi*, şerh ve tercüme: Mustafavî, tarihsiz.

ve Onbirinci İmam'ın ashabındandı. Talebeleri de ondan sonra Nişabur havzasını oluşturanlardı. Kaynaklarda Kuleynî'nin rivayet şeyhleri olan Ali b. Şâzân, Muhammed b. Şâzân -Fazl'ın kardeşleridir-, Ali b. Kuteybe Nişaburî ve Muhammed b. İsmail Berkî gibi bazıların isimleri zikredilmiştir.⁷⁴ Şia'nın büyük kalamcılarında İbn Abdek Cürcanî Nişabur'daydı. Bağdat kalamcılarının metoduyla amel ediyordu ve birkaç telifi vardı.⁷⁵

Semer kand şehri bu asırda Şiilerin ilim merkezlerinden biri sayılıyordu. Bu şehrin ilim ortamı, Muhammed b. Mesud Ayyaşî'nin faaliyetlerine borçlu kabul edilmelidir. O, bu bölgedeki Şii âlimlerinin büyüklerindendi. Üstadları ve şeyhleri, bir grup Kum, Kufe ve Bağdat muhaddisleriydi. Ayyaşî kendi evinde sıkça ders ve tartışma meclisleri düzenler, ehl-i ilim ve bilgi taliplileri sürekli orada hazır bulunur, kitaplardan nüsha çoğaltma, okuma, tashih ve mukabele ile meşgul olurlardı. Ayyaşî'nin talebeleri arasında rical sahibi Ebu Ömer ve Keşî, Muhammed b. Naim Semerkandî'ye işaret edilebilir.⁷⁶ Semerkand havzasının diğer simalarından biri de Onbirinci İmam'ın ashabından Kum havzasında yetişmiş Hüseyin b. Eşkıb Semerkandî idi. Kalamcı bir fakihti. Muhaliflere ve Zeydilere reddiye kitapları yazdı.⁷⁷ Ayyaşî ve İbn Eşkıb tarafından şekillendirilen Semerkand havzası, Gaybet-i Suğra dönemi boyunca, bu ikisinin talebeleri aracılığıyla idare edildi. Bunların öne çıkanı Haydar b. Muhammed b. Naim'di. Şia'nın bütün musannifât ve ilkelerini Kum meşayihinden rivayet ediyordu. Yine musannifâtının tamamı Ayyaşî idi.⁷⁸

Telifler ve Tasnifler

Gaybet-i Suğra zamanında Şia ulemasının telifleri dikkat çekici biçimde artmış, insicam ve yoğunluk kazanmıştı. İmam'ın (a.s) gaybetinden önce de Şia uleması ve büyükleri tarafından çok sayıda kitap yazılıyordu. Nitekim bunların en bariz örneği "Usûl-i Erbaa Mie" idi. Bununla birlikte gaybet asrının şartları, bu işin daha fazla gelişip yayılarak devam etmesini gerektiriyordu. Şiilerin, ilim ve kültür merkezlerine doğrudan erişmeyi zorlaştıran coğrafi dağınıklığı, ilmi mesele ve müşkülleri halletmede ilk merci olan İmam'ın bulunmaması ve gaybetin yanısıra bu konudaki temel etkenlerden sayılıyordu. Ehl-i Beyt'in ilimlerini öğrenmenin ardına düşenler veya dinlerinin ahkâm ve meselelerinde güçlük çekenler, onların ihtiyacını karşılayacak ehliyet sahibi merciye muhtaçtı. İmam'a ulaşma imkânının bulunmaması bu zorluğu ikiye katlıyordu. Özel naiplerin zaman ve mekân kısıtları, siyasi zorluklar ve devlet aygıtından gelen baskılar bu müşkülâtı arttırıyordu.

Bu yüzden Ehl-i Beyt (a.s) ilimlerinin, meselelere cevap vermek ve zorlukları gidermek üzere müdevven ve yazılı biçimde ve insanların kullanabileceği şekilde düzenlenip derlenmesi zorunluluk haline gelmişti. Aynı zamanda böyle kitapların kaleme alınması yönünde halktan ve ilim taliplilerinden gelen talep yüksekti. Esasen bu asırda yazılmış bazı muteber kitaplar bu ihtiyaçlara cevap vermek amacındaydı. Bu eserlerin önde geleni -işaret edildiği

⁷⁴ Ali Devânî, *Mefâhir-i İslam*, Emir Kebir, Tehran, c. 1, s. 161.

⁷⁵ Tûsî, *Fihrist*, s. 411.

⁷⁶ Necâşî, s. 354.

⁷⁷ Tefreşî, *Nakdu'r-Rical*, c. 2, s. 79.

⁷⁸ Tûsî, *Rical*, s. 463.

F ikh ansiklopedileriyle eşzamanlı olarak, mevzuları sadece ahkâm ve fıkıh olmayan, bilakis itikad, tarih, âdâp, gelenekler gibi bahisleri de içeren ve bazen kelimah bahislerine de yer veren başka ansiklopedik kitaplar da kaleme alındı. Bu kitaplardan biri, Muhammed b. Ahmed b. Yahya Kummî'nin yazdığı Nevâdiru'l-Hikme kitabıdır.

gibi- Kuleynî'nin *el-Kâfi*'siydi. Kendi türünde bu asırda telif edilmiş en önemli kitaptır. Kuleynî, kitabının mukaddimesinde, bu kitabı, rivayetlerin hakikatini, onların sebep ve illetlerini idrak etmede acziyet belirten, ona ve iman kardeşlerine yol gösterecek bir kitap isteyen kimsenin talebi üzerine yazdığını açıklamıştır.⁷⁹ Kuleynî'nin sözünden, eğitimli âlimlere ulaşılabilmesi ve rivayetler ve fikhî görüşlerin çokluğunun insanlar için meseleleri anlayıp idrak etmeyi zorlaştırdığı anlaşılmaktadır.

Hakikatte bu, Şiiilerin çoğu bölgelerde karşılaştığı genel bir sorundu. Büyük muhaddis ve fakihlerin bulunduğu Kum, Kufe ve Bağdat gibi ilim merkezlerinde bu sorun çözülebiliyordu. Fakat diğer bölgelerde bu mesele yerinde duruyordu. O kadar ki, Şeyh Saduk, Gaybet-i Suğra'dan birkaç on yıl sonra bile Maverünnehir'de aynı sorunla karşı karşıya geldi. *Men La Yahduruhu'l-Fakih* kitabının başında, Maverünnehir'de Şii seyyidlerden birine rastladığını ve kendisinden, güveneceği ve başvuracağı bir kitap yazmasını istediğini anlatmıştır.⁸⁰ Bu ortamın idrak edilmesi, Şii âlimleri, kapsamlı biçimde birtakım mevzular üzerine kitaplar telif etmeye yöneltti.

Gaybet meselesi Şiiileri meşgul eden bir inanç sorunuydu. Şia uleması uzun müddet, gaip İmamın varlığına inanan diğer Şii fırkaların -İsmailiyye, Eftahiyye, Vâkifiyye gibi-takipçileriyle çatışma halinde oldu ve şimdi kendileri bunu ikrar ediyordu. Bu mesele o kadar hassas ve tehlikeliydi ki, gaybet zamanındaki teliflerin ağırlıklı kısmı bu konuya mahsus olarak kaleme alındı. Kitapların çoğu gaybet meselesinin açıklanması, onun etrafındaki şüphelerin giderilmesi ve diğer fırkaların görüşlerinin reddedilmesi alanında yazıldı. Bu kitapların büyük bölümü "Kitabu'l-Gaybe" veya "el-Gaybe ve'l-Hayra" ya da buna benzer başlıklar altında telif ediliyordu. Bu da, bu asırdaki Şiiilerin içinde buldukları duruma işaret etmektedir.

İbn Bâbeveyh Kummî'nin telifi olan *el-İmam ve't-Tebaira mine'l-Hayra* kitabı bu kitapların en iyi örneklerinden biridir. Kitabının başında bir grup Şiiinin gaybet asrındaki hayret ve şaşkınlığından söz ederek bu kitabı yazmaktaki hedefini, konuyla ilgili haber ve rivayetleri bir araya toplamak olduğunu belirtir. Böylece onların hayretini bertaraf edecek ve üzüntülerini giderecektir.⁸¹ Bu sözlerin benzerini Şeyh Saduk Gaybet-i Kübra'nın başlangıcında, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-Ni'me* kitabının mukaddimesinde ifade etmiştir.⁸² Hâsılı bu asırda gaybet mevzuunda çok sayıda kitap kaleme alınmıştır. İbn Bâbeveyh'in

⁷⁹ Bkz: Kuleynî, *Usûl-i Kâfi*, c. 1, müellifin mukaddimesi.

⁸⁰ Bkz: Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, müellifin mukaddimesi.

⁸¹ Bkz: İbn Bâbeveyh, *el-İmam ve't-Tebaira mine'l-Hayra*, mukaddime.

⁸² Saduk, *Kemalu'd-Din*, s. 2.

kitabından başka Himyerî'nin yazdığı *el-Gaybe ve'l-Hayra*, Selame b. Muhammed Ezûnî'nin yazdığı *el-Gaybe ve Keşfu'l-Hayra* ve Şelemgânî'nin yazdığı *el-Gaybe* kitaplarına da işaret edilebilir.

Gaybet asrında Şia'nın telifler verdiği süreçte ortaya çıkan yeni gelişme, ansiklopedi teliflerinin artmasıydı. Bu zamana kadar yazılmış çoğu kitap bir tek bakış açısının ürünüydü. Her kitap fıkıh, akaid, tarih vs. gibi belli bir mevzuda yazılıyordu. Bu kabil kitaplar arasında, her biri bir fıkıh babının başlığı altında yazılmış bol miktarda fıkıh kitabına veya maktellere ve savaşıları konu alan tarih kitaplarına değinilebilir. Bütün mevzularda birtakım kitaplar bu yöntemle telif edilmişti. Bu bakış tarzı gaybet asrında da yaygındı ve yazılan kitapların büyük kısmı bu metotla kaleme alınmıştı. Ama ansiklopedi telifi dikkat çekici biçimde artmaya başladı. Bu üslupta, bir tek bakış açısıyla telif tarzının aksine kitabın konuları bir başlık, genel bir mevzu ve çeşitli bahisleri muhtelif bablarda ele alma şeklinde yazılıyordu. Bu tarzın bu asırda yazılmış ilk örnekleri fıkıh ansiklopedileriydi. Bunun da ilki, Sa'd b. Abdullah Kummî'nin *el-Rahme* kitabıdır. Bu kitap taharet, namaz, zekât, oruç ve hac gibi birkaç fıkıh babını içeriyordu.⁸³ Şeyh Saduk'un söylediğine göre, muteber ve başvuru kaynağı fıkıh kitapları, bu asrın fakihlerine aitti.⁸⁴

Muhammed b. Ali b. Mahbub Eş'arî Kummî'nin yazdığı *el-Câmi'* kitabı da, *el-Rahme* kitabı gibi aynı fıkıh bablarını kapsamaktaydı. O, *el-Ziya ve'n-Nûr* adında, nikâh, talak, rida, hudud, diyet vs. ile ilgili başka bir kitap daha yazmıştı.⁸⁵ Bu asırda kaleme alınmış en büyük ve en kapsamlı fıkıh ansiklopedileri İbn Cüneyd İskafî Bağdadî'nin kitaplarıdır. İbn Cüneyd'in iki büyük ansiklopedisi vardı. Bunların ilki, *Tehzibu's-Şia li-Ahkami's-Şeria* kitabıydı. Kitap yaklaşık 20 ciltte ve bütün fıkıh bablarını kapsıyordu. Diğer kitap ise *el-Muhtasaru'l-Ahmedî li'l-Fikhi'l-Muhammedî* idi. O da fıkıh babları esasına göre tertip edilmişti.⁸⁶

Fıkıh ansiklopedileriyle eşzamanlı olarak, mevzuları sadece ahkâm ve fıkıh olmayan, bilakis itikad, tarih, âdâp, gelenekler gibi bahisleri de içeren ve bazen kelam bahislerine de yer veren başka ansiklopedik kitaplar da kaleme alındı. Bu kitaplardan biri, Muhammed b. Ahmed b. Yahya Kummî'nin yazdığı *Nevâdiru'l-Hikme* kitabıdır. Bu kitap, fıkıh bablarına ilaveten tevhid, tarih, enbiya ve menakıb bablarına da sahipti ve toplam 23 bab içeriyordu.⁸⁷ Bu çerçevede Berkî'nin, âdâp ve geleneklere dair muhtelif ahlak bablarının yer aldığı *el-Mehâsin* kitabına da değinilmelidir.⁸⁸ Kaynaklarda, genel ve benzer ad altında (el-Nevâdir) çok sayıda ansiklopedik kitaptan bahsedilmiştir.⁸⁹

Bu türün örneği olan kitapların en kâmil, belki de sonuncusu Kuleynî'nin; usül, itikad, fıkıh babları, âdâp, sünnetler, ahlak vs. bahislerini içeren *el-Kâfî*'sidir.

⁸³ Tûsî, *Fihrist*, s. 215.

⁸⁴ Bkz: Saduk, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, mukaddime.

⁸⁵ Tûsî, *Fihrist*, s. 411.

⁸⁶ A.g.e., s. 392.

⁸⁷ A.g.e., s. 409.

⁸⁸ Bkz: Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî, *el-Mehâsin*, Mektebetu'l-Mer'eşî, Kum, 1407.

⁸⁹ Bkz: Tûsî, *Fihrist*, s. 62, 64, 70, 409 vs.

Kaynakça

- Belhî, Ahmed b. Sehl, *el-Mesâlik ve'l-Memâlik*, Leiden, Brill, tarihsiz.
- Caferiyân, Resul, *Coğrafya-yi Tarihi ve İnsanîyy-i Şia der Cihan*, Ensariyan, 1369.
- Caferiyân, Resul, *Tarih-i Teşeyyu' der İran*, Sâzmân-i Tebligât-i İslâmîyy-i Kum, 1371, Prof. Prof. Madelung'un *Keyhan-i Endişe*'deki makalesinden nakil.
- Câsim Hüseyin, *Tarih-i Siyasîyy-i Gaybet-i İmam-i Devazdehom*, tercüme: Ayetullahî, Emir Kebir, Tehran, 1367.
- Devânî, Ali, *Mefâhir-i İslam*, Emir Kebir, Tehran.
- Ebu Gâlib Zürârî, *Risaletu Ebi Gâlibi'z-Zürârî*, Âlu'l-Beyt, Kum, hicri 1405.
- el-Berkî, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid, *el-Mehâsin*, Mektebetu'l-Mer'eşî, Kum, 1407.
- Hoî, Ebu'l-Kasım, *Mu'cemu Ricali'l-Hadis*, Matbaatu'l-Âdâb, Necef.
- İbn Bâbeveyh Ali b. Hüseyin, *el-İmame ve't-Teb sire mine'l-Hayra*, Âlu'l-Beyt, hicri 1407.
- Kummî, Abbas, *Sefinetu'l-Bihar*, İntişârât-i Âbidî, Tehran, tarihsiz.
- Makdisî, Muhammed b. Ahmed, *Ahsenu't-Tekâsim*, Brill, Leiden, 1932.
- Mâmâkânî, Abdullah, *Tenkıhu'l-Makâl*, Matbaatu'l-Murtazaviyye, Necef, hicri 1352.
- Müfid, Muhammed b. Nu'man, *Evâyilu'l-Makâlât*, Dânişgâh-i Meşhed.
- Necâşî, Ahmed b. Ali, *el-Ricalu'n-Necâşî*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, hicri 1407.
- Nevbahî, Ebu İshak b. İbrahim, *el-Yâkût*, tahkik: Ali Ekber Ziyâyî, hicri 1378, kitabın mukaddimesi.
- Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *el-Tevhid*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, hicri 1397, son fasıl.
- Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Kemalu'd-Din ve Tamamu'n-Ni'me*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, hicri 1390.
- Saduk, Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh, *Men La Yahduruhu'l-Fakih*, Müessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, müellifin mukaddimesi.
- Tabersî, Ahmed b. Ali, *el-İhticac*, Neşru'l-Murtada, Meşhed, hicri 1403.
- Tabersî, Fadl b. Hasan, *A'lamu'l-Verâ*, Âlu'l-Beyt, Kum, 1417.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Fihristu Kütübi's-Şia ve Usûlühum*, Mektebetu'l-Muhakkik el-Tabâtabâî, Kum, hicri 1402.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, *Kitabu'l-Gaybe*, Müessesetu'l-Meârifî'l-İslamiyye, Kum, hicri 1411.
- Zambaur, *Nesebnâme-i Hulefa ve Şehryârân*, tercüme: Meşkûr, Neşri Hayyam, Tehran, 1368.

Simat Duası

Bu duayı Cuma günü ikindi ve güneş batımına doğru okumak müstehaptır. Geçmişten günümüze kadar alimlerimiz Simat duasını okumaya özen göstermişlerdir. Bu dua Şeyh Tusî'nin "Misbah" adlı eserinde, Seyyid İbn Tavus'un "Cemalu'l-Usbu" adlı eserinde ve Kef'amî'nin kitaplarında muteber senetlerle Hz. Mehdi'nin (a.f) dört sefirinden biri olan Muhammed b. Osman Amirî'den (r.a), yine İmam Muhammed Bâkır (a.s) ve İmam Cafer-i Sadık'tan (a.s) rivayet edilmiş ve Alame Meclisi onu şerhiyle birlikte "Biharu'l-Envar" adlı kitabında zikretmiştir. Şeyh'in "Misbah" adlı kitabında bu dua şöyle rivayet edilmiştir:

اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ بِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ الْأَعَزِّ الْأَجَلِّ
 الْأَكْرَمِ الَّذِي إِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى مَغَالِقِ أَبْوَابِ السَّمَاءِ لِفَتْحِ
 بِالرَّحْمَةِ انْفَتَحَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى مَضَائِقِ أَبْوَابِ الْأَرْضِ
 لِلْفُرْجِ انْفَرَجَتْ، وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى الْعُسْرِ لِلْيُسْرِ تَيَسَّرَتْ،
 وَإِذَا دُعِيَ بِهِ عَلَى الْأَمْوَاتِ لِلنُّشُورِ انْتَشَرَتْ، وَإِذَا دُعِيَ
 بِهِ عَلَى كَشْفِ الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَائِ انْكَشَفَتْ، وَبِجَلَالِ وَجْهِكَ
 الْكَرِيمِ أَكْرَمِ الْوُجُوهِ وَأَعَزِّ الْوُجُوهِ الَّذِي عَنَّتْ لَهُ الْوُجُوهُ
 وَخَضَعَتْ لَهُ الرِّقَابُ وَخَشَعَتْ لَهُ الْأَصْوَاتُ وَوَجِلَتْ لَهُ
 الْقُلُوبُ مِنْ مَخَافَتِكَ، وَبِقُوَّتِكَ الَّتِي بِهَا تُمَسِكُ السَّمَاءَ أَنْ
 تَقَعَ عَلَى الْأَرْضِ إِلَّا بِإِذْنِكَ، وَتُمْسِكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ
 أَنْ تَزُولَا، وَبِمَشِيَّتِكَ الَّتِي دَانَ (كَانَ) لَهَا الْعَالَمُونَ، وَبِكَلِمَتِكَ
 الَّتِي خَلَقْتَ بِهَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ، وَبِحِكْمَتِكَ الَّتِي صَنَعْتَ
 بِهَا الْعَجَائِبَ وَخَلَقْتَ بِهَا الظُّلْمَةَ وَجَعَلْتَهَا لَيْلًا وَجَعَلْتَ اللَّيْلَ
 سَكْنًا (مَسْكَنًا) وَخَلَقْتَ بِهَا النُّورَ وَجَعَلْتَهُ نَهَارًا وَجَعَلْتَ النَّهَارَ
 نُشُورًا مُبْصِرًا، وَخَلَقْتَ بِهَا الشَّمْسَ وَجَعَلْتَ الشَّمْسَ ضِيَاءً،
 وَخَلَقْتَ بِهَا الْقَمَرَ وَجَعَلْتَ الْقَمَرَ نُورًا، وَخَلَقْتَ بِهَا الْكَوَاكِبَ
 وَجَعَلْتَهَا نُجُومًا وَبُرُوجًا وَمَصَابِيحَ وَزِينَةً وَرُجُومًا، وَجَعَلْتَ
 لَهَا مَشَارِقَ وَمَغَارِبَ وَجَعَلْتَ لَهَا مَطَالِحَ وَمَجَارِي، وَجَعَلْتَ
 لَهَا فَلَكَأً وَمَسَابِحَ وَقَدَّرْتَهَا فِي السَّمَاءِ مَنَازِلَ فَأَحْسَنْتَ
 تَقْدِيرَهَا، وَصَوَّرْتَهَا فَأَحْسَنْتَ تَصْوِيرَهَا وَأَخْصَيْتَهَا بِأَسْمَائِكَ
 إِخْصَاءً وَدَبَّرْتَهَا بِحِكْمَتِكَ تَدْبِيرًا فَأَحْسَنْتَ تَدْبِيرَهَا وَسَخَّرْتَهَا
 بِسُلْطَانِ اللَّيْلِ وَسُلْطَانِ النَّهَارِ وَالسَّاعَاتِ وَعَدَدَ السِّنِينَ
 وَالْحِسَابِ، وَجَعَلْتَ رُؤْيَهَا لِجَمِيعِ النَّاسِ مَرِيئًا وَاحِدًا وَأَسْأَلُكَ

Allah'ım! Yüce, en yüce, en aziz, en ulu ve saygın ismin hürmetine senden diliyorum; o ismin hürmetine ki gökyüzünün kapalı kapılarına rahmet üzere açılmaları için okunduğunda açılır; yeryüzünü sıkıntılarının kapısına rahatlık ve kurtuluşa erişilmesi için okunduğunda rahatlık ve kurtuluşa erişilir; zorlukların kolaylığa dönüşmesi için okunduğunda kolaylığa dönüşür; dirilmeleri için ölümlere okunduğunda diriliverirler; musibet ve kederlerin giderilmesi için okunduğunda musibet ve kederler giderilir. En saygın ve en aziz ulu zatının yüceliği hürmetine, O ki yüzler onun karşısında zelil olur, boyunlar huzu eder, -heybetinden- sesler huşu eder (kesiliverir), kalpler ona muhalefet etmekten korkar; iznin olmaksızın gökyüzünü yere düşmekten, gökleri ve yeri yok olmaktan koruyan güç ve kuvvetin hürmetine, âlemdkilerin karşısında alçaldıkları maşiyetin hürmetine, kendisiyle gökleri ve yeri yarattığın kelimen hürmetine, âlemin hayret verici şeylerini meydana getirdiğin hikmetin hürmetine ki onunla karanlığı yarattın ve onu gece kıldın, geceyi ise sükûnet kıldın ve yine nur ve aydınlığı yarattın ve onu gündüz kıldın, gündüzü ise iş ve çalışmak için varlıklara görme sebebi kıldın, güneşi yaratıp onu aydınlık kıldın, ayı yaratıp onu nur kıldın, yıldızları yaratıp onları belirginlik, burç, lamba, ziynet ve (kuruntuları) taşlama vesilesi kıldın, onun için doğular ve batılar kıldın, güneş için doğuş yerleri ve mecralar kıldın ve onun için medarlar ve yüzme yerleri belirttin. Gökyüzünde onlar için menziller takdir ettin; sonra takdirini güzelleştirdin. Onları çeşitli şekillere soktun ve şekillerini güzelleştirdin! Onları kendi isimlerinle güzel bir şekilde saydın; hikmetinle tedbir ettin ve tedbirini güzelleştirdin! Gecenin, gündüzün ve saatlerin sultasıyla onları musahhar ettin ve onlarla yılların sayısını ve günlerin hesabını -belirttin-, onları görmeyi bütün insanlar için eşit kıldın.

اللَّهُمَّ بِمَجْدِكَ الَّذِي كَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ مُوسَى بْنَ
عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْمُقَدَّسِينَ فَوْقَ إِحْسَاسِ الْكُرُوبِيِّينَ
(الْكُرُوبِيِّينَ) فَوْقَ غَمَائِمِ الثُّورِ فَوْقَ تَابُوتِ الشَّهَادَةِ فِي عَمُودِ
النَّارِ وَفِي (وَالِي) طُورِ سَيْنَاءَ وَفِي جَبَلِ حُورِيثَ فِي الْوَادِ
الْمُقَدَّسِ فِي الْبُقْعَةِ الْمُبَارَكَةِ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ مِنْ
الشَّجَرَةِ وَفِي أَرْضِ مِصْرَ بِتَسْعِ آيَاتِ بَيِّنَاتٍ، وَيَوْمَ فَرَقْتَ لِبَنِي
إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ وَفِي الْمُتَبَجِّسَاتِ الَّتِي صَنَعْتَ بِهَا الْعَجَائِبَ
فِي بَحْرِ سُوفٍ، وَعَقَدْتَ مَاءَ الْبَحْرِ فِي قَلْبِ الْعَمْرِ كَالْحِجَارَةِ،
وَجَاوَزْتَ بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ وَتَمَّتْ كَلِمَتُكَ الْحُسْنَى
عَلَيْهِمْ بِمَا صَبَرُوا وَأَوْرَثْتَهُمْ مَشَارِقَ الْأَرْضِ وَمَغَارِبَهَا الَّتِي
بَارَكْتَ فِيهَا لِلْعَالَمِينَ، وَأَعْرَقْتَ فِرْعَوْنَ وَجُنُودَهُ وَمَرَآكِبَهُ
فِي الْيَمِّ، وَبِاسْمِكَ الْعَظِيمِ الْأَعْظَمِ الْأَعَزِّ الْأَجَلِّ الْأَكْرَمِ
وَبِمَجْدِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِمُوسَى كَلِيمِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي
طُورِ سَيْنَاءَ*، وَلِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ خَلِيلِكَ مِنْ قَبْلُ فِي
مَسْجِدِ الْخَيْفِ، وَلَاسْحَقَ صَفِيِّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَيْتِ شَيْعِ
(سِنَعِ) وَلِيَعْقُوبَ نَبِيِّكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي بَيْتِ إِيْلِ، وَأَوْفَيْتَ
لِإِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِمِيثَاقِكَ وَلَاسْحَقَ بِحَلْفِكَ وَلِيَعْقُوبَ
بِشَهَادَتِكَ وَلِلْمُؤْمِنِينَ بِوَعْدِكَ وَلِلدَّاعِينَ بِأَسْمَائِكَ فَاجْتَبَيْتَ،
وَبِمَجْدِكَ الَّذِي ظَهَرَ لِمُوسَى بْنِ عِمْرَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى
قُبَّةِ الرُّمَّانِ (الرُّمَّانِ) وَبِآيَاتِكَ الَّتِي وَقَعْتَ عَلَى أَرْضِ مِصْرَ
بِمَجْدِ الْعِزَّةِ وَالْعَلْبَةِ بِآيَاتٍ عَزِيْزَةٍ وَبِسُلْطَانِ الْقُوَّةِ وَبِعِزَّةِ الْقُدْرَةِ
وَبِشَأْنِ الْكَلِمَةِ الثَّامَّةِ، وَبِكَلِمَاتِكَ الَّتِي تَفَضَّلْتَ بِهَا عَلَى أَهْلِ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَهْلِ الدُّنْيَا وَأَهْلِ الْآخِرَةِ، وَبِرَحْمَتِكَ
الَّتِي مَنَنْتَ بِهَا عَلَى جَمِيعِ خَلْقِكَ، وَبِاسْتِطَاعَتِكَ الَّتِي أَقَمْتَ
بِهَا عَلَى الْعَالَمِينَ، وَبِنُورِكَ الَّذِي قَدْ خَرَّ مِنْ فَرْعِهِ طُورُ سَيْنَاءَ،

Allah'ım! Yakın meleklerinin idraki üstünde, nur bulutlarının üstünde, Turisina ve Huris dağında, o mukaddes vadide, mübarek kubbede, sağ taraftaki dağın yönünden, o ağacın içinden, -geceleyin lamba gibi ışık saçan- ateş sütununda şehadet sandığının üstünde, kuddüs meleklerin arasında kulun ve elçin Musa b. İmran aleyhisselam'la konuştuğun, Mısır'da dokuz açık mucizeyle ve İsrailoğulları için denizi yardığın günün, Suf denizinde taştan fışkıran çeşmelerde meydana getirdiğın hayretlerde ve suyu denizin içinde taş gibi dondurup İsrail oğullarını denizden geçirdiğın, sabretmelerinden dolayı onlara karşı tamamlanan güzel kelimen (hükümün), âlemdelikler için bereketli kıldığın yer-yüzünün doğularını ve batılarına onları mirasçı kıldığın, Firavun'u, askerlerini ve onların merkeplerini boğduğın yüceliğın hürmetine; yüce, en yüce, en aziz, en ulu, en saygın ismin hürmetine, kendisiyle Turisina'da kelimin olan Musa aleyhisselama ve daha önce Hiyf mes-cidinde Halil'in İbrahim aleyhisselama, (ibadet yeri olan) Şiya kuyusunda seçkin kulun İshak aleyhisselama, peygamberin Yakub aleyhisselama Beyt-i İl'de tecelli ettiğın, İbrahim aleyhisselama ahdinle, İshak'a yemininle, Yakub'a şehadetinle, müminlere vaadinle ve senin isimlerine davet edenlere icabet ederek vefa ettiğın yüceliğın hürmetine; Rumman kubbesinde Musa aleyhisselama zahir olan yüceliğın hürmetine, sağlam ayetlerle -düşmana- galebeyle ve izzet yüceliğiyle Mısır diyarında vuku bulan ayetlerin hürmetine, güçlü saltanat, kudret izzeti, mükemmel kelimenin ("oluver" emri) şanı, gökyüzündekilere ve yerdekilere, dünya ve ahiret ehline lütufta bulunduğın kelimelerin hürmetine, bütün yaratıklarına minnet bıraktığın rahmetin hürmetine, âlemdeliklere -hüccet- ikame ettiğın gücün hürmetine, dehşeti Turisina dağının yıkılmasına neden olan nurun hürmetine.

وَبِعِلْمِكَ وَجَلَالِكَ وَكِبْرِيائِكَ وَعِزَّتِكَ وَجَبْرُوتِكَ الَّتِي لَمْ تَسْتَقِلَّهَا الْأَرْضُ وَانْخَفَضَتْ لَهَا السَّمَاوَاتُ وَانزَجَرَ لَهَا الْعُمُقُ الْأَكْبَرُ، وَرَكَدَتْ لَهَا الْبِحَارُ وَالْأَنْهَارُ، وَخَضَعَتْ لَهَا الْجِبَالُ وَسَكَنْتْ لَهَا الْأَرْضُ بِمَنَابِحِهَا، وَاسْتَسَلَمَتْ لَهَا الْخَلَائِقُ كُلُّهَا، وَخَفَقَتْ لَهَا الرِّيحُ فِي جَرَيَانِهَا، وَخَمَدَتْ لَهَا النَّيْرَانُ فِي أَوْطَانِهَا، وَبِسُلْطَانِكَ الَّذِي عُرِفَتْ لَكَ بِهِ الْعَلْبَةُ دَهْرَ الدُّهُورِ وَحَمِدَتْ بِهِ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَيْنِ، وَبِكَلِمَتِكَ كَلِمَةَ الصِّدْقِ الَّتِي سَبَقَتْ لِأَبِينَا أَدَمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَذُرِّيَّتِهِ بِالرَّحْمَةِ وَأَسْأَلُكَ بِكَلِمَتِكَ الَّتِي غَلَبَتْ كُلَّ شَيْءٍ، وَبِثُورِ وَجْهِكَ الَّذِي تَجَلَّيْتَ بِهِ لِلْجَبَلِ فَجَعَلْتَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صِعْقًا، وَبِمَجْدِكَ الَّذِي ظَهَرَ عَلَى طُورِ سَيْنَاءَ فَكَلَّمْتَ بِهِ عَبْدَكَ وَرَسُولَكَ مُوسَى بْنَ عِمْرَانَ، وَبِطُلْعَتِكَ فِي سَاعِيرِ وَظُهُورِكَ فِي جَبَلِ فَارَانَ بِرَبَّوَاتِ الْمُقَدَّسِينَ وَجُنُودِ الْمَلَائِكَةِ الصَّافِينَ وَخُشُوعِ الْمَلَائِكَةِ الْمُسَبِّحِينَ، وَبِزَكَاتِكَ الَّتِي بَارَكْتَ فِيهَا عَلَى إِبْرَاهِيمَ خَلِيلِكَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَبَارَكْتَ لِإِسْحَاقَ صَفِيِّكَ فِي أُمَّةٍ عِيسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَبَارَكْتَ لِيَعْقُوبَ إِسْرَائِيلِكَ فِي أُمَّةٍ مُوسَى عَلَيْهِمَا السَّلَامُ، وَبَارَكْتَ لِحَبِيبِكَ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ فِي عِثْرَتِهِ وَذُرِّيَّتِهِ وَأُمَّتِهِ، *اللَّهُمَّ وَكَمَا غَبْنَا عَنْ ذَلِكَ وَلَمْ نَشْهَدْهُ وَآمَنَّا بِهِ وَلَمْ نَرَهُ صِدْقًا وَعَدْلًا أَنْ تُصَلِّيَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَأَنْ تُبَارِكَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ وَتَرْحَمَ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ وَبَارَكْتَ وَتَرْحَمْتَ عَلَى إِبْرَاهِيمَ وَآلِ إِبْرَاهِيمَ إِنَّكَ حَمِيدٌ مَجِيدٌ فَعَالَ لِمَا تُرِيدُ وَأَنْتَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ (شَهِيدٌ)

Yeryüzünün dayanamadığı, göklerin tevazu ettiği, büyük derinliğin (uçsuz-bucaksız alem okyanusu) mustarip olduğu, denizlerin ve nehirlerin dalgalandığı, dağların huzu ve huşu ettiği, yeryüzünün tüm çala çukurluklarına rağmen durup hareket etmediği, tüm yaratıkların teslim olduğu, esen rüzgarların perişan olduğu (durdugu), ateşkedelerde ateşin söndüğü ilmin, yüceliğin, azametin, izzet ve haşmetin hürmetine, asırlar boyunca galebesi bilinen, göklerde ve yerlerde övülen saltanatın hürmetine, daha önce babamız Adem aleyhisselam ve rahmetinle onun soyundan gelenlere gerçekleşen (onlara keramet ve üstünlük tacı giydiren) doğru kelimen hürmetine senden diliyorum. Her şeye galebe çalan kelimen hürmetine, dağa (Tur'a) tecelli ettiğin, dağın dağılmasına ve Musa'nın bayılarak yere düşmesine neden olan nurun hürmetine; Turisina'da gözüken, kendisiyle kulun ve elçin Musa b. İmran'la konuştuğun yüceliğin hakkı için, Sair'de (Hz. İsa'nın (a.s) münacat ettiği yer) parlayışın, mukaddes kişilerin sahip olduğu yüksek makamlarda, sıra sıra dizilen melekler ordusu, tesbih eden meleklerin huşusu karşısında -Mekke yakınlarında- Faran dağında -Resul-i Ekrem'e- zuhur edişin hürmetine, Muhammed sallallahu aleyhi ve âlihın ümmetinde İbrahim Halil aleyhisselama mübarek kıldığın, İsa aleyhisselamın ümmetinde seçkin kulun İshak aleyhisselama mübarek kıldığın, Musa aleyhisselamın ümmetinde halis kulun Yakub'a mübarek kıldığın, habibin Muhammed sallallahu aleyhi ve âlihi ve selem'in soyu, zürriyeti ve ümmetinde ona mübarek kıldığın bereketlerin hürmetine senden diliyorum.

Allah'ım! Biz bu olayların vuku bulduğu zamanlarda olmayıp tanık olmadığımız ve onları gözlerimizle görmediğimiz halde gerçek ve tam anlamıyla iman ettiğimiz gibi -senden diliyoruz ki- İbrahim ve İbrahim oğullarına ettiğin en üstün salat et ve bereket ver rahmetle Muhammed ve Ehl-i Beyt'ine salat eyle, Muhammed ve Ehl-i Beyt'ine bereket ver, Muhammed ve Ehl-i Beyt'ine rahmet eyle. Doğrusu Sen övülmüş ve yücesin; dilediğini yaparsın ve Senin her şeye gücün yeter.

Daha sonra hacetlerini isteyip peşinden de şöyle de:

اَللّٰهُمَّ بِحَقِّ هَذَا الدُّعَاءِ، وَبِحَقِّ هَذِهِ الْاَسْمَاءِ الَّتِي لَا يَعْلَمُ تَفْسِيْرَهَا
 وَلَا يَعْلَمُ بَاطِنَهَا غَيْرُكَ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّآلِ مُحَمَّدٍ وَّفْعَلْ بِي
 مَا اَنْتَ اَهْلُهُ، وَلَا تَفْعَلْ بِي مَا اَنَا اَهْلُهُ وَاغْفِرْ لِيْ مِنْ ذُنُوْبِيْ
 مَا تَقَدَّمَ مِنْهَا وَمَا تَأَخَّرَ، وَوَسِّعْ عَلَيَّ مِنْ حَلَالِ رِزْقِكَ وَاكْفِنِيْ
 مَوْوَنَةَ اِنْسَانٍ سَوْءٍ، وَجَارِ سَوْءٍ، وَقَرِيْنٍ سَوْءٍ، وَسُلْطَانِ سَوْءٍ،
 اِنَّكَ عَلٰى مَا تَشَاءُ قَدِيْرٌ وَبِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ اٰمِيْنُ رَبُّ الْعٰلَمِيْنَ.

Allah'ım! Tefsirini ve batınını senden başka kimsenin bilmediği bu dua ve bu isimlerin hakkı hürmetine Muhammed ve Ehl-i Beyt'ine rahmet eyle ve bana karşı kendine layık olan şekilde davran ve benim hak ettiğim şekilde değil. Benim geçmiş ve gelecek günahlarımı bağışla, helal rızkını bana genişlet; kötü insanın zahmetini, kötü komşuyu, kötü arkadaşı, kötü yöneticiyi benden uzaklaştır; gerçekten sen dilediğin şeye kadirsin ve her şeyi çok iyi bilensin. Ey âlemlerin Rabbi -bu duamı- kabul et.

Misbah

ISLAMIC THOUGHT AND RESEARCH MAGAZINE AUTUMN 2015 VOL: 4 NO: 11

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
نصابندگی ترکیه



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University