

Misbah

Bahar 2018

Yıl: 6

Sayı: 14

İçindekiler

Dr. Cafer Yusufî	5	İslam İrfanında Velâyet
Hasan Kanaatlı	39	İslam Ümmetinin Vahdet Düşüncesi ve Vahdetin Önündeki Engellerin Kaldırılması
Üstad Muhammed Hadi Marifet	55	Muhkem ve Müteşabih Ayetler
Doç. Dr. Muhammed Davudî - Doç. Dr. S. Cevad Kandil	83	Kur'an'da 'Tevhid-i Ef'alî' Eğitiminin Yöntemleri
Doç. Dr. Murtaza İrevanî Necefî	103	İçkinin Tedricen Haram Kılındığı Teorisine Eleştiri
Dr. Samed Abdullahi Abid	129	İnsan Suresi'nin Ehlibeyt'in Fazileti Hakkında Olduğunu Nakleden Rivayetlerin İncelenmesi
Doç. Dr. Muhammed Cevâd Selmânîpûr	153	İmam Seccâd'ın Duâ Diliyle Kültür İnşâsı
Dr. İbrahim Fethullahi	175	Hadis Metni Kriğiğinde Akli Yöntemin Kullanımı
Prof. Kasım Nur Muhammedi	185	Vahdet-i Vücut: Tecrübe, Tabir, Temsil

Dr. Abbas Fennâsî	209	Sadru'l-Müteellihîn Açısından Şefaât
Dr. Said Şefî	229	Ahlâkî Eğitimle İlgili Görüş, Düşünce ve Yönelişlere Bir Bakış
Dr. Ali Gufranî	251	İbn Haldun'un Mukaddime'sindeki Hz. Ali'nin Hilafet ve İmametine Dair Görüşlerinin İncelenmesi ve Tenkidi
İmam Zeynul Abidin'den	265	Tövbe ve Tövbe İstemiyle İlgili Dua

İslam İrfanında Velâyet

Dr. Cafer Yusuffi

Giriş

İslam kültürü alanında nazarî irfanla biraz aşinalığı olan kimse, velâyetin ondaki yüksek ve anahtar konumundan habersiz değildir. Biz de bu makalede velâyetin İslam irfanındaki yeri ve konumunu açıklamayı hedefliyoruz. Ama irfan alanında nispeten kapsamlı ve sahih bir velâyet tasavvuruna sahip olduğumuz oranda, irfanın bakış açısından ve İslam irfanının otoritelerinin dilinden velâyet, velî, onun rolü ve bu makama ulaşmanın şartları mevzularını açıklamaya mecbur kalacağız. Sonra da toparlayarak velâyetin irfanda nasıl bir ıstılah olduğu ve diğer alanlarla uyumlu olup olmadığı noktasına varacağız.

Velâyetin İrfandaki Tanımı

Dr. Seyyid Ca'fer Seccâdi, *İrfan İstılahları ve Deyimleri Sözlüğü* adlı eserinde şöyle yazmaktadır:

Velâyet, kulun, nefsinden fenâ olmak üzere hakla kıyam etmesidir. İki kısımdır: Bü-

tün mü'minler arasında müşterek olan umumi velâyet. Hakta fenâ olmuş ve onunla beka bulmuş vuslatın sâliklerine mahsus özel velâyet.¹

Câmî, *Nefâhat*'ta şöyle yazar:

Velî, kendi halinden fani ve hakkı müşahedede baki olan kimsedir. Kendi nefsinden haberdar değildir. Hak dışındakilerle olursa ahdi ve istikrarı yoktur.²

Görüldüğü gibi, bu ıstılahta da yakınlık, kelimenin manasında eksen olarak dik-kate alınmıştır. Seccâdî, Kayserî'den şöyle nakleder:

Nübüvvetin bâtını velâyettir ve kapsamı nübüvvetten fazladır. Çünkü nübüvvet ve velâyetin her ikisini de kapsar. Enbiyâ, evliyâdır da.³

Hücvîrî şöyle der:

Tarikat, tasavvuf ve marifetin esası velâyettir. Allah'ın öyle dostları vardır ki, onları kendi dostu ve velâyeti haline getirmiştir. Onlar, mülkün vâlileridir.⁴

Onun sözünde de velâyetin iki unsuruna işaret edilmiştir: Dostluk ve sorumluluk. Bu ikisi asla velâyetin manasından ayrılmaz.

Molla Sadrâ şöyle der:

Velî, kemale ermiş, fâni olmuş, izmihlal bulmuş, Hakk'ın ekseni olmuş kimsedir.⁵

Ebû Yezîd şöyle der:

Velî, emir ve nehiy altında sabreden kimsedir.⁶

¹ Dr. Seyyid Ca'fer Seccâdî, *Ferheng-i Lugat-u Istilahât ve Ta'birât-i İrfânî*, Neşr-i Tuhuri, 1383, s. 791.

² Abdurrahman Câmî, *Nefehâtü'l-Üns*, Mehdi Tevhidi'nin editörlüğü ve mukaddimesiyle, 1337, s. 5.

³ Seyyid Celâleddin Aştîyânî, *Şerh-i Mukaddeme-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*, Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1375, s. 45.

⁴ Ebû Ali b. Osman Hücvîrî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Çâp-i Leningrad, 1304 şemsi, s. 268.

⁵ Dr. Seyyid Ca'fer Seccâdî, *a.g.e.*'den nakille.

⁶ Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî, *a.g.e.*, c. 5, s. 565; Hücvîrî, *a.g.e.*, s. 270; Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid et-Tehânevî el-Fârûki, *Keşşâfü ıstılahâti'l-fünûn ve'l-ulûm*, 1258.

Görüldüğü gibi, kul tarafından itaat ve teslimiyet, velî tarafından da sorumluluk ve liderlik, bu mananın tahakkuk etmesine müdahil unsurlardan telakki edilmiştir.

Seccâdî şöyle yazar:

Sûfilere göre, Hz. Hakk'ın onun mütevellisi olduğu, onu isyan ve muhalefetten koruduğu, sonunda da kulluk yönünden fenâ ve rabbânî yünden de bekâ mertebesine vâsıl olmuş kimselere velî der.⁷

Ârif-i Kamil İmam Humeynî (r.h.), kavs-i nüzûldeki velâyetin hakikatini beyan ederken şöyle yazar:

Makamını, kadrini ve mevkiini işittiğin Muhammedî hakikatin Allah'ın ism-i a'zamına hilafeti olan bu hilafet, velâyetin hakikatidir. Çünkü velâyet, kurb veya mahbûbiye ya da tasarruf yahut rubûbiyyet veya niyabet, bütün bu kıymetli işlerin işte bu hilafetle ikame edilmesinden ibarettir. Geriye kalan mertebelerin tamamı bu velâyetin gölgesidir. Muhammediyye'nin ayn-ı sâbitesinin bu velâyet ve hilafeti, velâyet-i ulviyyenin rabbidir. Zira velâyet-i ulviyye Muhammedî hilafetin hakikatiyle emr ve yaratılış neş'esiyle müttehid olmuştur. (Çünkü velâyet-i ulviyye, Muhammediyye hilafetinin tecellisidir ve onun dışında bir şey değildir.)

Merhum İmam, önceki misbahlarda “Hz. Gaybû'l-Guyûb”un taayyününün başlangıcından söz etmiş ve onu “feyz-i akdes” başlığı altında zikretmiştir. Bu feyzin gaybî yönünü tavsif edilebilir görmemiş ve onu, Allah'ın pâk zatıyla müttehid kabul etmiştir. Feyz-i akdesin zuhurunu, bütün sıfat ve isimlerin cem olduğu “ismullâhi'l-a'zam” olarak tarif etmiştir. Bu isim, tecellisini ondan kazanan tüm isim ve sıfatların rabbidir. İsm-i a'zamin zuhuruyla bütün isimler zâhir olur ve bütün sıfatlar görünür hale gelir. Ama a'yân-ı sâbite âleminde bir ayn-ı sâbiteye bağlı her isim ve sıfat, ilmiyye neş'esindedir. Bu yüzden, isim ve sıfatları ortaya çıkaran ism-i a'zamin tecellisindeki *ayn* tekrar edilmekte; ama bu defa ilmiyyenin a'yân-ı sâbitelerini zuhur ettirmektedir.

Önce ismullâhi'l-a'zamin, tüm isim ve sıfatların hakikatinin hazreti, başka bir ifadeyle ism-i a'zamin ayn-ı sâbitesi ve ilmen kapsayıcı sureti olan Muhammediyye'nin ayn-ı sâbitini halife seçmesinin sebebi budur. İsm-i a'zamin cilvesi olan Muhammediyye'nin ayn-ı sâbitesinin tecellisinin bereketiyle bütün a'yân-ı sâbite görünür hale gelir. Dolayısıyla insan-ı kâmilin ayn-ı sâbiti, a'yân-ı sâbite neş'esinde ilk zuhur ve sair ilâhî hazinelerin anahtarlarının anahtarıdır.⁸

⁷ Dr. Seyyid Ca'fer Seccâdî, *a.g.e.*, s. 793.

⁸ *A.g.e.*, misbah 33.

Yine 48. misbahta şöyle der:

Mutlak hakikatin nübüvveti (hangi peygamberin özellikle kastedildiği bir yana), gaybü'l-guyûbda olanın izhar edilmesidir. (Elbette ki maksat feyz-i akdes olmalıdır. Çünkü gaybü'l-guyûbda olan, haberi verilip bildirilebilir bir şey değildir ve kimse- nin ondan haberi yoktur.) Vâhidiyyet hazretinde, yani isim ve sıfatların tecelli makamında (diğer bir ifadeyle isim ve sıfatların her birinin hissesinin taksimi ile her bir isim ve sıfatın mumunun nübüvvetin hakikati ve haberleri vasıtasıyla yakılmasıyla gerçekleşir) ve bu haberlerde, her bir tezahürün istidadı kriterdir ve her biri, kendi ahdi nispetinde payını alır. (Bu aslında hakiki eğitim ve **انبيهم باسمائهم** /Onlar isimlerini bildir'in⁹ örneğidir.) Haberler de enbâ-i zâtîdir. Öyleyse nübüvvet, hilafet ve velâyet makamının zuhurudur. Hilafet ve velâyet, nübüvvetin bâtnıdır.¹⁰

Nübüvvetin hakikatini velâyet kabul ettiği görülmektedir. Çünkü nebî, oluş ve yaratılış neş'esinde isim ve sıfatlardan hisse armağan etme sorumluluğunu yüklenmiştir. O hisse de zâtî haberler ve varlığın serpiştirilmesidir. Elbette ki, nübüvvet sadece yaratılış ve oluş âlemiyle sınırlı değildir. Bilakis başka bir neş'ette de zuhuru ve yaratılış rolü vardır. Orada da bâtnı yine velâyettir. Nitekim merhum İmam 49. misbahta bu mertebelere işaret etmiştir:

Haber vermek ve eğitim, varlığın neş'et etmesine, gayb ve şuhûd makamlarına göre muhtelifdir ve birtakım makamları vardır. Şu halde her kavmin bir dili vardır ve kendi dilinden başkasıyla peygamber gönderilmemiştir.¹¹

Daha sonra nübüvvetin mertebelerini açıklayarak şöyle der:

Bu cümleden olarak nübüvvetin, tabiat zindanında tutuklu olanlar ve karanlık kabir sahipleri için tabiatı ilan eden birtakım mertebeleri vardır. Nübüvvetin diğer bir mertebesi de din adamları ve mukarreb meleklerle aittir. "*Biz tesbih ettik, sonra melekler tesbih etti. Tehlil söyledik, sonra melekler tehlil söyledi.*"

Hadisinde bu nübüvveti işaret edilmektedir. Bu nübüvvetin diğer bir mertebesi, a'yân-ı sâbite için Muhammediyye'nin ayn-ı sâbitidir. Bir mertebesi de ism-i a'zam hazretinden, ilmiyyenin vâhidiyyet makamındaki isimler hazretine kadardır. Daha önce de geçtiği üzere, bu nübüvvetin bâtnı, yakınlık, mahbûbiyet ve işlerde mutasarrıf manasında velâyetin tüm hal ve mertebeleri kabul edilmiştir.

⁹ Bakara, 33.

¹⁰ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, misbah 48, s. 38.

¹¹ *A.g.e.*, misbah 49, s. 38.

Merhum İmam (r.h.), aynı kitabın 48. sayfasındaki dipnotta velâyeti çok güzel açıklamaktadır. Şöyle der:

İftitah duasında İmam-ı Zaman (a.f) için şöyle dua etmekteyiz:

مَكَانَ لَهُ دِينَهُ الَّذِي ارْتَضَيْتَهُ لَهُ، أَبَدْلُهُ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِ أَمْنًا يَعْبُدُكَ لَا يُشْرِكُ بِكَ شَيْئًا

“Onun için razı olduğun dinini (korumayı) mümkün kıl; korkusunu güvene dönüştür; tâ ki San’a ibadet etsin, hiçbir şeyi San’a şirk koymasın.”

Bu şekilde dua etmemiz, Allah’ın kullarının velâyet ağacının yaprakları olması nedeniyledir. Yaprak da ağacın süsüdür. Öyleyse velî, kulların terbiyesini tekeffül etmiş kişidir. Bu bakımdan insanların yapması ve terk etmesi onların velisine ve imama nispet edilmiş olmaktadır.¹²

Yukarıdaki cümlede İmam’ın güzel benzetmesinden tüm velîlerin kulların terbiyesiyle yükümlü olduğu sonucu çıkmaktadır. Bu, irfandaki velâyetin manasını anlamada etkili olan ve bizim de kastettiğimiz şeydir.

İmam, *Misbâhu’l-Hidâye*’nin ikinci mişkatında (13. nur), mümkün âlemin heyûlâsını, velînin iradesine bağlı ve musahhar kabul eder. Nasil isterse öyle tasarufta bulunur. Şöyle der:

“Mümkün âlemin heyûlâsı” kavramının kullanılmasının yersiz ve hikmetsiz olmadığına dikkat edilmelidir. Çünkü velînin yaptıkları, kabiliyetler miktarıdır. Burada “heyûlâ”dan maksat, felsefede konu edilmiş suretin mukabili ilk heyûlâ değildir. Bilakis her kabiliyet sahipliğini kapsamına alır. Bunların arasında ilk heyûlâ tabir edilen ilk madde de vardır. Hatta âlemin kemâlâtının diğer mertebelerindeki hakikat olmayan suretlerin maddesini de kapsar. Mümkün âlemin heyûlâsı soyut şeyleri de kapsamına alır. Çünkü soyut şeyler de insan-ı kâmiliden ve Allah’ın velisinden medet alır. Daha önce değindiğimiz “سَبَّحْنَا فَسَبَّحْتَ الْمَلَائِكَةَ/Biz tesbih ettik, sonra melekler tesbih etti...” hadisi buna işaret etmektedir.¹³

Yine İmam, aynı kitapta der ki:

Bu gaybî elçiye ve hakiki velîye ilk iman eden kişi, kâhire-i nuriyye nurlarından ve ilâhî âli kalemlerinden ceberrut beldesinin sakinleriydi. Öyleyse Muhammedî (s.a.a.) velâyet ve hilafet, feyzin yayılmasının ilk zuhuru ve gölgenin uzamasıdır. Nitekim Allah’ın Resûlü (s.a.a.) şöyle buyurmuştur:

¹² A.g.e., s. 48, dipnot.

¹³ A.g.e., s. 53.

“Allah’ın ilk yarattığı şey benim nurumdur.” Veya “...benim ruhumdur.”¹⁴

Sonra bu şekilde yukarıdan aşağıya nüzul (evliyânın feyz vermesi) devam eder ve hiçbir isyan ve inkâr olmaksızın madde âlemine, maddiyata ve aşağı zeminlerin sakinlerine kadar varır. Bu, velâyetin tüm varlıklara arz edilmesinin manalarından biri sayılmaktadır.¹⁵

Aynı şekilde sözün devamında şöyle der:

Rivâyette geçtiğine göre bazı varlıklar velâyeti kabul etmekten çekindi. Çekinmeleri isyan değildi. Bilakis kabiliyet ve istidat yoksunluğuydu. Diğer bir ifadeyle rahmâniyyet makamının varlığın armağan ettiği feyzini kabul etmiş; ama arzulanan kemal olan rahîmiyet makamının feyzini kabul etmekten çekinmiştir. Çünkü kapasite ve kabiliyeti yoktu. Öyle olmasa her varlık kendi varlığı kapasitesi miktarınca ve kabiliyeti oranında bâtinî velâyet ve hilafeti kabul ederdi. Bu bâtinî velâyet ve hilafet göklerin ve yerin bütün katmanlarına nüfuz ve sirayet etmiştir ve hepsinde geçerlidir.¹⁶

Ârif İmam’ın (k.s.) dilinden velâyetin irfandaki manası üzerinde mükemmel biçimde düşürsek aynı kitabın aklın velâyetiyle ilgili on birinci matla’sına vâkıf oluruz. Orada şöyle der:

Gerçek şu ki, küllî aklın (Muhammedî hakikat) hilafeti, varlığın hakikatlerinde zuhur eden müteal mebdenin halifelîğidir. Küllî aklın nübüvveti de müteal mebdenin kemâlâtının izharı ve bildirilmesi, zülcelâlin cem’ hazretinin isim ve sıfatlarının ibrazı ve izharıdır. Küllî aklın velâyeti, gayb ve şuhûdun tüm mertebelerinde tam ve mükemmel nusrettir. Tıpkı insanın nefis ve ruhunun bedeninin uzuvları üzerindeki tasarrufu gibi. Bilakis küllî aklın gayb ve şuhûd âlemi üzerindeki tasarrufu, ruhun beden üzerindeki tasarrufuyla mukayese edilemez. Çünkü küllî akıl, kuvvet ve istidatla hiçbir şekilde karışmadığı, tam tersine salt ve mutlak fiiliyat olduğundan, hiçbir bakımdan yoksunluk taşımadığından ve onda hiçbir noksanlık bulunmadığından en kuvvetli olacaktır. Hem var olmada, hem var etmede, hem de tasarruf ve yardımda bulunmada. Bu durumda o zâhir olur ve Hak Teâlâ onun zuhuruyla zâhir olur. O bâtındır ve Hak onunla bâtındır.¹⁷

¹⁴ Meclisî, *a.g.e.*, târih-i enbiyâ, hadis 24, c. 15, s. 24.

¹⁵ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, nur 17, s. 55.

¹⁶ *A.g.e.*, s. 55, nur 17.

¹⁷ *A.g.e.*, s. 72, matla 11.

Çünkü o, Hak Teâlâ'nın ilk tecellisidir. Şöyle ki, bu matla'da görüldüğü üzere, aklın velâyeti, gayb ve şuhûdun bütün mertebelerinde tam tasarruf demektir ve bu tasarruf şu boyutlarda pratiğe dökülür: 1) Var etme, 2) Tasarruf, 3) İmdat veya diğer bir ifadeyle rahmânî rahmetle var etme tasarrufu ve rahîmî rahmetle de kemale erdirme tasarrufu. Velâyet her iki sahaya da sirayet eder ve ikisinde de geçerlidir.

Merhum İmam, Allah Resûlü'nün (s.a.a.) makamını değerlendirirken ilginç bir noktaya dikkat çekerek şöyle der:

Peygamber (s.a.a.) taayyünlerin ilk yaratılışının neş'esindedir. İsm-i a'zama varlıkların en yakınıdır. Diğer isim ve sıfatların imamıdır. Mahlûkatın en üstünü sayılmaktadır. Fakat onun velâyeti bu meselenin de üstündedir. Bu, **دنى و تدلى** şeklinde ifade edilmektedir.

Şöyle der:

Yani o, velâyet makamı bir tarafa bırakıldığında da herkesten üstündü. İlk sâdır ve ilk mahlûk olması nedeniyle zaten her şeyin önündeydi. Ama efdal olması bir yana, muazzam küllî velâyeti, devasa berzah oluşu (mutlak gayb hazreti ile Allah'ın isimleri, sıfatları ve mâsivâsı arasında) ve **“دنى و تدلى”** makamı olarak tabir edilen evla heyûlâsı olması bakımından da hiçbir şeyle mukayese edilebilir değildir. Çünkü bu makamda her şeyi kuşatmaktadır, her şeyin kutbu, ekseni ve çekirdeğidir. Tüm mevcudat, her aydınlık ve her gölge onun vasıtasıyla zâtıyla kaim olabilmıştır.¹⁸

Görüldüğü gibi, Peygamber'in (s.a.a.) velâyet makamı, onun rahmetini kıyaslanabilir olmanın üstüne çıkarmış ve en mükemmel cevher yapmıştır. O varlık, işte bununla tezyin edilip donanmıştır.

Merhum İmam'ın bu harika açıklamalarıyla kavs-i nüzûlde velâyetin mevkiinin, ruhun bedendeki konumu gibi olduğu açıklık kazanmaktadır. Hatta daha da fazlası, pek çok rivâyetin manası tefsir ve tevil edilmiş olmakta ve aydınlanmaktadır. Merhum İmam, 13. matla'nın devamında Emîrû'l-Mü'minîn'den bir rivâyete değinmiştir. Şöyle buyrulmaktadır:

“كنت مع الانبياء سرا و مع رسول الله جهرا”

“Ben peygamberle gizlide, Resulullah ile aşikâr beraberdim.”¹⁹

Yani diğer peygamberlerle birlikte olmayı kayyûmiyye (ayakta tutma) maiyeti

¹⁸ A.g.e., s. 75, matla 13.

¹⁹ A.g.e., s. 75, matla 13.

kabul etmiş ve Peygamber'le (s.a.a.) birlikte olmayı da tekavvamiyye (ayağa kaldırma) maiyeti saymıştır. Yani mutlak nübüvvetin hakikati olan ve Emîrû'l-Mü'minîn de onun mazharı olduğu velâyet.

Merhum İmam, velâyet makamına daha da açıklık kazandırmak için aynı matla'nın devamında şöyle der:

Peygamber'in (s.a.a.) buyurduğu gibi, tüm meleklerin bizim hizmetkârlarımız ve dostlarımızın hizmetkârları olması, tüm âlemin, aralarında ilmî ve amelî kuvvetlerin de yer aldığı bütün parçaları ve detaylarıyla mükemmel velînin ihtiyarında olduğu sözümüzün şahididir. Meleklerin Ehl-i Beyt (a.s.) muhiplerine hizmeti de onun tasarrufu vasıtasıyla. Tıpkı insanın ruhunun, bedeninin bazı uzuvlarını diğer bazılarının hizmetine vermesi gibi.²⁰

Ârif, bir başka yerde Ehl-i Beyt'i, varlığın asıl feyzi olan rahmânî rahmetin mazharı kabul eder. Hatta biraz daha ileri gider ve rahmânî rahmetin ta kendisi olduğunu söyler:

Bunlar, rahmânî rahmetin mazharı olmak bir yana, bilakis rahmânî rahmetin ta kendisidirler. Hatta rahmânî ve rahîmî rahmetin tâbi olduğu ism-i a'zamdırlar.

Beyan edilen şey, çoğunlukla kavs-i nüzûl boyutundaydı. Kavs-i nüzûl derken kastettiğimiz de tüm kâinatın, bu cümleden olarak da isimler, sıfatlar, a'yân-ı sâbite, ceberût ve melekût âlemleri, ism-i a'zam ve feyz-i akdesin tecellisi olan dünyevî âleme kadar her şeyin sudûrudur. Varlıktaki ve kemâlâttaki ilâhî feyizlerin taksim ve tevzii de velâyet sünnetiyle gerçekleşir. Bir şey Mebde-i Müteal'e (celle ismuhu) ne kadar yakın olursa onun velâyeti de o kadar kuvvetli; tasarruf, tevzii ve taksim hakkında hissesi de o kadar fazla olacaktır.

Küllî akıl, Muhammedî nur ve hakikat, Ehl-i Beyt (a.s.) yaratılış nizamında parlak tecelliler ve ilk feyiz olduğundan velâyet-i kübrâ onların eliyledir. İlâhî kalemede bireyler için takdir edilmiş istidat kadarıyla varlık ve kemalin feyiz kaynağıdır. Sonuç itibarıyla velâyet, bu sahada da muhabbetle iç içe girmiş yakınlık, tasarruf ve saltanattan başka bir şey değildir. Velâyetin burada diğer yerlerden farkı yoktur. Bilakis farklılık onların ilintilerindedir; bazen feyiz vermede, bazen de yardım iletmede. Kimi zaman öğretimde, kimi zaman da yetimin velîsinin fıkında ve yetimin menfaatini kollamakta. Merhum İmam, aynı kitabın 84. sayfasında velâyeti nübüvvetin bâtını kabul etmiştir. Daha önce buna değinmiştir.

²⁰ A.g.e., s. 77.

Yükseliş Kavsinde İrfandaki Velâyet

Buraya kadar bahsedilen, varlık nizamında nüzul kavsinde, feyz-i akdesin sudûrunda, rahmânî ve rahîmî rahmetin zuhurunda, Hak subhânehu ve teâlânın kudsî nurlarının tecellisinde velâyetin konumu ve rolü idi. Merhum Allâme, *Kitâbul'l- Velâye*'de²¹ onu, “بِدَاكُمْ تَعُوذُونَ”²²

âyetinden iktibasla “بدو” olarak ifade etmiştir. Buradan, tecelli nizamında eksen ve anahtarın velâyet ve velî olduğu anlaşılmaktadır. Kişi Allah'a ne kadar yakınsa rol ona o kadar çok verilmektedir. Feyiz de onun ellerinden daha aşağıdaki mertebelere dağıtılmaktadır.

Şimdi irfanın aslı maksadına işaret edelim. İrfan, insanın Allah'a doğru yükseliş seyridir. Merhum Allâme Tabâtabâî'nin ifadesiyle Allah'a “avdet”i yani dönüşü. Biz de bu seyirde velâyetin rolünü somutlaştırmanın peşindeyiz. Nitekim bu seyirde velâyetin rolü hayli belirgindir. Çünkü hem velâyetin yoludur, hem de velinin rehberi. Velâyetin yolu olması, İslam irfanının, insanın kemalini sadece ve sadece madde âlemine aidiyetten kaynaklanan sınırlamaları ve kayıtları reddetmek olarak değerlendirdiği içindir.

Mebdeye teveccüh ve ona doğru seyir ise üç sahada fenâya ulaşmamız bakımındandır. Fiiller sahasında (fillerde tevhid), varlık nizamında hiçbir fiili Allah'ın fiilinden başka bir şey görmememizdir. Bütün fiilleri onun fiili biliriz ve “مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا”²³ şiarını odak noktası görürüz. Sonraki aşamada sıfatlarda tevhide ulaşırız. Bunun anlamı şudur ki, tüm kemal ve cemâl vasıflarını O'nun kemal ve cemâlinde fâni görürüz, O'na ait sayarız. Çünkü O'nun vasıfları sonsuzdur. Sonsuzluk da ikilikle bağdaşmaz. Öyleyse var olan her ilim O'nun ilmidir. Var olan her kudret O'nun kudretidir. Gözlemlenen her cemâl ve güzellik, O'nun cemâl ve güzelliğidir.²⁴ Bu sahada merhum Allâme'nin ifade ettiğine göre beş vasıfta tevhid ve fenâyâ ulaşmalıyız.

Hayat, O'nun hayatıdır. İlim, kudret, işitme ve görme O'ndandır. O'ndan başka kimseyi bu vasıfların sahibi görmemeliyiz. Nitekim fiillerde fâni olmada altı fiilde fenâ ve tevhide ulaşmak gerekir. Bunlar da insanın temel ihtiyaçları olan ve onları temin etmek için çalıştığı hayat, ölüm, sağlık, hastalık, fakirlik ve zenginliktir. Ârif

²¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Kitâbu'l-Velâye*, tercüme: Sâdık Hasanzâde, 1383, ikinci fasıl, s. 161.

²² A'raf, 29.

²³ Hud, 56: “Yeryüzünde bulunan hiçbir canlı yoktur ki, Allah, onun perçeminden tutmuş olmasın.”

²⁴ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, s. 80.

bunların tamamını Allah'tan ve Allah'ta müşâhede eder. Nihayet ârif, kendi yükseliş seyrinde eğer ilâhî yardım elini tuttuysa ve mükemmel velinin elini tutmayı başarabilirdiyse zâtta fâni olmaya varması mümkündür. Bu da tevhidin en yüksek aşaması ve velâyetin en yakın mertebesidir. Kendisi de bu yolu kat etmiş olan Allâme Tabâtabâî şöyle yazar:

Sonra Allah'a doğru sülûk içindeki ârif, fiil ve sıfatlarda fenâ olduktan sonra zâtta da fâni olur. Geride isim ve resim kalmaz. Hak subhânehu onların kâim-i makamı olur.

Tevhid Risalesi'nin sonunda şöyle zikredilmiştir:

Bu makam, herhangi bir lafzı onun için kullanmaktan veya onu ifade etmekten çok daha yüksekte ve çok daha büyüktür. Makam tabiri de zaten mecazîdir. Bu, kapısını Allah'ın, peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.a.) açtığı, ailesinden pâk olanların da ona katıldığı durumlardan biridir.

Allâme daha sonra şöyle der:

Ben, şu anda da onun ümmetinden evliyânın bu derecede ona katıldığını söylüyorum. Çünkü çok sayıda rivâyet, subhan olan Allah'ın, onların Şiîlerini de uhrevî derecelerde onlara ekleyeceği hakikatine delalet etmektedir.

Merhum Allâme aynı risalede şöyle der:

Bu sadece Allah subhânehu ve teâlânın evliyâya bağış ve lütuflarının az bir kısmıdır.²⁵

Tüm söylenenlerden çıkan sonuç şudur ki, Allah'ın evliyâ ile ilgili bağışlarının en önemlilerinden biri, onları o üç alanda, yani fiiller, sıfatlar ve zât alanlarında fâni yapmaktır. Bunlar, tevhid ve velâyet kavramlarının her ikisiyle de ifade edilir. Daha net söylersek, tevhid, zikredilenlerin her birinde velâyetin bir aşaması için yoldur. Çünkü tevhid, bir tek yapmak demektir ve bu da hakikatlere dair vehmedilen çokluğu, Allah'ın bir tek hakikatinde fâni olmasıdır. Dolayısıyla tevhid, velâyetin yolu ve Allah'a yaklaşımdır. Bu tevhidler ve fenâlardan hangisi hâsıl olmuşsa yakınlık ve velâyetin bir mertebesine ulaşmışız demektir.

Diğer bir ifadeyle velâyetimiz o kadar kemale ermiş sayılır. Anlaşıldığı gibi, velâyetin bütün mertebelerinde bir nokta mahfuzdur. O da Allah'a hakiki yakınlıktan ibarettir. Daha önce velâyetin cevherinin işte bu yakınlık olduğunu söylemiştik. Fakat velâyette muhabbetten kaynaklanan ve ardından sorumluluk, irade ve hâkimiyeti getiren bir yakınlık söz konusudur.

²⁵ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *a.g.e.*, s. 215.

Mükemmel âriflerin beyanları dikkate alındığında bir hakikat daha açıklık kazanmış olmaktadır: İrfanda velâyet ne sırf muhabbettir, ne de sırf yakınlık. Bilakis ayrıntılı olarak önceki bölümlerde geçtiği gibi, velâyet irfanda da muhabbetten kaynaklanan yakınlıktır, muhabbetle bir aradadır ve barındırdığı tercih, etkileme, sorumluluk mertebelerine uygunluktan da uzak değildir. *el-Kâfi*'de ve Sadûk'un *Tevhid*'inde geçen bir hadiste İmam Sâdık'tan (a.s.) “فَلَمَّا أَسْفُونَا انْتَقَمْنَا مِنْهُمْ”²⁶ (Bizi öfkелendirdiklerinde onlardan intikam aldık) âyet-i şerifesi hakkında şöyle nakledilmiştir:

“Allah'ın öfkesi, bizim öfkemiz gibi değildir. Aksine Allah, kendisi için, öfkelenen ve rıza gösteren veliler yaratmıştır.”²⁷

Ama onlar Allah'a öyle yakındırlar ki, öfkeleri ve hoşnutlukları Allah'ın öfkesi ve rızası sayılmaktadır.

Bütün bunlar bir yana, Allah Kur'an'da nerede çoğul sigasıyla kendisine birtamim işleri nispet ettiyse aslında onlar, Allah'ın, evliyâsına iznini verdiği ve onların eliyle gerçekleştirdiği işlerdir. Mesela; öldürme ve diriltme, rızık verme, kaderi değiştirme gibi. Fakat onlar, fenâ makamına ulaştıklarından fiilleri Allah'ın fiili ve vasıfları Allah'ın vasfı olan evliyâdır. Hatta kendileri bile işin içinde değildir. Ne varsa Allah'ın tecellisidir.

Tabii ki, onlar Allah'ın kendisi değildir, bilakis Allah'ın cemâl ve kemalinin aynalarıdır. Allah onların varlığında iradesini tahakkuk ettirir, takdir kalemini oynatır. Bununla, onları Allah görme arasında çok büyük bir fark vardır. Yahut onları Allah'ta fâni görmemiz, mütefekun aleyh hadis olan “kurb-ı nevâfil” hadisinde belirtilen muhtevadan başka bir şey değildir. Hadis farklı ifadelerle, Ehl-i Bey'ten (a.s.) feyiz talebi şeklinde nakledilmiştir. Bu nakillerden biri, kıymetli *Kâfi* kitabında İmam Muhammed Bâkır'dan (a.s.) şöyle aktarmaktadır:

“Allah celle celâluhu şöyle buyurdu: ‘Kulumu bana yaklaştıran şeyler arasında en çok hoşuma gideni, ona farz kıldığım şeyleri eda etmesidir. O aynı zamanda nafilerle de bana yaklaşır. Bu yüzden onu severim. Onu sevdiğimde de işittiği kulağı, gördüğü gözü, konuştuğu dili, tuttuğu eli olurum. Ne zaman bana seslense ona cevap veririm. Benden bir şey talep ederse lütufta bulunurum.’”²⁸

²⁶ Zuhurf, 55; Zemahşeri, *a.g.e.*, c. 4, s. 259; Muhammed Hüseyin Tabâtabâi, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 18, s. 111.

²⁷ el-Küleyni, *Usûlü'l-Kâfi*, c. 1, s. 144, hadis 6; Şeyh Sadûk, *Tevhid*, hadis 2, 168.

²⁸ el-Küleyni, *a.g.e.*, c. 2, s. 352, hadis 8.

Âriflerimizin fiil, sıfat ve zât bakımından fâni olmayla kastettiği şey, kurb-ı nevâfil hadisinde bahsedilenden başka bir şey değildir. Dolayısıyla ne ârif görümlü sûfîlerin vehmine yer vardır, ne de şeriatın zâhirinde kalmış, bir tek adım atamamış, zihninde ürettiği tanrıya ibadet etmiş ve “وَهُمْ عَنِ الْآخِرَةِ هُمْ غَافِلُونَ”²⁹ olan, hatta “بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ”³⁰ kabul edilebilecek dindarlığın korku ve ıstırabına!

Görüldüğü gibi İslam irfanında ve Allah’a doğru hareket boyutunda, velâyetten ve Allah’a yakınlıktan bahsedilmektedir. Bu da oldukça ağır üç operasyonla gerçekleşmektedir: Üç alanda tevhid ve fâni olmak. Şimdi irfanın konu ettiği fâni olmak için sülûku, Kur’an’da velâyet bahsinde vardığımız sonuçla, yani tâbi olma, etkilendirme, liderlik ve model alma ile mukayese etmemiz yerinde olacaktır. Her ne kadar bu bahsin asıl yeri, neticeye varma kabilinden ele alacağımız son bölüm ise de burada belki sonuç çıkarma şeklinde değil; ama velâyetin irfandaki ıstılâhî anlamını bulma babından ona işaret edeceğiz.

Merhum Allâme Tabâtabâî velâyet risalesinde fenaya mükemmel tâbilik ve yüzde yüz takip manası vermiştir. Şöyle der:

Fakat mükemmel kemaline ulaşmış kul, dinin usûl ve fûrûunun gerektirdiği esasa göre amelî icraya dikkat eder. Şeriata uygun amelî icrada dikkatli olmanın manası, getirdiği her şeyde Peygamber’e (s.a.a.) teslim olmaktan ibarettir. Nitekim Allah Kur’an’da şöyle buyurmuştur:

“Rabbine yemin olsun ki, aralarındaki tartışma, çekişme ve ihtilaflarda seni hakem yapmadıkça ve sen aralarında hüküm verdiğinde de içlerinde daralma hissetmeyip tam teslim olmadıkça mü’min sayılmazlar.”

Birisine teslim olmak, iradesini onun iradesinde fâni yapmak demektir; onun istediğinden başka bir şey istemek ve onun kastettiğinden başka bir şeyi murat etmek değil. Bu da mükemmel ve tam tâbi olmayı gerektirir.³¹

Söylenildiği gibi, fâni olmak, mükemmel ve çok yönlü tâbi olmaktır. Merhum Allâme aynı kitapta önce insanın kemalini onun Allah’ın fiilleri, sıfatları ve zâtında fenâ hali olarak tarif eder. Sonra da şunu ilave eder:

İnsanın, kemale ereceği fenâyâ en yakın yolu kendi nefsinin tanımasıdır. Daha önce kimi beyanlardan, nefsi tanımanın, Allah’tan başkasından yüz çevirme ve Allah’a

²⁹ “...ahiretten ise gafil olanlardır.” Rûm, 7.

³⁰ “... onlar Rablerine kavuşmayı inkâr edenlerdir.” Secde, 10.

³¹ Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *Kitâbu'l-Velâye*, s. 208.

odaklanma ile hâsıl olacağı sonucunu çıkarmıştık.³²

Allah'ın kitabı ve Peygamber'in (s.a.a.) sünnetini inceleyip araştırdığımız, yeterince düşünüp dikkat ettiğimizde bir nokta dikkatimizi çekmektedir. O da şudur: Sevap ve cezada kriter, sevap tarafında Allah'a itaat, ona tâbi olma, onun buyruğuna teslimiyettir. Ceza tarafında ise eksen ve kriter; isyankârlık, itaatsizlik ve inattır. Bu hakikate delilimiz, mesela hata etme, uyku hali veya cahilce kusur gibi masiyetler, hatta büyük günahlar bir kimseden eğer gaflet ve dikkatsizlik yüzünden ve kasıt olmaksızın sâdır oluyorsa hiçbir şekilde cezalandırılmayacaktır. İbadetler de Allah'a yaklaşma, itaat ve teslimiyet kastıyla sâdır olmuyorsa ona sevap verilmeyecektir. Üstün ve güzel ahlakın parçası olan davranışlar (sadaka, Allah'ın yarattıklarına hizmet vs.) gibi Allah'a teslimiyet doğuran fiiller hariç.³³

Anlaşıldığı kadarıyla merhum Allâme, Allah'a itaat ve teslimiyet ve mükemmel anlamda tâbi olmayı, velâyet ve kulluğa doğru hareket ve fenâ programı olarak tarif etmektedir. Bu da, daha önce velâyetin Kur'anî istilahını açıklarken vardığımız sonucun aynısıdır. Dolayısıyla çift taraflı bir bağ olan ve her iki tarafın kendine has halini içeren velâyette ilişkinin taraflarından biri bulunmadığı takdirde velâyet bağı hâsıl olmayacaktır. Koruyucu ve lider manasında velî tarafında gerekli olan, muhabbet içeren yakınlık, sorumluluk ve yardım iletmedir.

Velâyete konu olan anlamında velî tarafında ise yakınlık, muhabbet, itaat ve mutlak teslimiyet yahut hiç değilse etkilenme ve örnek alma vardır. O halde ikisi arasında müşterek olan öge muhabbet ve yakınlıktır. Üstün tarafa özgü olan, liderlik ve etkilemektir. Diğer tarafla ilgili olan ise tâbi olma, etkilenme ve fâni olmaktır. Tabii ki, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin bir başka açıklaması daha vardır. Ona ileride döneceğiz. İbnü'l-Arabî orada her iki tarafta da velâyetin bir tek anlama geldiğini belirtmektedir.

Bu hakikate Kur'an'da, irfan ve sünnette çeşitli ifadelerle değinilmiştir; ama hepsi de aynı hakikati anlatmaktadır. İfade biçimleri farklı farklı olsa da bazen tâbi olma ve itaatten, bazen mutlak teslimiyetten, bazen Allah'a yönelmekten, bazen *fenâfillahtan*, bazen de *sülûk ilallahtan*; öte yandan bazen liderlikten, bazen feyiz vermekten, bazen de fâni ve bâki kılmaktan bahsetse de hepsi ama hepsi velâyette ve onun çeşitli hallerinde hulasa olmaktadır.

Söylemeden geçilmemesi gereken bir nokta da şudur: Her türlü takip ve etkilenme hali, fâni olma şeklinde adlandırılmaz. Bilakis tam tâbi olma, mükemmel ve yüzde yüz takip fâni olma adını alır. Dolayısıyla tevellâ fenâ kapsamındadır ve fâni olma, tevellânın sadece bir mertebesidir. Diğer bir ifadeyle, tevellânın zirvesi fenâ

³² A.g.e., s. 178.

³³ A.g.e., s. 178.

olarak adlandırılır. Bu arada irfanın görevinin de umumi bir memuriyet olmadığına, havasla meşgul olduğu ve istidadı olanlarla konuştuğuna dikkat etmek gerekir.

Muhatabı, Allah'a doğru sülûk ve fenâ yeterliliğine sahip olmalıdır. Fakat dinin memuriyeti genele hitap eder. Bu yüzden dinde velâyetten bahsedilmiş, fânî olmaktan söz edilmemiştir. Çünkü velâyet şıkları olan kavram kategorisindedir ve aşağı merhalelerdeki tâbî olmaya da uyumludur. Bununla birlikte fânî olma konusundan da gafil kalmamış ve ehli için ortamı hazırlamıştır. Ama bu sofraya herkese açılmaktadır. Allah'a aşk ve muhabbet yolunda her şeyi terk etmeye hazır olan havasa ait bir sofradır bu. Kabul etmek gerekir ki din, fenâfillah konusunu ihmal etmemiştir. Kurb-ı nevâfil hadisi, *likâullah* ile ilgili âyetler, ilâhî sırlardan bahseden ve bunların yayılmasını yasaklayan hadisler bunun için yeterlidir.

İslam İrfanında Velâyet Makamına Ulaşma

İrfânî metinlerde yapılacak bir araştırma bizi önemli bir noktaya ulaştıracaktır: İrfanın ıstılahında velî, her mü'mine atfedilmez. Elbette ki, şeriatın da bu kullanıma aykırılığı yoktur ve çelişmemektedir. Hatta belki irfanın bu ıstılahı ışıltılı şeriatın aldığı da söylenebilir. Buna göre velî, esfâr-ı erba'a ve dört mânevî yolculuktan en azından birincisini tamamlamış olan kimsedir. Merhum İmam Humeyni, çok kıymetli *Misbâhu'l-Hidâye* kitabının 87. sayfasında dokuzuncu *vemiz* başlığı altında, Ağa Muhammed Rıza Kumşei'nin mânevî erba'ayı açıklamak için tedvin ettiği *Velâyet* kitabından şöyle nakleder:

Meşayihimizin şeyhi şöyle yazmıştır: Birinci sefer, halktan Allah'a doğru yolculuktur. Bu seferde sâlik zulmânî hicapları bir kenara atar. Bu hicaplar üç aslı gruptur:

1. Karanlık nefsi hicaplar.
2. Akılcı nuranî hicaplar.
3. Ruhanî nurlu hicaplar.

Sâlik bu hicapları bir kenara attığında Hakk'ın cemâlini müşâhede edecek ve kendi zâtından da fânî olacaktır. Bu, fenâ makamıdır. Sır, gizli saklı ve en gizli buradadır. Birinci sefer (yolculuk) bu şekilde tamamlanır ve sâlikin varlığı, hakkânî varlık olarak Allah'a kavuşur. Bu makamda o, mahv halini yaşamaktadır ve kendisinden şat-hiyyât sâdir olması mümkündür. Bu makamda eğer ilâhî inayet elini tutarsa yaşadığı mahviyet üzerinden kalkar ve kulluğunu ikrar eder. Bu, rubûbiyyetten başını çıkardıktan sonradır.

Ardından şöyle der:

Sonra birinci sefer tamamlandığında ikinci sefere başlar. O da Hak ile birlikte Hak'tan Hakk'a yolculuktur. Hak'la birlikte yolculuk yapması, sâlikin birinci seferi tamamladığı bu aşamada velâyete ulaşmıştır ve o, artık Allah'ın velîsidir. O'ndan

ayrı değildir, varlığı hakkâni bir varlıktır ve Hakk'a vâsıl olmuştur. Sonra kemâlâta doğru yolculuk ve ilâhî isimlerin tamamını maksat bilmek olan sefere başlar. Allah'ın onun açısından yarar görmediği ve ona ifşa etmediği sırlar hariç.³⁴

Bu seferin neticesi, sâlikin velâyetinin tamamına ermesi ve kemal bulmasıdır. Bu seferinde mükemmel velî olacak; zât, sıfat ve fiilleri Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinde fenâyâ ulaşacaktır. Bu seferde ulaştığı fenâ seviyesi, birinci seferde elde ettiğinden daha yukarıya erişecektir. Çünkü bu aşamada fâni olmasında da fâni olur. Bu makama irfan ıstılahında "ahfâ", en gizli denir. Burada velâyet dairesi tamamlanmış ve kemale ermiş, ikinci sefer son bulmuştur. Artık üçüncü sefere başlayabilir.³⁵

Görüldüğü gibi, sâlik, birinci seferi tamamlamakla artık Allah'ın evliyâsı sayılmaktadır. Bu velâyet nihayet kemal derecesine ulaştığında ikinci seferi de gerçekleştirmiş demektir. Merhum İmam Humeynî, aynı kitabın onuncu *vemizinde* ilk bakışta fâni olma halini ikinci seferde değerlendirerek şöyle buyurmaktadır:

Bu iki seferde eğer sâlikin enâniyetinden bir şey kaldıysa şeytanı aşıkâr olmuş demektir ve ona rubûbiyyet vesvesesi veriyordur. Şathiyyât buradan kaynaklanır. Küfür içeren sözlerin sâlikin dilinden dökülmesi demek olan şath ve şathiyyât, sâlikin ve sülûkun noksan olmasındandır. Bunun sebebi de varlığında benlik ve bencilliğin bâki kalmasıdır. Mürşid ve üstadı ihtiyaç duyulmasının nedeni de işte budur.³⁶

İmam, aynı kitapta tevhidin erkânını dört olarak tarif etmiştir. Bu erkândan her birinin de fenâ bahsi gibi üç derecesi vardır. Nitekim mutlak fenâ üç aşama kabul edilmiştir: Fiiller, sıfatlar ve zâtta fâni olmak. Bu fenâ, tevhidin dört rüknün her bir aşamasında amele dökülmelidir ki, birinci ve ikinci sefer gerçekleşebilsin. İmam'ın açıklamalarının çok yararlı olacağı düşüncesiyle kendisinin buyurduğu noktaları özetle aktaracağız.

İslam İrfanında Tevhidin Erkânı

1. Rükûn: Tahmîd Rükünü

Tahmîd (övmek), tevhidin ilk rüknüdür. Tahmîd, fiillerde tevhide döndüktür. Elbette ki, rükûnlerin tamamında üç aşama ve derece vardır. Değindiğimiz gibi, biri

³⁴ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, s. 87, dokuzuncu feyz, Ağa Muhammed Rıza Kumşei'nin *Kitâbu'l-Velâye*'sinden nakil.

³⁵ Ağa Muhammed Kumşei, *Risale fi Tahkiki'l-Esfâri'l-Erbâa* (Molla Sadrâ'nın eserine şerh olarak *Hidâye* kitabının hamişinde basılmıştır.)

³⁶ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, s. 88.

zâhirdir, diğerk iki tanesi ise bâtındır ve tevhidin rûknünde gizlidir. Zâhir olan tahmîd, fiillerde tevhiddir. Sıfatlarda ve zâta tevhid ise gizlidir. Bu tevhidde sâlikin görevi ve maksadı, tafsilatlı armağanların tamamını Allah'ın mutlak lütfu olarak görmek ve O'na hamd etmektir. Tüm hamd ve övgüyü Allah'a mahsus kıldığında bütün lütf ve güzelliklerin O'ndan geldiğini görecektir. Bu, Allah'ın mutlak meşîetinin ta kendisi tafsilatlı lütufları ilâhî mutlak armağanın tecellisi görmesini sağlayan, fiillerde tevhidden başka bir şey değildir. Mutlak meşîet de *zî'l-vecihte* fâni *vechullahtır*. Hamd ettiğimizde zâhir olan, fiillere hamddir. Ama fiillerin ardında bu lütufların menşei olan O'nun sıfatları vardır. Dolayısıyla bir vasıtayla sıfatlara da hamd etmiş olmaktadır. Sıfatlar zâtın tecellileridir. Öyleyse zâta da hamd etmiş oluyoruz. Bu, tevhidin ilk rûknüdür ve bu şekilde hamd edenler O'nda fâni olmaya varmaktadır.

2. Rükûn: Tehlîl

Tehlîlle peşine düştüğümüz, tevhidin zâhirî sıfatlarda tevhiddir. Bâtını ise zât ve fiilde tevhiddir. Bu makamda sâlik, bütün cemâl, kemal, güzellik ve kıymeti Hz. Hakk'ın cemâl, kemal, güzellik ve kıymeti olarak görür. Çünkü ulûhiyeti reddediyor ve kemâlât, güzellik, cemâl ve kıymetin tamamının Hak subhânehu ve teâlânın güzellik, cemâl ve kemâlâtında izmihlale uğradığını, var olan her güzelliğin O'nun tecellilerinden biri olduğunu izhar ediyoruz. İşte burada başımızı O'nun güzelliği karşısında tazimle eğiyor ve sadece O'nu ulûhiyetle övüp yüceltiyoruz. Güzel fiilleri ve güzel sıfatları, kıymet ve cemali itiraf etmenin ötesinde zâtın güzelliği gizlidir. Tehîilde tevhid, vasıtayla fiilde tevhid ve zâta tevhide de dönüktür.

3. Rükûn: Tekbir

Tekbir makamı ve rûknü, zâta tevhide dönüktür. Çünkü tekbirin manasını açıklarken rivâyette şöyle denmiştir:

“*اكبر من ان يوصف* / *Vasfedilir olmaktan daha büyük.*”

Bu, nesnelere daha büyük anlamında değildir. Tavsife sığmayan, zâttır. Zira O'nun vasıflarını ihlâslı mü'minler dile getirebilir. Fakat zâtının niteliğinden hayranlık içindedirler. Sadece Allahu Ekber deyip bu aşamayı geçerler. Bu rükûn diğerk zâtları reddetmeye, bir tek ve pâk zâtı ispatlamaya dönük olduğunda doğal olarak başkalarından sıfat ve fiilleri de reddetmiş olmaktadır. Çünkü O'ndan başka zâtın olmadığı yerde, O'nun sıfat ve fiillerinden başka sıfat ve fiil de bulunmayacaktır.

4. Rükûn: Tesbih

Dördüncü rükûn, önceki üç tevhidden tenzih makamıdır. Çünkü önceki rükûnlerde bir şekilde kesret şaibesi vardı. Allah'ın fiil, sıfat ve zâtında fâni de olsak bir fiil, sıfat ve zâta aidiyet söz konusuydu. Zira fiil tevhidinde her fiili, Allah'ın fiilinin

tecellisi ve zuhuru kabul ediyorduk ve bundan tenzih de başkalarının fiilini görmemektir. Sıfatlarda tevhidde bütün sıfatları O'nun sıfatlarında yok ediyor ve O'nun sıfatlarının tecellisi sayıyorduk. Tenzih makamında O'nun sıfatından başka hiçbir sıfatı görmemektir. Zât tevhidinde maksat, zâtları O'nun pâk zâtında izmihlale uğratmak, bundan tenzih ise O'ndan başka bir zât görmemektir. Allah'ın inniyet ve hüviyetinden başka bir inniyet ve hüviyet ve varlığın söz konusu olmamasıdır. Böylece O'na teveccüh düşüncesinde olacak, sadece 'subhânallah' diyecek ve O'nu her türlü kesret şaibesinden pâk ve münezzehe bileceğiz.

Merhum İmam, dört tevhid ve onların üç derecesinden sonra bir aşama daha bulunduğunu düşünmektedir. O da "tevhidde teveğğul" şeklinde ifade ettiği merhalelerdir. Bu aşama, önceki dört merhale ve erkânın toplamının neticesidir. Bu aşamada ârif herhangi bir fiil ve sıfat müşâhede etmez.³⁷ Hatta Allah'tan ve O'nun berzahından başkasına gözünü dikmemiştir. O'ndan başka hiçbir şeyi görmez. Rivâyetlerde geçen "يا من هو يا ليس الا هو" veya "يا هو يا من لا هو" veya "الا هو" ifadeleri bu tevhidle ilgilidir.

Allah'a doğru seyir ve fenâ halinin ayrıntısı buydu ve neticesi fenânın hâsıl olmasından itibaren olan tevhid ise velâyettir. Velâyet kemale erdiğinde, merhum İmam'ın daha önceki beyanında geçtiği gibi, mümkün âlemin heyûlâsı velînin elinde olacaktır. O irade ettiğinde iradesi Allah'ın iradesidir. Ehl-i Beyt'in (a.s.) rivâyetine göre hayy ve kayyûm olan bir yere vararak "كن فيكون"³⁸ başını çıkartır. Ama aynı zamanda kulluğun eşğine başını koyar ve "sebbûh", "kuddûs" der.

Keramet ve mucizeleri açıklamaktan şiddetle kaçınır. Çünkü onlar, kemalin tamamını Rabbü'l-erbâba kullukta bulmuşlardır. Benlik ve enâniyetin ihyasına sebep olmasın diye enâniyet ve rubûbiyetten korkarlar. Nitekim merhum İmam şöyle yazar:

İşte bu kulluğun kemali ve mükemmel fenâ nedeniyle Allah'ın nebileri ve resûlleri ile evliyâ-i râşidin (salâvâtullâhi aleyhim ecmaîn) mucize ve kerametlerini açığa vurmaktan kaçınırlardı. Çünkü keramet ve mucizelerin esası; rubûbiyyet, kudret, saltanat, velâyet ve hâkimiyet boyutunun yüksek ve aşağı âlemlerde izhar edilmesi demektir. Bu durumları açığa vurmaya gerektiren maslahatın geçerli olduğu çok az örnek hariç. Böyle hallerde de onlar namaz kılıyor, Hz. Rabbü'l-erbâba teveccüh ediyor ve onun dergâhında zillet, meskenet ve kulluğunu açığa vuruyordu. Benlik ve şahsi yeteneğini reddediyor, meseleyi Allah'ın buyruğuna havale ediyor ve bu hallerin izharını bu halleri var edenden istiyordu. Hâlbuki bu tertemizlerin eliyle zâhir

³⁷ A.g.e., s. 79-80.

³⁸ إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ. / Bir şeyi dilediği zaman, O'nun emri, ona yalnızca: 'Ol' demesidir; o da hemen olur. Yâsîn, 82.

olan bu rubûbiyyet, Hak celle ve alânın rubûbiyyetidir, ona paraleldir ve bağımsızlığı söz konusu değildir. Kendileri ortaya çıkan ve ilgileri onların üzerine çeken işte bu kadarından bile çekinip kaçınıyor ve kaçıyorlardı.³⁹

Her ne kadar merhum İmam'ın, merhum Allâme'nin ve Ağa Muhammed Rıza Kumşei'nin beyanlarıyla velâyetin sır perdesi büyük ölçüde aralanmışsa da konuyu tamamlamak için diğer âriflerin sofrasındaki temiz lokmaların kırıntısını da toplayalım.

Merhum Allâme Seyyid Haydar Âmulî, Seyyid Yusuf İbrahim Âmulî tarafından tercüme edilip *Cilve-i Dildâr* başlığı altında basılmış kıymetli *Câmiu'l-Esrâr* ve *Menbau'l-Envâr* kitabında şöyle yazmıştır:

Velâyet, kulun, kendinden fâni olma sırasında Hak vesilesiyle kıyam etmesidir. Bu, Allah'ın onu, yakınlaşmanın nihayetine ulaştırıp makbul yapmak üzere velî seçmesi içindir.

Nübüvvet ve velâyetin iki itibarı vardır: Mutlak ve kayıtlanmış itibar. Yani genel ve özel, teşrî' ve gayri teşrî'. İlâhî hakikatleri haber vermek olan kayıtlanmış nübüvvetin tarifi daha önce geçmişti. Mutlak nübüvvet ise aslî ve hakikî nübüvettir. Ezelde hâsıl olmuştu, ebede kadar da bâki kalacaktır. Peygamber'in (s.a.a.) söylediği gibi:

«كنت نبيا و آدم بين الماء الطين»

“Âdem su ve çamur arasında bir şeyken (yani henüz yaratılmamışken) ben peygamberdim.”⁴⁰

Aslî ve hakikî nübüvvet, o peygamberin tüm varlıkların zât, mahiyet ve hakikatleri itibarıyla istidadına vâkıf olması ve her hak sahibinin kendi istidadının diliyle talep ettiği hakkı bahşetmesi demektir. Bu, rubûbiyyet-i uzma ve saltanat-ı kübrâ adı verilen zâtî itibarıyla haber verebildiği ve ezeli hakiki anlamda öğretebildiği içindir. Bu makamın sahibi halife-i a'zam, kutbu'l-aktâb, insan-ı kebir ve hakiki âdem olarak adlandırılmıştır. Bu durum kalem-i a'lâ, akl-ı evvel, ruh-u a'zam gibi isimlerle ifade edilir.

Allâme, konuyu ayrıntılı bir şekilde anlatmayı sürdürür ve şu kısma ulaşır:

Hakikatte âb-ı hayat, asli velâyet çeşmesi ve hakiki nübüvvet kaynağı ile aynı şeydir.⁴¹

³⁹ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, nur 14, ikinci mişkattan, s. 53.

⁴⁰ *Meclisî, a.g.e.*, c. 16, s. 402.

⁴¹ Seyyid Yusuf İbrâhimiyân Âmulî, *Cilve-i Dildâr, Terceme-i Câmiu'l-Esrâr Seyyid Haydar Âmulî,*

Daha sonra Emîrû'l-Mü'minîn'den Allah'ın evliyâsına özel içecek hususunda bir hadise değinmekte ve sözün dizginlerini oraya çevirmektedir:

Aslında meşhur karanlıklar, tabiat âlemi ve kesret makamının ve bu makamdan uzaklığın karanlığından ibarettir. Âb-ı hayat ise sâlikî bu karanlıklardan çıkarmak ve onu bu çeşmeye ulaştırmak demektir. Bu çeşme de velâyet çeşmesi ve hakiki tevhid makamıdır. İskender ve Hızır'la kastedilen, bu çeşmeye olan kişilerdir; bazen nebî olarak, bazen de velî olarak.

Diğer bir paragrafta da şöyle der:

Bu makamın sahibi (mutlak nübüvvet ve âb-ı hayat), her şeyin mercii, her şeyin mebdei, kaynağı ve inşa edenidir. Başlangıç odur ve her şey onda son bulacaktır. Bu, şu deyişle ifade edilebilir: Âbâdan'dan öte âbâd bir yer yok. Bu makamın sahibi ister peygamber olsun, ister velî ve vasî olsun, ister resûl.⁴²

Sonra şöyle yazar:

Bu nübüvvetin bâtını mutlak velâyettir. Mutlak velâyet de bütün bu kemâlâtın bâtını itibariyle ezelde hâsıl olması ve ebediyete kadar da bâkî kalması demektir.⁴³

Dedim ki, dünyayı gösteren o kadeh sana ne zaman verildi ey hâkim
Dedi ki, şu gök kubbe inşa edildiği gün.

Daha sonra velâyetin aslı ve verâset olan kısımlarını ele almakta; asaleten velâyeti Nebî-yi Ekrem'e ve verâseten velâyeti Emîrû'l-Mü'minîn'e ait kabul etmektedir. Hâtemu'l-Enbiyâ, Hz. Risâletpenah'tır. Hâtemu'l-Evliyâ ise kendisi vesilesiyle dünya ve ahiret salahının kemalin nihayetine ereceği kişidir. O da zamanın sonunda gelecek Mehdi-yi Mev'ud'dur.

Sonra bir hatırlatmada bulunur:

Her resûl nebîdir; ama her nebî resûl değildir. Tıpkı her nebînin velî; ama her velînin nebî olmadığı gibi. Aynı şekilde velî nebî değildir; fakat velâyeti onun nübüvvetinin önüne geçmiştir. Tıpkı nebî, resûl olmadığı halde nübüvvetinin risâletin önüne geçmesi gibi. Şu halde velâyet, nübüvvetin bâtınıdır. Nübüvvet de risâletin bâtınıdır. Hiç tereddütsüz, şeylerin bâtını, onların zâhirinden daha değerli ve daha büyüktür.

Neşr-i Resaneş, s. 507.

⁴² A.g.e., s. 511.

⁴³ A.g.e., s. 512.

Çünkü zâhîrin bâtına ihtiyacı vardır. Ama bâtının zâhire ihtiyacı yoktur. Yani velâyet mertebesi nübüvvet mertebesinden daha kıymetli ve daha büyüktür.⁴⁴

Nitekim bu hakikate Şeyh-i Ekber Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-hikem*'nin Fass-ı Uzeyrî bölümünde işaret etmiştir. Fass-ı Uzeyrî de bunu şöyle dile getirir:

Bil ki, velâyet herkesi kuşatan bir felektir ve her şeyi (nübüvvet ve risâlet) ihata etmektedir. Bu sebeple velâyetin yörüngesi asla kesintiye uğramaz ve her daim umuma haber verme konumundadır. Ama teşrîf nübüvvet ve risâlet kesintiye uğrar. Nitekim Peygamberimizde (salavâtullahi aley) son buldu. Ondan sonra artık ne şeriat sahibi peygamber ortaya çıkacaktır; ne de başka bir şeriatı izleyen peygamber gönderilecektir. Dolayısıyla ne zaman velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu ehlullahtan birisinin söylediğini işitirsen veya sana ondan nakledilirse bundan, bizim söylediğimizden başka bir şey kastedilmemiştir.⁴⁵

Elbette ki, Muhyiddîn İbnü'l-Arabî ve diğer âriflerin velâyetin nübüvvet ve risâletten üstün olduğunu vurguladıkları; fakat bunun, velînin nebî ve resûlden üstün olduğu anlamına gelmediğine dikkat edilmelidir. Çünkü resûl ve nebî velâyet makamına sahip olmakla birlikte başka bir ilâhî sorumluluğu daha omuzlarında taşımaktadırlar. Tam da bu nedenle İbnü'l-Arabî Fass-ı Uzeyrî'de, "Ne zaman velâyetin nübüvvetten üstün olduğunu ehlullahtan birisinin söylediğini işitirsen" deyip velîyi nebîden üstün görmeye kastettiği, o nebînin velâyet özelliğinin, nübüvvet ve risâlet özelliğinden üstün olduğunu, yoksa ona tâbi olan evliyânın ondan üstün olduğu değil. Zira diyor ki:

Tâbi olan, tâbi olduğuna asla erişemez. Çünkü onun seviyesine çıksa artık tâbi sayılamaz.⁴⁶

Nazarî irfanın meşhurlarından sayılan *Fusûs* şârihi Harezmi, İbnü'l-Arabî'nin yukarıdaki cümlesini şerh ederken şöyle yazar:

Biliyorsun ki, resûl ve nebî, makamları ve halleri keşfedemez ve hakikatleri izhar edemez. Ama zâtî şuhûd ve onun sonuçları olan ilm-i yakîn ile âlim-i billah sıfatı taşıdıkları ve velî oldukları için Hak Subhânehu ve Teâlâ, Resûl'e (s.a.a.), nübüvvet ve risâletinin değil, ilminin artmasını istemeyi emretmiştir. Bu bakımdan nübüvvet ve

⁴⁴ A.g.e., s. 515.

⁴⁵ Tâceddin Hüseyin b. Hasan Harezmi, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem-i İbnü'l-Arabî*, İntişarat-i Mevlâ, 1366, c. 4, s. 483.

⁴⁶ A.g.e., c. 4, s. 483.

risâletin aidiyeti dünyevî hâledir. Velâyet ise uhrevî hâlle ilgilidir. Böyle olunca mecburen Resûl (s.a.a.), Allah'a doğru teveccühün icabı olanı, velâyet mertebelerinde ilerleme verâsetine yönelmeyi ve en yüksek mertebeye mahsus ilimleri idrak etmeyi sağlayacak her mertebeye yükselmeyi istemeye memur edilmiştir. Şu halde ilim talep etmenin emredilmesi, velâyet mertebelerinde yükselmenin emredilmesidir. Çünkü bir şeyin gereğini edinmenin emredilmesi, onun olmazsa olmazının edinilmesinin de emredilmesi demektir.

İbnü'l-Arabî, sözünün devamında velâyetin bekası, nübüvvet ve risâletin ise kesintiye uğraması hususunda bir noktayı hatırlatmaktadır. O da şudur: Velî, Allah'ın ismidir ve onda kesintinin manası yoktur. Fakat resûl ve nebî böyle değildir. Risâlet ve nübüvvet tabii ki, velâyetin tüm mertebelerinde değil, bazı mertebelerindeki hâllerdendir. İbnü'l-Arabî, velâyeti nübüvvetin hakikati ve bâtını görmekle kalmamakta, bilakis velâyeti kulluğun tüm mertebelerinin bâtını ve hakikati kabul etmektedir. Ayrıca yalnızca bu kelimenin dinin bütün hakikatini kapsadığına inanmaktadır. Çünkü her şeyden önce Allah'ın ismidir ve asla kesintiye uğramamaktadır. Sürekliliği vardır. Risâlet ve nübüvvetin aksine dünyaya mahsus değildir. Kur'an'ın ifadesiyle “*وَلِيِّ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ*”/Hem dünyada hem de ahrette velî”dir. İkincisi, nebîler ve Resûller, velâyetin yüklerinden bir yükü ve tezahürlerinden bir tezahürü taşırlar. Bu, onlara münhasır da değildir. Bu nedenle *Fütûhât*'ta şöyle yazar:

Evliyâ içinde, Allah'ın, velâyetlerini nübüvvetlerine yerleştirdiği enbiyâ vardır. Onlar, Allah'ın kendisine seçtiği insanlardır. Bu yüzden nübüvvet makamı velâyette hususî bir makamdır ve velâyet mertebelerinde bir rütbe sayılmaktadır. Evliyâ içinde, velâyetlerini sadakatlerine yerleştirdiği sâdıklar vardır. Onlar, imanları delilden hâsıl olmamış, hatta delile bile ihtiyaç duymayan seçkin mü'minlerdir. Bunların sebebi, yakınlaşma ve kavuşmadır... Evliyâ içinde, Allah'ın huzurunda ilim platformunda duran şühedâ vardır. Bunların velâyeti, şühûd ve huzurlarındadır... Evliyâ içinde, velâyetleri imanlarının kıymetinde olan sâlihler vardır. Hiçbir hâlel imanlarına yol bulamaz...⁴⁷

Bu şekilde devam ederek evliyâ ve velâyet örneklerinden âyet ve rivâyetlerde zikredilmiş makamlardan onarcasını sayar. Bunların tamamı, farklı mertebeye ve merhale özelliklerinin varlığına rağmen bir şeyde ortaklıklar. O da Allah'a yaklaşma, Allah'a doğru sülûk ve tertemiz Allah'a muhabbet şarabını içmektir.

İbnü'l-Arabî'nin *Fütûhât*'ında, velî ve velâyeti tanımak bakımından etkisiz sayılamayacak bir diğer açıklamayı daha zikredeceğiz. İbnü'l-Arabî şöyle yazar:

Allah'ın evliyâsında görülen rubûbiyyet kokulu her vasıf ve sıfat, ilâhî hilafet

⁴⁷ İbnü'l-Arabî, *Fütûhâtü'l-Mekkiye*, Dâru'l-Fikr, c. 2, s. 24.

âdâbından sayılmaktadır, velâyet âdâbından değil. (Çünkü Allah'ın halifesi, ilâhî hilafete seçilen ve Allah'ın ism-i a'zamının tecelli mahalli olan evliyâdan tercih edilmiştir. Her ne kadar bu unvan da velâyetin geneline dâhilse de Allah'ın halifesinin velâyeti bütün velâyetlerin üstündedir. Bunun değerlendirilmesi ve konumu daha önce geçmişti.)

Velî yardım eder, yardım istemez. Halife ise bazen yardım eder, bazen de yardım ister. Zaman ve tarih hiçbir zaman münakaşa edenlerden boş kalmamıştır. Velî, Allah konusunda hoşgörû sahibi ve affedici değildir. Bu gibi durumlarda müsamaha gösteren hiç kimse velî değildir. Çünkü velî, hiçbir şeyi Cenâb-ı Hakk'a tercih etmez. Velî Allah'a mahsustur. Tamamen Allah içindir. Ama halife bazen Allah içindir, bazen de O'nun yarattıkları için. Bazen Cenâb-ı Hakk'ı tercih eder ve Allah için gayret sarf eder, bazen de kulları tercih eder ve onlar için istiğfarda bulunur. Oysa onlardan, velînin gayretini harekete geçiren işler çıkabilir.

Allah'ın halifesi; Allah'ın, âdâbını kendi üzerine aldığı kimselerdir. Halife bazen, münafıklar hakkında nâzil olan âyet (onlar için yetmiş kere de tevbe etsen Allah onları bağışlamayacaktır) karşısında der ki: "Yetmiş kereden fazla istiğfar edeceğim." Allah Resûlü'nün (s.a.a.) buyurduğu gibi. Bazen Rı'lân, Zekvân ve Usayya gibi kabilelere lanet eder. Dikkat edin, bu iki hâl arasında ne büyük mesafe vardır. Fakat asla haller arasında farklılık yoktur. Ama halifenin halleri arasında ihtilaf vardır. Bu sebeple, velî hiçbir zaman ithama maruz kalmaz. Ama halife bazen, zâhiren çatışan davranışları yüzünden ithama maruz kalabilir. O halde evliyânın âdâbı, gazap edilenlere gazap etmek ve hiçbir zaman bu ahlakta değişiklik göstermemektir. Razi olunandan da razıdır. Bu tarz üzerinde sabittir. Ama halife razı olunandan razıdır, lakin gazaba uğrayanlarla ilgili kimi zaman affetmeyi seçer, kimi zaman da gazaplanır.⁴⁸

İbnü'l-Arabî'nin bu sözleri, bazı yerlerde tartışmaya açıksa da özellikle kitabında yer yer hilafeti de velâyetin bir aşaması görmekte birlikte hilafeti velâyet karşısında değerlendirmiş olması hasebiyle görüşü, hilafetin özelliğinin velâyetten farklı olduğu yönündedir. Yoksa bu iki makamın birbirinden farklı olduğunu ispatlama çabası içinde değildir. Ama aynı zamanda velî ve velâyeti tanıtmada konusunda dikkat çekici izahları vardır.

İbnü'l-Arabî'nin odaklandığı bir diğer nokta, velâyette, velînin mevlâsıyla ilgili taşıdığı sorumluluk ögesidir. Orada şöyle der:

Şu halde Allah iman edenlerin velisidir. O'nun velâyeti, karanlıklardan çıkarıp aydınlığa yönlendirdiklerinedir. Bu karanlıktan çıkarma hâli, kendini bilme (bencilik) karanlığından Allah'ı bilmeye yönelmekten başkası değildir. Nitekim Peygamber (s.a.a.) şöyle buyurur: Kendini tanıyan Allah'ı tanıy ve O'nun hakikat olduğunu bilir.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *a.g.e.*, c. 4, s. 60.

Öyleyse gerçek bir mü'min ârif, Allah'ın ona lütfettiği velâyet ile gayb zulmetinden çıkar ve şühüd nuruna ulaşır. Neticede onun için gayb sayılan şeyi müşahede eder.

Bu durumda Allah bu kuluna, kendini (Allah'ı) müşâhede etmesini bahşeder. Oysa velâyetin bu merhalesine ulaşmadan önce bu hüküm ve yeterliliğe sahip değildi. Öyleyse bu miktar kul için Allah'a nispetle velâyet sayılmaktadır. Çünkü Allah'ın ismi de mü'mindir ve “*Mü'min erkek ve kadınlardan bazıları diğer bazılarının velîsidir.*” hükmünce mü'minler de Allah'ın velîsi olmalıdır. Onların Allah'a velâyeti, Allah'a ve O'nun isim ve sıfatlarına nispetle şühüd imkânıdır. Allah'ın kuluna tevellâsı da kulun mü'min olmasından kaynaklanmaktadır. İmanı, Allah'ın karanlıklardan aydınlığa yönlendirmesine ve çıkarmasına sebep olmaktadır. İşte Allah'ın bu işi, O'nun mü'min kullarına vaat ettiği yardımınıdır (Siz bize yardım ederseniz biz de size yardım ederiz). Öyleyse mü'min, mü'min için sağlam bir duvardır. Parçalarının birbirine karşı koruyucu rolü vardır. O halde Allah bize, biz de Allah'a muhafızlık yapıyoruz. “*Allah'a yardım ederseniz Allah da size yardım eder.*” Çünkü o mü'mindir, biz de mü'miniz.⁴⁹

İbnü'l-Arabî daha sonra, kulu imkân karanlığından aydınlığa çıkarmanın vacip olduğu Allah'ın velâyetinin diğer örneklerini ele almış ve faydalı mevzuları hatırlatmıştır. Sonunda şöyle der: “*ان تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ*/Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder”⁵⁰ âyetinde Allah'ın kula karşı, kulun da Allah'a karşı velâyeti beyan edilmiştir. İki velâyet arasında net bir fark vardır. O da Allah'ın yardımının bizim yardımımızın detayı sayılmasıdır. İnşa ve başlangıcı bize havale etmiştir. Tıpkı Allah'ı bilmede, Allah'ı bilmenin kendimizi bilmenin detayı yapılması gibi. Asıl ve detay meselesinin odak noktası şurasıdır: Kendini tanımanın peşine düşersen ilminin nereden geldiğini göreceksin ve neticede müteal mebdenin seni bildiğini anlayacaksın. Nasıl olur da fer'i olmayı kabul etmezsin. Hâlbuki âyete şöyle buyrulmuştur:

“وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ”/Durumlarınızı ortaya koyuncaya kadar sizi deneyeceğiz.”

Yani O'nunla ilgili bilgimiz, kendimizle ilgili bilginin detayıdır. Çünkü biz delilin ta kendisiyiz ve delilden medlûle gidilir. Nitekim bizim varlığımız, O'nun varlığının detayıdır. Buradan anlaşılmaktadır ki, her iki velâyet (Rab'bin kula ve kulun Rab'be), her birinin aslındaki özellikten ve diğerinin detayından doğmuştur. Biz asıl olduğumuz için velîyiz. O asıl olduğu için velîdir. Allah ve insanın velâyetinin zarif manası işte budur. Daha önce bunu nakledeceğimizi vaat etmiştik.

Muhyiddin İbnü'l-Arabî'nin bu beyanlarında konu edilen şey, bir şekilde asil ve

⁴⁹ A.g.e., c. 4, s. 147.

⁵⁰ Muhammed, 7.

detay konusuyla sonuçlanan velâyetin hakikatindeki sorumluluk meselesini izah ve itirafıdır. Velâyet kavramını Allah ve kullar konu olduğunda düalizm olmaktan çıkarmaktadır. Sonuç itibarıyla velâyet bir tek anlama sahiptir: Sorumlulukla iç içe ve muhabbete bitişik yakınlık. Örnekleri arasında da anlam farklılığı mevcut değildir. Elbette ki, şu anda bu durumlara ilişkin bir şey ispatlama çabasında değiliz. Aksine velâyet kavramını İslam irfanı açısından soyutlama gayreti içindeyiz. Ünlü âriflerin ifadeleriyle de hamdolsun sonuca yaklaşmaktayız. İbnü'l-Fâriz de irfanın bayraktarlarından ve *Tâiyye*'si irfanın ufkunda dalgalanmaktadır. O da *Tâiyye*'sini velâyet, velî, velînin halleri ve şartlarına dair açıklamalarla doldurmuştur. Buna ilişkin bazı örnekler vereceğiz. *Tâiyye*'sinin bir yerinde şöyle der:

İbnü'l-Fâriz, önce dörtlü tecelliden söz etmektedir.

İşitme, görme, konuşma ve kabiliyet, onlarda görünür hâle gelen benim tezahürlerimdir.

Şu noktaya kadar varır:

Gerçi tecelliden önce de kendime gizli değildim. Öyle ki, söz idim ve varlığımın tamamı lisandı. Görme idim ve varlığımın tamamı gözdü. İşitme idim ve varlığımın tamamı kulaktı. Lütufları dağıtmak için varlığımın tamamı el idi.

Sonra zikrettiğimiz beyitlere gelir ve der ki:

Beyan ettiklerimiz, kıyafetin ötesinde sapaşğlam sıfat anlamlardır. Hissin rivâyet ettiğini saçıp dağıtan zâtın isimleridir.⁵¹

Öyleyse gaybın anahtarları olan bu isimlerin işe koşulması, dağıtılması ve tasarruf edilmesi, ezeli ahdi muhafaza eden kişinin pratiğidir. O, velâyeti korumanın uhdesine verildiği nefse sahiptir. Bu isimler, iftihar şiirleri okuyanlardır. Gözü açık kılavuzlar, hoş sözlerin usul ve kökenleri, umut bahşeden bahar bulutları, bu isimlerin kullanılmasının izin ve emre bağlanması, her işe mahsus vahiy o velîye bırakılmıştır. Sakındıran ve bu donanımlı sakınmanın izzetine dayalı sağlam bir akit yapmıştır. (Yani bu anahtarları kullanma izni, onları kullanmaktan şiddetle kaçınan nefislere verilmiştir. Nitekim Allah Resûlü, Emîrü'l-Mü'minîn ve diğer evliyâ en şiddetli eziyetler karşısında bile intikam için velâyet tasarrufunu kullanmaktan kaçınmışlardır.) Bu isimler, Hakk'ın zâtından haber cevherleri, Hakk'a kavuşma ve vuslatın parlak incileri, şeriat binasının zevahiri, zaruret makamında istilalarla kahredip galebe çalanlardır. (Kastedilen, Allah'ın evliyâsının nefse ve şeytana karşı elinde tuttuğu gaybî kuvvet ve kabiliyetin saldırı ve kahrıdır).⁵²

⁵¹ İbnü'l-Fâriz, *Tâiyye-i Kübrâ*, 547-551. Beyitler.

⁵² Ali b. Muhammed İbn Turke el-İsfâhânî'nin *Temhîdu'l-Kavâid* adlı eserinde yazılmış şerhte yer alan beyitlerin tercümesinden ve Saîdüddîn Fergânî'nin *Meşâriku'd-Derâri Şerh-i Tâiyye-i Kübrâ*

Saïdüddîn Said Fergânî *Meşâriku'd-Derâri* adlı eserinde İbnü'l-Fâriz'in *Tâiyye'sini* şerh etmiştir. Burada, İbnü'l-Fâriz'in yukarıdaki beyitlerinden sadece bir tanesinin şerhini zikretmemiz uygun olacaktır.

“و توقيفها من موثق العهد آخرا” beytinin şerhinde şöyle yazmaktadır:

Gaybın anahtarları olan bu isimlerin kullanılmasını, temkin ve ihtiyar makamına sahip bir veliden veya peygamberden iznin verileceği her genel ve tekil hadisede özel izne, belli bir emre, özellikle de özel vahye bağladı. Söz konusu isimlerin tasarrufunda bu izni veren, kendi nefsinde Allah'la muhkem bir akit yapan kimsedir. Değişmez ve bozulmaz bir akitir bu (bu kabiliyetlerin kullanılmayacağına dair).

Nitekim Kur'an o akde işaret etmektedir. Allah, “*Onlardan sağlam bir söz aldık*” buyurmaktadır. Yani bu makam sahipleri velâyet makamına ulaştıklarında, bu isimleri kullanma yetkisini aldıklarında, bu makamın evvelinden itibaren velâyet makamına ve bu isimleri kullanma yetkisine geçtiklerinde ve bu makamın başından sonuna kadar. Ardından nübüvvet gibi daha yüksek makamlara başlar. Tabii eğer bahis konusu olan velî nebî ise. Yahut davet ve yardımda, kabiliyet kazandırma ve irşatta peygambere vekâlet etmeye başlar. Nitekim hadiste Peygamber (s.a.a.) şöyle buyurmaktadır: “*Ümmetimin uleması İsrailoğullarının nebileri gibidir.*” Nübüvvet ve ya temkin makamının evvelinden velâyet makamının sonuna kadar olduğundan.

O halde bu bağlayıcılık, saydığımız vasıflarla bu isimlerin kullanılmasından sakındıran âlim, kabiliyetli, mükemmel ve mutmain nefsin vasıtasıyla gerçekleşir. Yani küçük ve büyük hadiselerde bu isimlerde tasarrufta bulunmayı izne, vahye ve belli bir emre bağlamıştır. Temkinin, ama aynı zamanda kaçınmanın oldukça nadir olduğuna, hatta hiç bulunmadığına dikkat edilmelidir.⁵³

Görüldüğü gibi, söz yine velâyete gelmektedir. İsim ve sıfatlarda tasarruf ve temkin makamı, gayb ve şuhûd anahtarlarının kullanılması, irfan ve telvinden sonra temkin ve temekkün. Her ne kadar onun için beklentinin dışında olmayan birtakım şartlar beyan ettiyse de. Çünkü parıltılı cevherler ve Allah'ın hazinelerinin anahtarları herkese ve hak etmeyene emanet edilmez. Bilakis “*امْتَحَنَ اللَّهُ قُلُوبَهُمْ*” *Allah'ın kalplerini takva ile imtihan ettiği kimseler*⁵⁴ olan, Allah'la sıkı anlaşmalar imzalamış, derinlikli azim ve ferah sineye sahip, nefsanî engelleri aşmış, irfanın ıstılahıyla fenâya ulaşmış, hatta fâni olmanın ve velâyetin zirvesine, velâyetin en üst derecesine varmış kişilere verilmiştir.

adlı eserinden yararlanılarak.

⁵³ Saïdüddîn Fergânî, *a.g.e.*, s. 574.

⁵⁴ Hucurat, 3.

Tabii ki, izin almış olanlar bu makamı da aşmış, velâyetin normal makamlarının üzerinde olan Allah'ın halifesi ve ism-i a'zam makamına ulaşmıştır. Kendisi velî olsa bile. Nübüvvetin velâyetin sonu olduğunu belirtmesi, velâyetin özel bir makamı olan ve ondan ayrı sayılmayan ilâhî hilafetle ilgilidir. Daha önce bu konuya değinmiştik.

Şimdi İslam irfanındaki velâyetle ilgili bahisleri başka bir ârifin beyan ve izahlarıyla ele almanın vakti gelmiştir. Bu ârif, İbnü'l-Arabî'nin nazarı irfanının en önemli şârihlerindedir ve İslam irfanı sahasında yüksek mevkide bulunmaktadır. Yani Davud b. Mahmud b. Muhammed Kayserî Savî (vefatı 751). Onun, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'ine şerhi, en iyi şerhlerin parçası sayılmaktadır. *Fusûsü'l-hikem*'e yazdığı mukaddimenin on ikinci faslında (bu mukaddimeyi irfanın en kıymetli eserlerinden saymak gerekir) nübüvvet, risâlet ve velâyet meselesine girmiş ve velâyet cevherinin önündeki perdeleri aralamıştır. Kendisinden önce bu konuya çok az değinilmiştir. Ne mutlu ki, merhum Allâme Aştîyânî (ks) bu mukaddimeyi layık olduğu şekilde şerh etti, içerdiği eksiklikleri giderdi ve belirsizliklerden arındırdı. Mukaddimenin aslından ve Aştîyânî'nin şerhinden yararlanarak, velâyetinin hakikatini aydınlatmada etkili olacak bazı kısımları seçtik. Hak Subhânehu ve Teâlânın yardımıyla onları zikredeceğiz.

Merhum Aştîyânî, Kayserî'nin mukaddimesinde, varlık nizamında velâyetin konumu ve rolünü açıklayan on ikinci faslın ilk paragrafını şerh ederken şöyle yazar:

Her isim, mutlak manada kendine özgü bir zuhur ve hâkimiyet talep eder. Her ismin, rahîm isminin zuhuru gibi mutlak manada zuhuru veya mutlak manada zelil olması, isimler ve tezahürler arasında çatışmaya yol açar. Hak Teâlâ adil ismiyle hâkimdir. Öyleyse mecburen, adil ismiyle hâkim olarak tezahür etmenin yanı sıra, çatışmayı ortadan kaldırmak için bütün a'yana da hâkim olmalı, her bir tezahürü layık olduğu kemâlâta ulaştırmalıdır. Hakk'ın bütün isim ve sıfatlarının tezahürü olan adil ismiyle hakim, dünya ve âhret nizamının bağlı olduğu, Rabbu'l-erbâb olarak zâhir ve bâtın bakımından âleme hakim olan Muhammediyye'nin hakikatidir. Böyle bir hakikat, velâyetin bâtını itibariyle tüm tezahürlerin rabbidir.⁵⁵

Nihayet ifadelerinin devamında şu noktaya varır:

O hakikat, hakiki talim ve nübüvvetin zâtî haberleri itibariyle velâyet ve hilafetin zuhur makamıdır.⁵⁶

Kayserî, bu mukaddimenin bir kısmında şöyle yazar:

⁵⁵ Seyyid Celâleddin Aştîyânî, *a.g.e.*, s. 857.

⁵⁶ *A.g.e.*, s. 858.

Nebî, ilâhî ilim âleminde a'yân-ı sâbitelerinin gerektirdiği istidatları miktarınca takdir edilmiş kemale doğru hidâyet ve irşad etmek üzere mahlûkat için gönderilmiş kimsedir. (Her kapasite, genişliği oranında ilâhî feyizle doldurulabilir. Herkesin kahdini güzelce doldurmayı başarmak için mürşid, kılavuz ve yol gösterici bir velî lazımdır.)

Daha sonra da şöyle der:

Bilirsiniz ki, her zâhir destek, güç ve kabiliyetini, tasarruf ve ilimlerini ve Hak Teâlâ'dan ona ulaşan her şeyi alamaz. Bâtın yoluyla olması istisna. Nübüvvetin bâtını, velî kelimesinden alınmış velâyet makamıdır ve yakınlık manasına gelir. Dost manasında velî de aynı köktendir. Yani dost manasında velî de yakınlık anlamına gelmektedir. Çünkü hakiki yakınlık dostluğun olmazsa olmazıdır.⁵⁷

Görüldüğü gibi, irfanda velâyet, Hz. Hak azze ismuhu ile yakınlığı ifade eder. Bu yakınlık da insanı hidâyet ve feyiz sahalarında kabiliyet zengini yapar. Hepsinden önemlisi, çatışmaları giderir ve her varlığa, sahip olduğu liyakat ve istidat miktarınca lütufta bulunur. Bu yakınlık hiçbir zaman muhabbetten ayrılmaz.

Elbette ki, her muhabbet velâyetin olmazsa olmazıdır. Fakat her velâyet, irfanın ıstılahındaki velâyeti armağan etmez. Aksine muhabbet, insanı, ilâhî isim ve sıfatların tecelli mahallî olacağı bir yakınlığa ulaştırır. Bu yakınlığın asgari oranı vardır. Bunu daha önce açıklamıştık. O da fiil, sıfat ve zât olmak üzere üç alanda fâni olmaktan ibarettir. Nitekim bu ilavenin aynısı kurb-ı nevâfil hadisinde gâyet güzel beyan edilmiş ve zevahir erbabının itirazına yer kalmamıştır.

Merhum Allâme Aştıyanî, Kayserî'nin maksatlarını izah ederken konuyu şuraya getirir:

O halde velâyet dairesi daha mükemmel olan her nebî diğer nebîlerden daha üstündür. Ahkâm ve şeriati kaçınılmaz biçimde daha tamamdır, ilminin kaynağı daha geniş ve hattı, varlığın melekûtundan daha fazladır... Bizzat ihata, velâyet makamının şanıdır. Nübüvvet zâhirî ihtisastır. Bu nedenle velâyet olan bâtın makamından feyiz alır. Enbiyâ, halk ve zâhir makamı olan nübüvvet itibariyle yardımda bulunur, hak ve rabbânî cihet olan velâyet boyutuyla teyit edilir. Onların kuvvet, kudret, şevk, tasarruf, ilimleri izhar, Hakkın zât, isim ve sıfatlarına dair maarif ve hakikatleri beyan gerektiren nübüvvet yönü, velâyet yönüyle kıvam kazanmıştır... Zâhir makamları, bâtın makamlarının unvanıdır...

Enbiyâ, varlığının bâtın makamı itibariyle ve velâyet makamı cihetinden Hakk'a ilişik ve feyizde vasıta. Bâtın makamları, velâyet makamlarının aynısıdır... Velâyet bâtın makamı, feyizde aracı, Hakk'a ilişik ve tevhidde fânidir... Velâyetin zâtının

⁵⁷ A.g.e., s. 860, Kayserî'nin mukaddimesinin metni.

bâtını gizli hazinedir.⁵⁸

Görüldüğü gibi velâyet, onun izahına göre iki temel boyuta sahiptir. Velâyetin cevheri olan yakınlık boyutu ve bazen feyzin vasıtası, bazen hidâyete erdiren, bazen nebî ve muallim, bazen çekişmeleri bertaraf eden adil hakem olan; ama var olduğu her yerde ilâhî ve rubûbî hallerden birini ortaya koyan sorumluluk boyutu. Hak'ta fâni olması bakımından o işin içinde yoktur. Ne irade, ne fiil, ne zâtı geride kalmıştır. Bilakis Allah'ı gösteren bir ayna olmuştur ve sadece cemâl ve celâlin yansıma mahalli sayılmaktadır.

Merhum Aştîyânî, velâyetin muhtelif durumlarını beyan ederken şuraya varır: Velâyet iki ana kısma ayrılır. Birinci kısım mutlak ve kayıtlı, yani mukayyed, ikinci kısım ise genel ve özel, yani âmme ve hâsse. Bu taksimi özetle aktaracağız.

Velâyet ilâhî sıfatlardan biri olması itibariyle mutlaktır. Çünkü Allah velîdir, velâyeti mutlaktır ve hiçbir kaydı yoktur. Ama kayıtlı velâyet, enbiyâ ve evliyânın velâyetidir. Her mutlakın kayıtlı olana sirayet ettiği ve onda geçerli olduğu bilinmektedir. Her mukayyed mutlak ile kaimdir. Çünkü mukayyed, mutlakın nüzûlüdür. Tecelli, zuhur ve nüzûl nedeniyle kayıt, izafe ve sınırlara maruz kalmıştır. Dolayısıyla enbiyâ ve evliyânın velâyeti, Allah'ın mutlak velâyetinin detayları, şubeleleri ve dallarıdır.⁵⁹

Velâyetin âmme ve hâsse, yani genel ve özel diye ayrılması ise şöyledir: Genel velâyet ehl-i imanın tümünü kapsamaktadır. İman eden ve sâlih amel işleyen herkes “**اللَّهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ**”/Allah iman edenlerin velisidir, onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır.”⁶⁰ âyet-i şerifesi uyarınca velâyetin küllî manasına örnektir. İmanın üstün mertebesi, sahîh keşif ve gerçeğe uygun şuhûd ile örnek haline gelir. Orta mertebesi, ilâhîyat hekimlerinden kanıt ve delil ehlinin elde ettiği imandır. İmanın en aşağı mertebesi ise ehl-i yakîni taklitten kaynaklanmaktadır. Ama önemli olan, iman ve sâlih amelin tüm merhale ve derecelerinin velâyeti tahakkuk ettirdiğidir. Bu velâyet, umumun velâyetidir.

İslam irfanında söz konusu edilen velâyet-i hâsse sülûk ehline özgüdür. Bunun aşgari oranı da fiil, vasıf ve zât alanlarında fenâ olmaktır. Bu durum mahvolma, yok olma ve ortadan kalkma biçiminde ifade edilir. Tıpkı bazen fiil, sıfatlar ve zâta tevhid denildiği gibi. Sâlik bu merhaleye ulaşmadıkça İslam irfanı açısından velî

⁵⁸ A.g.e., s. 863.

⁵⁹ A.g.e., s. 866.

⁶⁰ Bakara, 257; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 2, s. 345; Seyyid Abdullah Şübber, a.g.e., s. 79.

sayılmaz. Öyleyse velî, Hak'ta fâni ve Rabb-i Mutlak'la bâki olan kimsedir. Fenâ makamından bekâ makamına ulaşmış; beşerî yönleri ve mümkün sıfatları rabbânî varlık yönünde fâni olmuştur.

Dolayısıyla sâlik, velâyet makamıyla muttasıl olmadan, varlığın ehadiyyetinde fenâyaya varmadan, Mutlak Varlık'ta bekâ bulmadan, mümkün ve yaratılış yönlerini yok etmeden önce fiil ve sıfatlarının mebbeididir. Fakat Hakk Subhânehu ve Teâlâ'nın tevfiik ve inayetiyle ve engellere karşı amansız cihadla mümkünât libasını ve yaratılış görünümelerini kaldırıncı ve hakikatleri şuhûda engel olan sınırları reddedince Hak Teâlâ onun fiillerinin mebbei olacaktır.” وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ **Attığın zaman da sen atmamıştın; fakat Allah atmıştı.**”⁶¹ nidasının kulaklara ulaşacağı yer burasıdır. Burası, Hayber'in fatihinin Hayber'in kapısını mucizevî biçimde söküp atmasını anlattığı ve bu işi rahmani kuvvete, Allah'a muttasıl ve Hakk'a mutmain nefse nispet ettiği ve şöyle buyurduğu yerdir:

“Hayber kalesinin kapısını beden gücü ile değil Rahmana olan bağlılığımın vermiş olduğu güç ile yerinden söktüm.”

Burası, ruhu coşturan “إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ” **Süphesiz sana biat edenler, ancak Allah'a biat etmişlerdir.**”⁶² nidasının kulakları okşadığı, ona biati Allah'a biat olarak tanıtan, hepsinden de açık ve net;

“...Onu sevdiğimde de işittiği kulağı, gördüğü gözü, konuştuğu dili, tuttuğu eli olurum...” diyen kurb-ı nevâfil adıyla meşhur hadisle dikkatleri çeken ve fenâfillâh makamını haykıran yerdir.

Nitekim Kayserî de şöyle der:

Velâyet-i hâsse olan ikinci velâyet, Hakk'a kavuşan vuslat ehlini kapsamaktadır. Onlar, hedefe varan yolculardır. Sonra Hak celle ismuhuda fenâ makamına ermiş ve onda bâki olmuşlardır. Öyleyse özel velâyet, kulun Hakta fâni olması demektir. Bu yüzden velî, fenâfillâh ve bekâbillah olan kimsedir. Fenâ olmaktan kasıt, varlık ve a'yanlarının mutlak manada yok olması değildir. Bilakis maksat, rabbânî cihette beşerî yönün fâni olmasıdır. Çünkü her kulda ilâhî yan mevcuttur. Nitekim “وَلِكُلِّ **Herkesin yöneldiği bir yön vardır.**” âyet-i şerifesinde buna işaret edilmiştir.⁶³

⁶¹ Enfâl, 17.

⁶² Fetih, 10; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. 18, s. 274; Seyyid Abdullah Şübber, *a.g.e.*, s. 478.

⁶³ Bakara, 148; Seyyid Abdullah Şübber, *a.g.e.*, s. 62; Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. 1, s.

Kul fenâ ile muttasıf olmadıkça fiilleri ve sıfatlarının mebdeidir. Beşerî yön tarafindan kaynaklanmıştır ve fenâ ile şereflendiğinde artık fiil ve sıfatlarının mebdei Hak'tır. Ama rabbânî yön bakımından, beşerî yön değil. Fenâ, irfan ıstılahındaki velâyetin başlamasından ibarettir.

Şunu da hatırlatmadan geçmeyelim: İrfanî velâyetin başlangıcı konusunda ârifler arasında küçük bir ihtilaf görülmektedir. Bir kesim, fenâfillahı, sâlikin üç sahada fâni olup velâyet-i hâssaya döndüğü velâyet makamına ulaşma olarak değerlendirmiştir. Fakat bazıları, fenâfillahtan sonra bekâbillahı, diğer bir ifadeyle 'mahv'tan sonra 'sahv'ı velâyetle ittisaf şartına bağlamaktadır. Merhum İmam ve Allâme Aştîyânî⁶⁴ ikinci gruptan sayılmaktadır.

Nitekim merhum İmam'ın tevhidin mertebeleri ve fenâyı açıklarken ki ifadelerine değinilmişti. Birinci grupta Kayserî, Ağa Muhammed Rıza Kumşei ve başka pek çok ârifin adı zikredilebilir. ("Sahv", gökte bulutun açılması; "asha" ise sarhoşun ayılması ve sekr halinin ortadan kalkması demektir. Sahv, sâlikin sarhoşluk ve fenâ halinden sonrasına denir. O haldeyken sâlikten şathiyat sâdir olabilir ve bâtil sözler dile getirebilir. İlâhî fazl onu tutup o halden çıkarır ve bu sayede ikinci sefer için sülûka hazır hale gelir.)

Muhterem Aştîyânî net biçimde şöyle der:

Şu halde velâyet makamının başı, mahvdan sonra sahv makamıdır.⁶⁵

Fakat Kayserî birinci teorinin taraftarlarından. İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-hikem*'ine yazdığı mukaddimedede şöyle der:

Velâyetin başlangıcı, sâlikin birinci seferinin sonudur. O yolculuk, dünyevî tezahürlere ve Allah'tan gayrısına aşkı bertaraf ederek, kendini bağ ve ilişkilerden arındırarak, engel oluşturan perdeleri kenara çekerek, menzil ve makamları geçip en yüce mertebe ve derecelere ulaşarak halktan Hakk'a doğru yapılmış seferdi. Sâlikin, tek başına ilm-i yakîni elde ederek evliyânın parçası olamayacağına dikkat edilmelidir. Hatta keşf-i şuhûdî makamına ulaşmakla da evliyâdan sayılmaz. Bu keşif ve şuhûdun, şâhidin meşhûdda fâni olması ve kulun Mâbûd'da mahv olmasını sağlama-sı hariç.⁶⁶

⁶⁴ Bkz: Aştîyânî, *a.g.e.*, s. 875.

⁶⁵ Bkz: *A.g.e.*, s. 875.

⁶⁶ Aştîyânî *a.g.e.*, s. 883.

Nihayet velâyetin kemali için hiçbir sonun bulunmadığı yere varır. Evliyânın mertebeleri sonsuzdur. Görüldüğü gibi velâyet dairesine girişin kaidesi, birinci seferin sona ermesi sayılmakta ve Kayserî sahiv haline ve ikinci seferin başlamasına hiçbir şekilde değinmemektedir. Anlaşıldığı kadarıyla onun söylediği doğrudur. Çünkü Allah'a yaklaşma ve en son seviyede O'na muhabbet ve aşk besleme anlamında velâyet, sâlikten geriye hiçbir şeyin kalmadığı, var olan her şeyin Hak celle şânuhunun fiil, vasıf ve zâtı olduğu sınırdadır. Vele ki, sahva ve ayılmaya ulaşamamış olsun. Bu durumda hangi sebeple onu Allah'ın velisi kabul etmeyeceğiz? O haldeyken kulun zikri Allah'ın zikri değil midir? Nafilelerin neticesi ve kulun muhabbet izharı Allah'ın muhabbeti olmayacak mıdır? Allah'ın muhabbetinin neticesi, kurb-ı nevâfil hadisinin hükmünce, kulun fâni olması, her türlü engel, mesafe ve perdenin ortadan kalkması değil midir? Bu takdirde, bir kimse velînin, ancak ilâhî isim ve sıfatların tezahürü olabileceğini söylese de velâyet mükemmel ve kesin biçimde hâsıl olmuş demektir.

Sâlik mahv ve fenâ merhalesinde şatahâta maruz kalabileceği ve ilâhî sırları ifşa edebileceğinden henüz güvenilir değildir. Diğer bir ifadeyle sâlikten şatâhat ve bâtil sözler sâdir olmasının onun sülûkündeki eksiklikten kaynaklandığı mülahazası onunla ilişkilendirilebilir. Nitekim merhum İmam, kıymetli *Misbâhu'l-Hidâye* risalesinde gerçek fâni olmanın, hakiki ve mükemmel mahvın hiçbir zaman şatâhata bulaşmayacağını beyan etmiştir.⁶⁷ Bu durumda fâni olmayı velâyetin başlangıcı saymak mümkündür, fenâ ve ayılmadan sonra sahiv ve bekâya ihtiyaç yoktur. Tabii ki, ikinci seferin başlaması için ayılma ve sahiv kesinlikle gereklidir. Ama ikinci yolculuk tamamlayıcı bir seferdir ve velâyet birinci seferde zaten hâsıl olmuştur.

(و الله يقول الحق و هو يهدى السبيل)

“Allah ise hakkı söyler ve (doğru olan) yola yöneltip iletir.”⁶⁸

Fakat dikkat çekici nokta şudur ki, anlaşıldığı kadarıyla merhum İmam, fenâ ve mahvın ikinci yolculukta gerçekleştiğini kabul etmekte, dolayısıyla fenâyı velâyet için yeterli görmektedir. Ama fenâ, ona göre ikinci yolculukta hâsıl olmaktadır.⁶⁹ Bu nedenle görüşler ve teori üçe çıkmaktadır.

Fakat her halükârda merhum İmam'ın ifadelerinden bir kısmından, velâyetin, birinci seferin son bulmasıyla gerçekleştiği sonucu çıkmaktadır. Ama diğer bir kısım

⁶⁷ Ruhullah Müsevî el-Humeynî, *a.g.e.*, s. 88, vemiz 10.

⁶⁸ Ahzab, 4.

⁶⁹ *A.g.e.*

eserlerinde de ikinci yolculuk kriter olarak görünmektedir. Allah hakikatleri en iyi bilendir ve sözü uzatmaya hacet yoktur.

Âriflerin sözlerinden bu kadarıyla yetiniyor ve daha tafsilatlı bilgiyi edinmeyi hakikat taliplilerine bırakıyoruz. Çünkü bizim ardına düştüğümüz şey, yani irfanda kullanıldığı şekliyle velâyetin manası bu kadarıyla elde edilmiş olmaktadır. Bu bölümün neticesini özetleyip diğer bölümlere devam edeceğiz.

Sonuç

İrfan ashabının görüşlerine göz gezdirildiğinde vardığımız netice şudur ki, irfan-daki velâyet de kul ile Hz. Hak arasında hâsıl olan yakınlık manasındadır. O da muhabbet şartına bağlı, bununla mukayyet ve ona bitişiktir. Bu yakınlıkta insan, sahip olduğu hisse miktarınca sonucun menşei ve ilâhî isim ve sıfatların tecelli ma-halli olur.

Eğitim, irşad ve feyze vasıta gibi işlerin sorumluluğunu üstlenir. Bu hakikat, yaratılış nizamının yorumunda düşüş yayı, ilâhî isim ve sıfatların tecelli mertebeleri olarak temel bir rol oynar. Muhammediyye'nin hakikati, akl-ı evvel ve feyz-i akdes olarak ifade edilen sâdır-ı evvel; adil hakem, ism-i a'zâmın tezahürü, velâyet-i küb-râ ve hilafet-i uzma sahibi, feyiz iletme sorumlusu, her tezahür ve ayn-ı sâbite layık olduğunu verme yetkilisi unvanıyla bilinmektedir.

Hak dinin memuriyeti olan yükseliş yayı, Allah'a dönüş yolu ve Hakk'a doğru sülûk seferinde de Allah'a iman ve sâlih amel anlamında umumi velâyet vardır. Bu da kendi derecelerinde has velâyete ulaşır. İslam irfanı bu velâyeti açıklamayı üstlenmiştir. Bu velâyet, fenâfillâh, Hak'ta mahv ve Hakk'a vuslattan ibaret fiiller, sıfatlar ve zâtta tevhidden hâsıl olur. Bu yolculukla da irfanın kullandığı manada velâyete mahsus alana girer. Dolayısıyla velî, Allah'a yakın kulun ta kendisidir. Bu yakınlık seviyesinde ortada herhangi bir perde kalmaz ve tüm ilâhî isim ve sıfatları gösteren aynaya dönüşür. Eğer Allah dilerse rubûbiyyet yanı bulunan işlerin makamı olur. Lakin mükemmel evliyâ bu işten kaçınmıştır.

Bu nedenle İslam irfanında da velâyet yine yakınlık demektir. Gerçi bu yakınlığın sonsuz mertebeleri vardır ve her bir mertebe, o seviyeye uygun tecelliler, tasarruflar, feyiz iletme ve nur saçmayı gerektirir. Fakat irfanda da velâyet çift taraflı ilişki olarak değerlendirilmiştir. Kul tarafında, fenâ ve mahvı doğrulayacak seviyede tâbi olması lazımdır.

Allah tarafında ise elinden tutması, ilham, kemale erdirme, yardım iletme, işinin sorumluluğunu üstlenme ve nihayet onu başkalarının işinde sorumlu yapma (dördüncü yolculuğa ulaştıysa). Fakat Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de dikkat çekici bir nokta vardır. Buna göre velî, daima sorumlu ve asil tarafa atfedilir.

Kul ve Rab arasındaki velâyet ilişkisinin yorumunda da; “ **إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ**

من عرف نفسه فقد عرف ربه / *Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder.*⁷⁰ âyetinin ve “

Kim nefsi bilirse Rabbini bilir.” hadisinin hükmünce, kulun velâyetini de tıpkı Allah'ın velâyeti gibi tanıtmıştır. Der ki, kul da kendi işlerinde asaletten yararlanır. Bu nedenle onun yardımı ve irfanı, Allah'ın yardımı ve aslıdır ve Allah'ın onun dalı olarak tanınmasıdır.

“*Allah iman edenlerin velîsidir.*” âyetinde de Allah'ın velâyeti kulun imanında bir dal sayılmaktadır. Muhyiddîn İbnü'l-Arabî'nin tahliline göre velâyet; sorumluluk, hâkimiyet, asalet ve rehberlikle iç içe yakınlıktan başka bir şey değildir. Fakat başkalarının ifadesine göre de velâyet, insanın Allah'a yakınlığının ta kendisidir. Bir taraftan fâni olma seviyesinde itaat, diğer taraftan kulun yeterliliği ve rıza seviyesinde elden tutma ve onu kemale ulaştırma söz konusudur. Her durumda sonuç şu olmaktadır: İrfanda velâyet de lügat, Kur'an ve hadiste görülen aynı hakikate işaret etmektedir. Ama velâyetin irfana has kullanımı, üç alanda tevhid ve fenâ ile hâsıl olan yakınlığın özel bir mertebesidir.

Bu satırların yazarının görüşü, İbnü'l-Arabî'nin tahlilini savunulabilir olduğu yönündedir. Bizim velâyetimiz Allah'a nispetle “*إِن تَتَّصَرُّوا اللَّهَ*” vasıtasıyladır. Onun velâyeti ise “*يَتَّصَرُّكُمْ*” ve “*وَيُثَبِّتُ أَقْدَامَكُمْ*”⁷¹ ileidir. Kulun Allah'a yardım etmesi de Allah'ın dinine yardımla, O'na teslim olmakla, O'na kulluktur. Allah'ın, kuluna nispetle karşılıklı velâyeti, feyiz iletme ve onu koruyup sağlamlaştırma olur.

(والله الموفق و هو الولي الحميد)

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim.

el-Âmilî, Muhammed b. Hasen el-Hürr, *Vesâilu's-Şîa*, Neşr-i İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, Beyrut, 1391.

Âmulî, Âyetullah Cevâdi, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, Merkez-i Neşr-i Ferheng-i Reça, 1373.

Aştiyânî, Seyyid Celâleddin, *Şerh-i Mukaddeme-i Kayserî ber Fusûsü'l-hikem*, Defter-i Tebligât-i İslâmî, 1375.

Attâr, Ferîdüddin Nisâbüri, *Mantuku't-Tayr*, Çâp-i Spehr-i Tehran, 1369.

⁷⁰ Muhammed, 7.

⁷¹ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَتَّصَرُّوا اللَّهَ يَتَّصَرُّكُمْ وَيُثَبِّتُ أَقْدَامَكُمْ. / *Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a yardım ederseniz, O da size yardım eder ve sizin ayaklarınızı sağlamlaştırır*” (Muhammed, 7)

- Caferî, Allâme Muhammed Tâkî, *Şerh-i Mesnevî Mevlânâ Celâleddin Muhammed Belhî*, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî.
- ed-Derviş, Muhyiddin, *İ'râbü'l-Kur'ani'l-Kerim*, Neşr-i Kemâlu'l-Mülk, 1425.
- Devvânî, Celâleddin, *Risâle-i Tehlîliyye*, Ferište Feridunî'nin şerhiyle, Sazmân-i İntişârât-i Keyhan, 1373.
- el-Ensârî, Abdullah b. Muhammed b. Ali, *Keşfu'l-Esrâr ve İddetu'l-Ebrâr*, Ali Asgar Hikmet'in editörlüğünde, 1344.
- Ensârî, Şeyhu'l-A'zam Murtaza, *el-Mekâsib*, Neşr-i Tebriz, Çâp-i Ittılaat, 1375 kameri.
- el-Endülüsî, Ebû Ubeyd Abdullah b. Abdulaziz el-Bekrî, *Mu'cemu mü İsta'ceme*, Neşr-i Âlemu'l-Kütüb, Beyrut, 1403.
- Fânî, Kâmurân ve Hürremşâhî, Bahâeddin, *Ferheng-i Mevzûi-yi Kur'an-i Mecid*, Neşr-i el-Hüda, 1369.
- Feyz-i Kâşânî, Molla Muhsin, *Tefsîrû's-Sâfi*, Müessesetu'l-A'lâmî, Beyrut.
- Hâdî-i Sebzevârî, Hâc Mollâ Hâdî b. Mehdî b. Hâc Mirzâ, *Esrârü'l-Hikem*, Neşr-i İslâmîyye, 1362.
- seyin b. Hasan, *Şerhu Fusûsü'l-Hikem-i İbnü'l-Arabî*, İntişarat-i Mevlâ, 1366.
- el-Humeynî, Ruhullah Müsevî, *el-Bey'*, Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, 1374.
- , *el-Mekâsibü'l-Muharreme*, Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeynî, 1373.
- , *Misbâhu'l-Hidâye ile'l-Hilâfe ve'l-Velâye*, Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam, 1381.
- , *Tahrîru'l-Vesîle*, Neşr-i Mektebetu'l-İ'timad, 1403.
- İbn Sinâ, Şeyhu'r-Reis Ebû Ali Hüseyin b. Abdullah, *eş-Şifâu'l-İlhâhiyyat*, Neşr-i Nâsır-i Hüsvrev, 1363.
- , *el-İşârât*, Defter-i Neşr-i Kitab, 1403.
- İbn Turke el-İsfahânî, Ali b. Muhammed, *Temhîdu'l-Kavâid*, Neşr-i Encümen-i İslâmî-yi Hikmet ve Felsefe, 1360.
- , Ali b. Muhammed, *Şerh-i Nazmi'd-Dürr-i Tâiyye-i Kübrâ*, Merkez-i Neşr-i Miras-i Mektub, 1384.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin b. Ali, *Fütühâtü'l-Mekkiye*, Dâru'l-Fikr.
- , *Keşfu'l-Ma'na an Sırr-ı Esmâillâhi'l-Hüsnâ*, Terceme-i Zemâni-yi Kumşei, Neşr-i Kitabsera-yi İşrak, 1383.
- el-Kâtifi, Seyyid Adnan, *el-Velâyeti'l-Tekvîniyye*, Neşr-i Medin, 1424.
- Kâşânî, Abdürrezzâk, *Şerh ber Tâiyye-i Kübrâ-yı İbn Fârız (Keşfü'l-Vücu)*, Tehran, 1319.
- el-Kerekî, Ali b. Hüseyin, *Câmiu'l-Makâsid*, Neşr-i Âlu'l-Beyt, 1408.
- el-Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'an*, Dâru'l-Fikr, 1422.
- el-Küleynî, Muhammed b. Yakub, *Usûlü'l-Kâfi*, İntişârât-i İlmiyye-i İslâmîyye.
- Lâhicî, Abdürrezzâk b. Ali, *Şevâriku'l-İlhâm fî şerhi Tecridi'l-Kelam*, İntişârât-i

- Mehdevî, İsfahan.
-----, *Gevher-i Murâd*, Sazmân-i Çap ve İntişarât, 1372.
- Molla Sadrâ, Sadrüddin Muhammed b. İbrâhîm b. Yahyâ Kavâmî Şîrâzî, *el-Hikmetü'l-Müte'âliye fî Esfâri'l-Akliyye*, el-Mektebetü'l-Mustafaviyye, 1379.
- , *Tefsîrû'l-Kur'ani'l-Kerim*, İntişarât-i Bîdar, 1366.
- es-Sa'lebî, Ebû İshak Ahmed, *el-Keşf ve'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâs, 1422.
- Sübhânî, Ca'fer, *Akâidu's-Şiati'l-İmâmiyye*, Neşr-i Dâr-i Meş'ar, 1421.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1421.
- Şebüsterî, Şeyh Mahmud, *Gülşen-i Râz*, Neşr-i Kitabhane-i Tuhuri, 1361.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Neşr-i Dâru's-Sürur, Lübnan, 1368.
- eş-Şertûnî, Said b. Abdullah el-Hürî, *Akrebü'l-Mevârid*, Dâru'l-Usve, 1416.
- Şîrâzî, Mekarim, Nasır ve bir grup yazar, *Tefsîr-i Numune*, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1401.
- Şîrvânî, Dr. Ali, *Mebâni-yi Nazari-yi Tecrübe-i Dinî*, Kum, Bustân-i Kitab, 1381.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *Bidâyetü'l-Hikme*, Neşr-i Câmia-i Müderrisin, 1364.
- , *el-Mîzan fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1390.
- , *Kitâbu'l-Velâye*, tercüme: Sâdık Hasanzâde, 1383.
- , *Nihâyetü'l-Hikme*, Neşr-i Câmia-i Müderrisin, 1364.
- Tevekkülî, Gulamhüseyin, *Din ve Çeşmendazhâ-yi Nov*, Defter-i Tebligât-i İslamî, 1376.
- et-Turayhî, Fahrüddîn b. Muhammed b. Ali en-Necefi, *Mecmau'l-Bahreyn*, Neşr-i Mektebe-i Tasavvufiyye, 1365.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan, *et-Tibyân*, Mektebu'l-A'lami'l-İslamiyye, 1409.
- Yesribî, Seyyid Yahya, *Felsefe-i İrfan*, Bustân-i Kitab, Kum, 1382.
- Zemânî, Dr. Kerim, *Şerh ve Tavzih-i Mesnevi-yi Mevlânâ Celâleddin Muhammed Belhî*, Neşr-i Kitabhane-i Milli, 1379.
- ez-Zerkeşî, Muhammed b. Abdullah, *el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Ma'rife, 1391.

İslam Ümmetinin Vahdet Düşüncesi ve Vahdetin Önündeki Engellerin Kaldırılması

Hasan Kanaath

Özet

Vahdet nedir? Kur'an ve sünnetin vahdet konusunda Müslümanlara emirleri ve kazandırmak istediği bakış açısı nelerdir? Siyasetin vahdete etkisi nedir? Ümmetin arasındaki ihtilafın kaynakları nelerdir ve caiz olan ihtilaflar hangi tür ihtilaflardır? Vahdetin önündeki engeller ve bu engellerin ortadan kaldırılmasının yolları nelerdir?

Bu makalede yukarıdaki sorulara cevap aramaya çalıştık. Fitne ve kaosun Müslüman toplumu olumsuz etkilediği bugünlerde vahdetin önemini, nasların bu konudaki yaklaşım tarzını, Müslümanların bilinçsizliğinden meydana gelen engelleri ve bunları nasıl çözüme kavuşturacağımıza dair görüşümüzü sunmaya çalışacağız.

Giriş

Kuşkusuz Hz. Muhammed (s.a.a) ümmeti, dünya ve ahiret saadetinin tevhit dine bağlılıkla mümkün olacağına inanan bir topluluktur. Tevhidin sosyal versiyonu ise “vahdet”tir. Yüce İslam Peygamberi (s.a.a) Mekke’de 13 yıl “Tevhit”in mücadelesini vermiş, Medine’ye hicret edince de ilk icraatı Tevhit esasına dayalı “vahdet” toplumunu oluşturmuştur. Bunu oluştururken hem Muhacir ve Ensar’ı birbiriyle kardeş ilan etmiş hem de aşiret ve kabileleri birbirlerine yaklaştırmıştır. Hatta “Ehl-i Kitap” olan Yahudi ve Hristiyanlarla dahi sulh ve selamet içerisinde yaşamayı prensip edinmiş ve kendine inananlara amelen bunu göstermiştir. Yüce Allah’ın emri ile vahdet prensibinin yaşaması için mekânlar(camiler) tesis etmiş, günlük cemaat/vahdet ibadetleri, büyük ve kalabalık cemaatler ile haftalık cuma/vahdet ibadeti ve yılda iki kez bayram namazlarını vâzetmiştir. Öyle ki bu vahdet disiplini sayesinde dağınıklıklarından dolayı insanlık sahnesinde hiçbir değer teşkil etmeyen dönemin bedevi ve müşrik Arapları, vahdet sayesinde hatırı sayılır bir medeniyet ve imparatorluklar kurmuş ve insanlık tarihine “saadet asrı” denilen mutluluğun ve huzurun zirve yaptığı bir asrı altın harflerle yazmışlardır.

Hz.Resulullah (s.a.a)’den kısa bir zaman sonra vahdet sütunları sarsıntı geçirip yeniden ihtilaflar baş gösterince o altın dönem bir daha yakalanamamıştır. Bu kez de sorumluluk bilinci taşıyan Müslüman âlimler, hatanın nerede olduğunu araştırmaya koyulmuş ve çözüm yolları bulmaya çalışmışlardır. İşte biz de bu makalede, İslam âlimlerinden tevarüs ettiğimiz vahdet ile ilgili anlayışı ve vahdeti sağlamanın yollarını, vahdetin Kur’anî delillerini, sünnetteki yerini ve içtihadattan fetva ve görüşleri vs. kısmî bir şekilde anlatmaya çalışacağız.

Her zamankinden daha fazla ülkemizin ve ümmetin ihtiyaç duyduğu vahdet konusunu ele alıp işlemek, özellikle de ilahiyat camiasının en başta gelen görevleri olduğu kanaatini taşımaktayız. Zira vahdet ilahî emrini en başta ele alanlar ilahî elçilerdir. Âlimler de onların varisleri olduklarına göre, ilahî elçilerden sonra bu görevi ilk ele alacak olanlar da âlimler olmalıdır. Biz de burada, vahdetle ilgili makul ve İslam’ın naslarına uygun olduğunu düşündüğümüz görüşü açıklamaya çalışacağız.

Vahdet ve Ümmet Kavramları

“Vahdet”, sözlükte “birlik, teklik, bütünlük” anlamına gelen kesretin karşıtıdır. “Bir ve tek olmak, tek kalmak” anlamındaki “vahdet” kökünden bir mastardır.⁷² Ama bizim bu makalede vahdetten kastımız genelde İslam dinine mensup Müslümanların vahdeti olacaktır. Bu manada vahdeti tanımlamak istersek, aşağıdaki Seyyid Ali Hameneî'nin tanımlamalarını kullanabiliriz;

1- “Bizim vahdetten kastımız basit ve açıktır. O da Müslüman fırkaların birbirleriyle işbirliği içinde olması ve aralarında karşı koyma ve muhalefete dayalı bir tavır olmamasıdır. Bizim Müslümanlar arasındaki birlikten kastımız şudur; Birbirlerini reddetmesinler, düşmanı birbirlerine musallat etmesinler ve bazıları bazılarına zulümle üstün olmasınlar.”⁷³

2- “İslam halkları arasında ittihadın (vahdetin) anlamı şudur; İslam dünyasıyla ilgili meselelerde aynı çizgide hareket etsinler, birbirine yardım etsinler ve bu halkların arasında sermayelerini birbirlerinin aleyhine kullanmasınlar.”⁷⁴

3- “Müslümanların ittihadı (vahdeti), Müslümanların ve çeşitli fırkaların kendine özel fikhî ve kelamî inançlarından vazgeçmesi değildir. Aksine Müslümanların ittihadının iki başka anlamı vardır ve ikisinin de temini gereklidir; Birincisi, çeşitli İslam fırkaları hakikaten İslam düşmanlarına karşı gönül birliği, el birliği, iş birliği ve fikir birliği yapmalıdırlar. İkincisi, çeşitli Müslüman fırkalar kendilerini diğerlerine yaklaştırmaya, birbirlerini anlamaya çalışmalı, fikhî mezhepleri birbirleriyle kıyaslamalı ve uyumlu hale getirmelidirler.”⁷⁵

Yani kısacası İslam ümmetinin vahdeti, İslam dairesi içerisinde, “imam olmak” manalarındaki “emm” kökünden türemiştir. “Ümmet”, kendilerine peygamber gönderilmiş topluluk, kavim, her kabileden bir grup insan, her canlı cinsi, bütün iyilikleri şahsında toplamış kişi veya kendisine uyulan önder” gibi anlamlara gelir. Ragıp-el İsfahanî, “ümme” kelimesini, “aynı dine inanma, aynı zamanda yaşama veya aynı mekânda bulunma gibi önemli bir unsurda toplanan gruplar” diye açıklamıştır.⁷⁶

⁷² Durusoy, Ali, “Vahdet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA)*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi Yayınları, İstanbul 2012, XLII, 430-431

⁷³ Hameneî, Ayetullah Seyyid Ali, *İslâmî Birlik*, Feta Yayınları, İstanbul 2013, s.21

⁷⁴ a.g.e, s.23

⁷⁵ a.g.e, s.24

⁷⁶ Bulut, Halil İbrahim, “Ümmet”, *DİA*, İstanbul 1992, XLII, 308

Vahdetin Kapsamı⁷⁷

1. İnsanlığın Vahdeti

“Ey İnsanlar! Biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık....”

Bu ayetteki maksat etnik ve ulusal ihtilafları doğru bir yolla vahdete dönüştürmektir. Dünyadaki anlaşmazlıklar, savaşlar ve ihtilafların büyük bir bölümünün etnik ve ulusal kökeni vardır. Kur’an bu ayetle etnik kökeni inkâr etmemekle birlikte, bu farklılığın birbirimizi tanımak ve birbirimize ısınmak amacına hizmet etmesini istemekte ve farklılıktan amacın da bu olduğunu söylemektedir.

Müfessirlerden bazıları şöyle demiştir;

“Yüce Allah birbirinizi tanıyın derken, birbirinizin hakkına saygılı olun, buyurmuştur; birbirinizi inkâr edin, buyurmamıştır.”

Zaten “insan” kelimesinin “üns” kökünden olduğu söylenir. Buna göre insanlar birbirine ısınan, birbiriyle kaynaşan, birbirini reddetmeyen varlıklardır.

Bu ayetin devamında üstünlüğün ancak takva ile olduğu vurgulanmaktadır. Takva insanın nefsanî isteklere karşı kendini koruması, kontrol etmesidir. Elbette böyle bir takvayı kendinde barındıran insan üstünlük taslamayı, diğer kavimlerden olanlara zulmetmeyi terk eder. Böylece takvadan vahdet, kardeşlik, merhamet doğar.

2. Tevhidî Dinlerin Vahdeti

Kur’an-ı Kerim, bir de vahye dayalı tevhidî dine inanan kimseler arasında bir vahdetten söz ediyor. Ama buradaki dinlerin tevhide dayanması zorunludur. Yani şirk dinleri bu kapsama girmez. Bu konuda birçok ayette dinin gerçeğinin İslam olduğu vurgulanmıştır;

“Allah katında din, yalnız İslam’dır...”⁷⁸

“Kim İslam’dan başka bir din ararsa, asla ondan kabul edilmez....”⁷⁹

Bu ayetlerdeki “İslam” kelimesi iki şekilde açıklanmıştır. Ancak bu iki açıklama

⁷⁷ Horasanî, Muhammed Vaizzade, *Vahdete Çağrı*, İslamî Kültür ve İlişkiler Merkezi Tercüme Grubu, Tahran 1997, s.18-19-20

⁷⁸ Al-i İmran 3/ 19

⁷⁹ Al-i İmran 3/85

birbiriyle çelişmemektedir.

Birinci açıklamaya göre “İslam”dan maksat, bizim dinimiz olan İslam dinidir. İkinci açıklamaya göre ise birçok delil ve karineden anlaşılan o ki bu gibi ayetlerdeki “İslam”dan maksat bütün dinlerin özü olan İslam’ın hakikatidir. İslam’ın hakikati ise Allah’ı bir bilmek, O’ndan başkasına kulluk etmemek ve O’na karşı günah işlememektir. Bu hakikati kendinde barındıran her din mensubu arasında bir tür vahdet ve ahenk vardır.

Başka bir ayet ise:

“De ki: Ey kitap ehli! Gelin bizimle sizin aranızda aynı olan bir sözde birleşelim...”⁸⁰

Bu ayet-i kerimede de Müslümanlar ile ehl-i kitap, yani Yahudi ve Hristiyanlar arasında ortak bir kelimeden bahsediliyor. Yalnızca Allah’a ibadet etme, O’na ortak koşmama çağrısı yapılıyor. Yine bu ayette semavi dinler arasındaki bir tür vahdete çağrı yapılıyor, semavi ve tevhidi dinler ile şirk dinleri arasındaki sınır belirleniyor.

Fakat dinler arasındaki vahdet derken semavi ve tevhidi dinleri kastediyoruz, bütün dinleri değil. Çünkü hakikati şirk olan ve tevhidi dinlerle hiçbir ortak yönü olmayan dinler de vardır.

Diğer yandan böyle tevhidi ve semavi dinler arasında bir vahdet söz konusu olsa bile bu türden bir vahdetin Müslümanların kendi aralarındaki vahdeti bir bedenün uzuvları gibi olmalıdır. Yani tek bir bedene ait uzuvlar nasıl kendi arasında uyumluyorsa Müslümanlar da öyle olmalıdır. Fakat diğer din mensuplarıyla vahdet ise ancak iki farklı bedene sahip insanların birbiriyle vahdeti gibi bir vahdet olmalıdır. Bu da tabii ki bir bedenün uzuvları arasındaki vahdetten farklı olacaktır.

3. İslam Ümmetinin Vahdeti

Allah-u Teâlâ şöyle buyuruyor;

“Gerçekten bu (İslam dini), tek bir din olarak sizin dininizdir. Ben de sizin Rabbinizim. Öyleyse bana ibadet edin.”⁸¹

Ayetlerin akışına göre bu ayet iki şekilde yorumlanmıştır; bazılarına göre ayet, bütün dinlerin mensuplarına hitap etmektedir. Çünkü bu ayetten önce diğer peygamberlerden söz edilmiş ardından *“Hiç kuşku yok, bu tek bir ümmet olarak sizin ümmetinizdir. Ben de sizin rabbinizim, öyleyse bana ibadet edin”* buyrulmuş, daha

⁸⁰ Al-i İmran 3/ 64

⁸¹ Enbiya 21/92

sonra da ihtilafa düştükleri vurgulanmıştır. Bu ihtilaf ise, “*aralarında birbirlerine karşı olan azgınlık ve kıskançlık*” tan ileri gelmiştir. Ayete böyle mana verirsek, insanlığın ve dinlerin vahdeti söz konusu olur ve ayet şu manayı ifade eder; “Ey Allah’a ibadet edenler, ey daha önce zikrettiğimiz peygamberlere tabi olanlar, hepiniz tek bir ümmetsiniz, tek bir ümmet olmanız da, hepinizin tek bir Allah’a ibadet etmesinden ileri geliyor. Ancak sonra azgınlık ve kıskançlıktan dolayı ihtilafa düşüp ayrıldınız.” Böylece tevhit akidesi ve insanı azgınlık ve kıskançlıktan koruyan takva, insanlığın vahdetinin temeli olmuş olur.

Ama diğer bazı müfessirlere göre, bundan önceki ayetlerde diğer peygamberler zikredildikten sonra bu ayette Müslümanlara hitap edilerek; “*Onları zikrettik, size gelince, siz de kendinize bir ümmetsiniz, o halde benden korkup sakının*” buyrulmaktadır. Bu manaya göre bizim bir ümmet olmamız ortaya çıkıyor. Biz İslam ümmetiyiz, çünkü muvahhidiz ve Allah’a ibadet ediyoruz, bir peygambere ve bir şeriata tabiyiz.

İşte bu noktada Müslümanların vahdetinin aynı safta durmaktan ibaret olmadığını söyleyebiliriz. Çünkü vahdet bir yöne hareket etmek ve bir ipten tutunmaktır, Allah’ın ipinden. Bu ipin ne olduğu hususunda farklı sözler söylenmiştir. Kimi Kur’an’dır, kimi dindir, İslam’dır, şer’i hükümlerdir vs. demişlerdir. Hiç biri birbiriyle çelişmez. Ama ayetten anlaşıldığına göre bu ipin özelliği ümmeti bir arada tutuyor olmasıdır. Dolayısıyla tefrika ve bölücülüğu arttıran hiçbir şey Allah’ın ipi olamaz. O halde bu ipi, Müslümanları birleştiren temel ilkeler olarak kabul edersek makul bir seçim yapmış olabiliriz. Bu temel ilkeler ise tevhit, nübüvvet ve meaddır. Veya inanç ve amelle ilgili kitap ve sünnette sabit olan bütün Müslümanların ittifakla kabul ettiği şeylerdir. Bunlar dinin temel inanç ve temel esaslarıdır. Ama bazı mezheplerin kendilerine has inanç esasları da olabilir. Mesela Mutezile ‘deki menzilet’ün beyne’l menzileteyn gibi. Mutezile’nin bu ilkeyi inanç esası kabul etmesinin sebebi bunu kabul etmeyenleri İslam dışında bırakmak değildir. Bazı mezhepler kendilerini diğer mezheplerden ayıran ayırteci ilkelerini inanç esası olarak zikretmişlerdir. Çünkü bir kişinin o mezhepten olup olmadığı ancak o inanca inanıyor olması veya olmaması ile ilgilidir. Dolayısıyla menzilet’ün beyne’l menzileteyn, Mutezile’de İslam’ın inanç esası değil, mezhebin inanç esası olarak kabul edilir. O zaman bunun gibi inanç esaslarındaki farklar da vahdeti bozmaya neden olamaz.

Kısacası İslam ümmetinin tek bir ümmet olması tevhit ve takvanın gereği yani zorunlu ve gereklidir. Yukarıda bahsettiğimiz insanlığın vahdeti, tevhidî dinlerin vahdeti ve İslam ümmetinin vahdeti şeklindeki vahdet türlerinden en elzem olanı tabi ki İslam ümmetinin kendi arasındaki vahdetidir. Sonra diğerleri gelir.

Kur’an’ın Ümmetin Vahdetine Bakışı

Kur’an-ı Kerim, Müslümanların vahdetine ve vahdetinin korunması meselesine büyük önem göstermiştir. Konuyla ilgili ayetlerden birkaç tanesinde şöyle buyu-

rulmaktadır:

(وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا)

“Hep birlikte Allah’ın ipine sımsıkı sarılın.”⁸²

Ayet, açıklıkla birlikte olma ve birlikte, dağılmadan ilahi emirleri uygulama konusuna dikkat çekmektedir. Ayetin içeriğine biraz dikkat eden herkes, bu ilahi kitabın, Müslümanların ayrılmaması ve dağılmaması hususunda olan hassasiyetini anlayacaktır.

Söz konusu ayetin ardından gelen ayette ise şöyle buyurulmaktadır;

“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayın. İşte onlar için büyük bir azap vardır.”⁸³

Bu ayetin anlamı da açıktır. Bu ayet özellikle mezhep ayrılıklarına, yani fırkalara ayrılmaya ve mezheplerin ortaya çıkmasına işaret ediyor. Zira bu tür ihtilaflar, diğer her türden daha tehlikelidir. Dikkat çekici olan, bu iki ayet arasında yer alan şu ayettir;

“Sizden hayra çağıran, iyiliği emreden ve kötülükten men eden bir topluluk bulunsun. İşte kurtuluşa erenler onlardır.”⁸⁴

Söz konusu iki ayet arasında yer alan bu ayet, hayra, iyiliği emre ve kötülükten sakındırmaya davet ayetidir. Çünkü Kur’an-ı Kerim, vahdetin her zaman hayra ve salaha davet etme ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma yoluyla korunması gerektiğini anlatmak istiyor. Eğer bu İslamî esas, yani davet, irşat ve iyiliği emredip kötülükten sakındırma esası unutulur ve ihmal edilirse, İslamî vahdet ve Müslümanların ittihadı yok olup gider.

Evet, biz Müslümanların iyiliği emretmesi, irşadı, daveti ve kötülükten sakındırması vardır ama İslam’ın büyük, asıl ve temel hedeflerinden habersiz olduğumuz için İslam ile aşinalığımız sadece bir takım zahirî emirler silsilesi düzeyindedir. Bunlar da İslam’ın yüzeysel kısmıyla irtibatlıdır, çekirdeği ve özüyle değil. Ne zaman davet ve irşat fikrine düşsek, bir takım basit ahlakî ve ibadî meseleler sınırını aşamıyoruz. Oysaki İslam’ın eylemsel alandaki büyük hedeflerinden biri, hatta

⁸² Al-i İmran 3/ 103

⁸³ Al-i İmran 3/ 105

⁸⁴ Al-i İmran 3/104

tevhitte sonraki en büyük hedefi, Müslümanların vahdeti ve ittihadıdır. Davetçilerin, irşatçıların, iyiliği emreden ve kötülükten sakındıranların ilk vazifesi, Müslümanların vahdet yolunda, bu ayet-i Şerife’de nazil olan husus için çalışmaktır.

Yüce Allah başka bir ayette şöyle buyuruyor:

“Dini dosdoğru tutun ve onda ayrılığa düşmeyin” diye Nuh’a emrettiğini, sana vahyettiğini, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya emrettiğini size de din kıldı. Fakat senin kendilerini çağırdığım şey (İslam dini), Allah’a ortak koşanlara ağır gelir.”⁸⁵

Bir başka ayette de şöyle uyarıyor;

“Birbirinizle çekişmeyin. Sonra gevşersiniz ve gücünüz elden gider.”⁸⁶

Bu ayet, Müslümanların ittihadının kuvvet, kudret, şevket ve güç sağladığını bildiriyor ve eğer aranızda ihtilaf olursa kuvvet, kudret, şevket ve gücü kaybedersiniz diye buyuruyor.

Kur’an-ı Kerim’in bahsettiği bu ihtilaf, kişisel menfaatlerin ters düşmesiyle ilgili ihtilaf değildir elbette, söz konusu ihtilaf, inanç köküne dayalı olan ihtilaf ve bu da fevkalade tehlikelidir. Nesilden nesile intikal eder. Tartışmalar, çekişmeler, kaptaplar, yazılar ortaya çıkar ve asırlarca devam eder. Zaman geçtikçe sebepleri artar ve çatlaklar derinleşir. Nitekim bu hususa dikkatleri çekmek için Yüce Allah başka bir ayette şöyle buyurur;

“Ey iman edenler! Sabredin, hep birlikte dayanın, dayanışma içinde olun ve Allah’tan sakının; umulur ki kurtuluşa erersiniz.”^{87,88}

Neye Karşı, Neye ve Niçin Vahdet

Vahdet, bir ümmetin bir arada kalmasıdır. Bu bir arada kalış, yani birlik tek bir cephede mevzilenmeye benzer. Bir cephede mevzilenen askerlerin nasıl bir karşı cephesi, onları bir araya getiren değerleri ve hedefleri olursa vahdet halindeki bir ümmetin de kendisinden sakındığı bir karşı cephesi, üzerinde uzlaştıkları değerleri

⁸⁵ Şura 42/13

⁸⁶ Enfal 8/46

⁸⁷ Al-i İmran 3/200

⁸⁸ Mutahharî, Murtaza, *Hac ve Müslümanların Vahdeti*, Önsöz Yayıncılık, İstanbul 2015, s.17

ve hedefleri olur.

Peki, vahdet neye karşı kurulur? Tabi burada mahsusen kastımız Müslümanların vahdetidir. Dolayısıyla Müslümanlar bu vahdeti neye karşı kurmalıdırlar demek daha doğru olur.

Bu sorunun en bariz cevabı, Müslümanların vahdeti İslam düşmanlarına karşı kurmasıdır. Çünkü bir ümmetin birliğinin kaybolması, o ümmetin düşmanlarının en çok arzu edeceği şeydir. Dolayısıyla Müslümanların birliğinin bozulması en çok İslam düşmanlarının işine yarayacaktır. Bu sebeple Müslümanların kendi aralarındaki vahdeti bozacak girişimlerde bulunması İslam düşmanlarına hizmet etmek olacaktır. Öyleyse her Müslüman, ümmetin vahdetine özen göstermeli ve vahdeti bozacak girişimlerden kaçınmalıdır.

İslam ümmeti, vahdeti fitneye karşı da kurmalıdır. Bir ümmet vahdeti terk eder, ayrılığa düşerse o ümmetin hiç düşmanı olmasa bile kendi içlerinden kendilerine düşman yaratmış olurlar. Bu da fitne demektir. Fitnenin ve rekabetin artması kinin, öfkenin artması demektir. Kinin hâkim olduğu bir toplulukta ise huzurun kalmayacağı gibi nefisler de devreye girer. Nefislerin kabarması da sadece kinin artmasıyla sınırlı kalmaz ayrıca karşı grubu çökertmek için iftira, yalan, hilekârlık vb. ahlakî fesadın çoğalmasına sebep olur. Dolayısıyla vahdet, kendi kendimizi düşman edinmemeye, bunun doğal sonucu ahlakî sapmaya ve huzursuzluğa karşı kurulmalıdır.

Peki, vahdet ne üzerine tesis edilir? Bu soruya itikadî, fikhî cevaplar verilebileceği gibi siyasî, ekonomik vb. eyleme dayalı cevaplar da verilebilir yahut bunların hepsi bir arada da olabilir. İtikadî ve fikhî açıdan ele alırsak ve vahdeti bunların üzerine tesis edersek o zaman ortak itikadî ve fikhî fikirler üzerinde yoğunlaşmalı ve onları dayanak noktası yapmalıyız. Siyasî, ekonomik vb. dünyamızı tanzim etmeye dayalı şeyleri vahdet vesilesi yapmak istesek de düşmanın planlarını bozma, toplumsal huzuru sağlama vb. gibi siyasî hedefler veya Müslüman milletlerin birbirlerinin ekonomik, kültürel, eğitim vb. gibi konulardaki ümmetin menfaatine olan şeylere yoğunlaşmalıyız. Yani bu tür ortak itikadî, fikhî veya siyasî, ekonomik, kültürel vb. gibi menfaatimize olan konularda vahdet kurmalıyız.

Vahdet niçin kurulmalı? Sorusuna gelirsek, şöyle diyebiliriz; İslam ümmeti, düşmanlarının önünde izzetini korumak, toplumsal huzur ve refahı sağlamak, fitnenin getirdiği ahlakî feshatlardan sakınmak vb. gibi birçok meseleler için vahdeti sağlamalıdır.

İçtihat ve Vahdet

Bu başlık altında anlatmaya çalışacağımız konu şudur; Müslümanlar arasında mademki içtihat farklılığından dolayı birçok mezhepler ortaya çıkmıştır, bu farklılıklar vahdete engel teşkil etmez mi?

İslam âlimleri dinî konuların iki kısım olduklarından bahsederler;

1-İhtilaf kabul etmeyen kesin ve umumi konular (ki bunlarda ihtilaf etmek, insanın dinden çıkmasına yol açar.)

2-Kesin ve zaruri olmayan nazari konular (ki bunlarda ihtilaf ve tartışmak mümkündür.)

İkinci kısım konuların çeşitli delilleri, çeşitli suretleri olur. Dolayısıyla bu konularda ilme ulaşmanın yolu, Kur'an'ın da ifade ettiği gibi zikir ehline sormak⁸⁹, Allah ve Resulü'ne, yani kitap ve sünnete başvurmak, şura (şayet fetva şurasını da kapsadığını kabul edersek) tefekkuh ve en iyiye tabi olmak gibi şeylerdir ve bu saydıklarımız bu konudaki içtihat araçlarıdır.

Böylece diyebiliriz ki dinî meselelerin çoğu içtihadî meselelerdir. Zaruri ve kesin olanlar ise, çoğunlukla genel şeylerdir. Örneğin Kur'an'da geçtiği üzere, Allah'ın kemal, cemal ve celal sıfatlarının olması gibi. Ama acaba bu sıfat zatının aynı mı, değil mi, gibi ayrıntılara girildiği zaman mesele içtihadî olur ve normal halk onu anlamaz. Zaten anlamaları da gerekmez. Bu, ihtisafî bir iş olur ve uzman âlimlerin oturup bu gibi meseleleri görüşüp tartışmaları gerekir. Mesele kesin ve zaruri olmadığı için de, ondaki görüş farklılıkları delile dayanarak onu kabul veya reddetmek, İslam ve küfür ölçüsü olmaz, tartışan iki taraftan birisinin İslam'dan çıkmasına sebep sayılmaz. Çünkü bu gibi tartışma ve bahisler hoşgörülü ve taassuptan uzak bir ortamda yapılırsa, hatta mezheplerin yakınlaşmasına bile vesile olur.⁹⁰

İslam'ın ilk zamanlarında ya hiç söz konusu olmayan ya da olmuşsa da üzerinde pek durulmayan meselelerin genelde hükümleri kesin olarak bilinmemekte olup asırlar boyu İslam âlimleri tarafından incelenmiş ve o konular hakkında farklı görüşler ortaya atılmıştır. Biz bu görüş ayrılıklarını ret olunan ve yerilen ihtilaflar olarak kabul etmiyoruz. Evet, eğer bir müçtehit, içtihadında kusur edip, bilerek falan yere müracaat etmezse veya sahih bir rivayeti bilerek umursamazsa, suçlu ve Allah indinde sorumlu olur. Ama eğer olanca gücüyle çalışır zahmet çeker, ders okur, çeşitli müçtehit ve üstatlardan ders alır, çeşitli ilim merkezlerini görür ve herhangi bir meselede ister kendi mezhebine ister diğer mezheplere mensup müçtehitlerin görüşlerini delilleriyle birlikte mütalaa eder de daha sonra bir neticeye varırsa, o zaman bu neticeyi kabul etmek zorundadır. Yani o görüş onu ve takip edenlerini bağlar ve Allah indinde de sorumlu olur. Fakat bu, müçtehidin ulaştığı her hükmün hakikatin aynısı olduğu anlamına gelmez. Hakikate uygun olabilir de olmayabilir

⁸⁹ Nahl 16/43

⁹⁰ Horasanî, *Vahdete Çağrı*, s.92-93

de, müçtehit ise her iki durumda mükâfatlandırılır.⁹¹

Konuyu şöyle tamamlayabiliriz; Kur'an Müslümanlara birçok ayette düşünmeyi ve tefekkürde bulunmayı emreder. Şayet bunu emrediyorsa, onun sonucunu da kabul etmiş olur. Çünkü tefekkür ve düşünmenin sonucu, görüş ayrılıklarıdır. Bir grup insanı düşününüz ki çeşitli dini merkezlerde ve çeşitli üstatların nezdinde ders okumuş, icazet almışlardır. Bunların tümünün her hangi bir konu hususunda ortak bir görüş belirtmeleri ve aynı sonuca varmaları gerekmez. Tabi ki onların tümü, olanca güçleriyle o konu hususunda çalışma mecburiyetindedirler, fakat şayet ortak bir sonuca ulaşamazlarsa, o takdirde herkesin görüşü kendisi için saygın olur.

Özetlersek; İslam'da tefekkür, düşünme ve tefekkuha emir olduğu için içtihat da vardır. Yine her konuda birçok delil ve hadisler de vardır. Âlimlerin de algı ve anlayış kapasiteleri farklı olduğu için o ayet, hadis ve delilleri algıları ve doğru ile yanlış birbirinden ayırmaları da farklı olacaktır. Bundan dolayı herkesin de kesin bir sonuca ulaşması mümkün olmayacaktır. Vardıkları çeşitli sonuçlar onların kendilerini ve takipçilerini bağlayacaktır. Bu sonuçlar, hakikatte Allah'ın hükmüne muhalif olsa da, o müçtehitler iyi niyetli ve hakkı ortaya koymak için gayret sarf ettiklerinden dolayı Allah katında mazurdurlar. Bu bilinç ve şuur ile hareket edildiği takdirde, içtihatların farklı oluşu ümmetin vahdetine asla mani olmayacaktır.

Sünnet'in Ümmetin Vahdetine Bakışı

İslam Peygamberi (s.a.a) Mekke'de on üç yıl tevhidin mücadelesini vermiş, Medine'ye gelince de tevhit esasları üzerinde vahdetin oluşması için yoğun bir çaba içerisine girmiştir. Bir taraftan eylemsel olarak kabileleri kabilelerle; fertleri fertlerle kardeş yaparken, diğer taraftan da bu durumun sonsuza dek devam etmesi için hem rabbinden vahiyler almış hem kendisi o vahiyleri ameli ve sözlü sünnetlere dökmüş ve hem de gündelik hayatımızda hissedilmesi için bunu getirmiş beş vakit cemaat namazı, haftalık cuma namazı ve yılda iki kez bayram namazı şeklindeki ibadetler içerisine yerleştirmiştir. Yine bunun pratiğe dökülmesi için mekânsal anlamda da mescitler yapmış ve halkı buna teşvik etmiştir.

Sünnetin, ümmetin vahdetine bakışı ile ilgili birçok hadisler söz konusudur, fakat bizler numune babından onlardan bazılarını aktarmaya çalışacağız; Konuyla ilgili hadislerde şöyle buyruluyor:

1-"Sizden biriniz kendisi için sevdiğini mümin kardeşi için sevmedikçe gerçek mümin olamaz."⁹²

⁹¹ a.g.e, s.93

⁹² Buhari, "İman", 7 ; Müslim, "İman", 71 ; Tirmizî, "Sıfatu'l-Kiyame", 59

2-”Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez; onu yardımsız bırakmaz; onu tahkir etmez. Üç defa kalbine işaret ederek, takva şuradadır. Müslüman kardeşini hakir görmesi kişiye kötülük olarak yeter. Her Müslümanın namusu, kanı, malı ve onuru Müslümana haramdır.”⁹³

3-”Müslüman Müslümanın kardeşidir. Ona zulmetmez, onu (zalimlere de) teslim etmez. Kim, din kardeşinin bir ihtiyacını giderirse, Allah da onun ihtiyacını giderir.”⁹⁴

4-”Müslümanın, din kardeşine üç günden fazla dargın durması helal değildir”.⁹⁵

5-”Müminler birbirini sevmeye, birbirine karşı sevgi ve merhamet göstermede tek bir beden gibidir. O bedenin bir organı acı çektiği zaman, bedenin diğer organları da uykusuzluk ve yüksek ateş çekerler.”⁹⁶

“Sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Yaptığınız zaman birbirinizi seveceğiniz bir şey söyleyeyim mi? Aranızda selamı yayın.”⁹⁷

Bu ve bunlar gibi onlarca hadislere bakıldığında, peygamber efendimiz (s.a.a) bir yandan o günkü şartlar üzerine vahdet toplumunu inşa ederken, diğer taraftan da gelecek nesilleri buna teşvik etmek için hem ahiret boyutuna işaret etmiş ve hem de vahdet toplumunu oluşturmanın kriterlerine değinmiştir. Dolayısıyla vahdet konusu, sünnetin en başta gelen önceliklerinden biridir.

Vahdet konusu, doğal olarak ihtilafların kaynağı bahsiyle de ilgilidir. Gönül isterdi ki ümmet içerisinde hiç ihtilaf olmasaydı da her zaman vahdet ve kardeşlikle ilgili konuşulsaydı. Fakat yaşamın tabii bir gereği olarak vahdet, daima ihtilafla beraber anılmıştır. Hatta Kur’an, önce ihtilafı, sonra da vahdeti ele almıştır. Vahdet bölümünde dahi ihtilafa değinmiştir. Buradan hareketle vahdetin daha iyi anlaşılması için kısaca ihtilaftan bahsetmemiz daha isabetli olur;

İhtilaf iki çeşittir;

⁹³ Müslim, “Birr”, 32

⁹⁴ Buhari, “Mezâlim”, 3 ; “İkrah”, 7 ; Müslim “Birr”, 58 ; Tirmizî, “Hudud”, 3

⁹⁵ Müslim, “Birr”, 26 ; Ayrıca Bkz., Buhari, “Edeb”, 57, 62 ; Ebu Davud, “Edeb”, 47 ; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 21

⁹⁶ İbn Hanbel, IV, 271; Buhari, “Edeb”, 29; Müslim, “Birr”, 66

⁹⁷ Ahmed b. Hanbel, II, 487; Müslim, “İman”, 93-94; Ayrıca Bkz. Tirmizî, “Et’ime”, 45, “Kiyame”, 56; İbn Mace, “Mukaddime”, 9, “Edeb”, 11.

1-Övülmüş veya en azından reddedilmemiş ihtilaf.

2-Yerilmiş ve reddedilmiş ihtilaf.

Şayet ihtilaf yalnızca tefekkür, düşünce, içtihat ve fıkhıta olur ve siyaset, heva, heves, isyan, tekebbür vb. diğer amiller onda etkili olmazsa, bu tür ihtilafları İslam kabul ediyordur. Nitekim Sünni-Şii tüm mezheplerde şöyle meşhur bir söz vardır; “İçtihat edip gerçeği bulan bir müçtehide iki sevap, gerçeğe ulaşamayana ise (zahmetinden dolayı) bir sevap vardır.” Dolayısıyla her ikisi de sevap almıştır”.

Eğer ihtilaf, siyasi ve içtimai hususlarda yıkıcılığa vesile oluyor, sevgiyi yok edip yerine düşmanlık, kin, nefret, zulüm, cinayet, tekebbür, başkasının hakkına tecavüz ve hizipçilik gibi amillere vesile oluyorsa, bu ihtilaf İslam’da yerilmiş ve reddedilmiş ihtilaftır.

Kur’an-ı Kerim birçok ayette ihtilafın kaynağına dikkatlerimizi çekmiştir. Bu ayetleri beş grupta toplayabiliriz:

1.İhtilafın kaynağının “takvasızlık” olduğunu belirten ayetler: Örneğin Yüce Allah Mü’minun Suresinde önce peygamberine “Pak ve temiz şeylerden yiyin ve salih amel işleyin” diye buyurduktan sonra “Sizin ümmetiniz tek bir ümmettir ve ben sizin rabbinizim”⁹⁸ diye buyuruyor. Sonra da “Takvalı olunuz ve Allah’tan korkunuz” diye ekliyor. Yani sizler ümmetin vahdeti hakkında muvaffak olmak istiyorsanız şayet, şartı takvalı olmaktır!

2.İhtilafın kaynağının “iyiliği emredip kötülükten sakındıran bir grubun olmayışından kaynaklandığına işaret eden ayetler. Örneğin şu ayet:

“İçinizde öyle kişiler bulunmalı ki, onlar sizi hayra çağırsın, size iyiliği emretsin, sizi kötülükten vazgeçirmeye çalışsın ve onlardır kurtulanlar, muratlarına erenler.”⁹⁹

3.İhtilafın kaynağının “çatışma, sabırsızlık, dinde gevşeklik ve dünyaya tapma” olduğuna işaret eden ayetler. Örneğin o ayetlerden birinde şöyle buyuruluyor;

“Allah’a ve peygamberine itaat edin, birbirinizle çekişmeyin, sonra gevşersiniz ve kuvvetiniz kalmaz ve sabredin, şüphesiz ki Allah, sabredenlerle beraberdir.”¹⁰⁰

Allah’a ve resulüne olan itaat, Allah’ın ipine sımsıkı sarılmak ve takvadan iba-

⁹⁸ Mü’minun 23/ 52

⁹⁹ Al-i İmran 3/ 104

¹⁰⁰ Enfal 8/46

rettir. Takva, vahdetin ve hayrın kaynağıdır. Niza, kavga etmek ve çekişmektir. İhtilaf, kavgaya ve çekişmeye varmamalıdır. Şayet çekişip ve ihtilafımızı kavgaya dönüştürsek, işte o zaman toplumumuz hastalıklı ve gevşek bir toplum haline gelir ve kolayca zelil edilebilir. Sonra da şöyle buyuruyor; “Eğer bu nizam ve gevşekliğin önünü almak istiyorsanız sabretmelisiniz.” Sabrın takvayla önemli bir ilişkisi vardır, çünkü takva sabırsız olmuyor. Şeytan insana musallat olduğu zaman, insan sabretmeli ve kendini kontrol etmelidir.

4.İhtilafın kaynağının “hakkı bildikten ve öğrendikten sonra, ihtilafa düşenler” olduğuna işaret eden ayetler. Kur’an-ı Kerim bu tür ihtilafı yasaklıyor ve hatta küfür derecesinde biliyor. Örneğin şöyle buyuruyor:

“Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra da yine bölük bölük olanlara, yine ayrılığa düşenlere bakmayın. Öyle kişilerdir onlar ki, onlardır pek büyük azap.”¹⁰¹

Başka bir surede de şöyle buyuruyor:

“Dine yapışın ve bu hususta hiç ayrılığa düşmeyin.”¹⁰²

Yine başka bir ayette de şöyle buyuruyor:

“Onlar, aralarındaki hırs ve haset yüzünden kendilerine bu hususta bilgi geldikten sonra ayrılığa düştüler.”¹⁰³

İşte tefrika buralarda da ortaya çıkıyor. Konu sadece bir ilmi meseledeki ihtilaf değildir. İşin içinde birbirine musallat olmak ve galip gelme çabası vardır. Bu da genelde ilimden sonra ortaya çıkar. Bu türleri, sırf ilim talep etmek ve hakka ulaşmak peşinde değiller. Hakka ulaşmışlar ama makam gibi kötü amaçlar yüzünden yoldan sapmış ve ihtilafa düşmüşlerdir.

5.İhtilafın kaynağının “grup ve hizipler” olduğunu bildiren ayetler;

Evet, Kur’an-ı Kerim bizlere hizip ve grupların ihtilaflarından da söz ediyor. Örneğin şöyle buyuruyor;

“Aralarında hizipler (gruplar) ayrılığa düştü, yazıklar olsun, zulmedenleredir

¹⁰¹ Al-i İmran 3/105

¹⁰² Şura 42/13

¹⁰³ Al-i İmran 3/ 14

elemli günün azabı.”¹⁰⁴

Aslında ümmet grup grup olursa ihtilaf kaçınılmaz olur. Eğer ihtilaf yoksa neden birkaç grup oldular ki?

Kur’an’da “teferruk” (gruplaşma) meselesi çok önemli bir konudur. Kur’an yermek istediği zaman “ahzap” (gruplar) gibi çoğul kavramını kullanır, övmek istediği zaman ise, “hizip”(grup) gibi tekil kavramını kullanır. Örneğin Yüce Allah kendi taraftarlarından bahsederken “Hizbullah”, yani Allah’ın hizbi/grubu diye bahseder. Yani Müslümanların partisi tektir ve o da “Hizbullah” tır. Hizipler ise bir faciadır.¹⁰⁵

Siyasetin Vahdete Etkisi

Müslümanların siyasî tarihini incelediğimizde; dinin aynısı olan siyaset ve dinin zıddı olan siyaset olmak üzere iki çeşit siyasetin varlığını görmekteyiz. Diğer bir ifadeyle, Resulullah ve seçkin kimi sahabesinin hilafet dönemi siyaseti, dinin aynısı olurken, hilafetin saltanata dönüştürüldüğü dönemlerdeki siyasetlere bakıldığında sultanlar, saltanatlarını korumak için dinin zıddı olan bir siyaset takip etmişlerdir. Ne yazık ki 1400 yıllık Müslüman tarihi süreci içerisinde Müslümanların düşüncelerine hâkim olan ve gölge düşüren siyaset de çoğunlukla hep bu türden siyaset olmuş ve ümmet içerisinde çok kötü ve çelişik zihniyetlerin oluşmasına yol açmıştır.

Müslümanların arasındaki ihtilafların çoğunluğu içtihadî ve nazarî meseleler olmasına rağmen, İslam dünyasının çeşitli yerlerinde bulunan ve Müslümanlara hâkim olan birbirine zıt çeşitli siyasetler-ki bu siyasetler genellikle mevcut yönetimlerce üretilmektedir- Müslümanlar arasındaki vahdetin oluşmasına engel oluşturmakta ve yine aralarındaki düşünsel atmosferi de bütünüyle karartmıştır. Artık içtihatlılara dayalı farklı görüşlerin aslını ve gerçeğini teşhis etmek oldukça zorlaşmıştır. Çünkü artık görüş ayrılıkları sağlıklı bir ortamda değil, kin ve düşmanlığın hüküm sürdüğü bir ortamda tahlil edilmektedir!

İlk başta tüm Müslümanlara İslamî vahdet hâkimdi. Resulullah’tan (s.a.a) kısa bir zaman sonra tedrici bir şekilde ihtilaflar baş gösterdi. Söz konusu bu ihtilaflar daha ziyade siyasî içerikliydi. Sonraları fikhî ve akidevî meselelere de sirayet etti. Fakat şunu da belirtmemiz gerekir ki siyaset, Müslümanlar arasındaki ihtilaflar hususunda birçok menfi tesirler bırakmasına ve vahdetlerine bir takım darbeler indirmesine rağmen, taraftarları arasında yaratmış olduğu rekabetten dolayı kısmen

¹⁰⁴ Zuhuf 43/ 65

¹⁰⁵ geniş bilgi için bk. Horasanî, Vahdete Çağrı, s.61-77

de olsa aralarında ilmî gelişmelerin oluşmasına katkı da sunmuştur! Daha doğrusu Müslümanların en büyük ilmî sermayeleri, siyasîlerin kendi aralarındaki bu çekişmeleri neticesinde hâsıl olmuştur!

Mezhepleri Yakınlaştırmanın Yolları

İslam mezheplerinin şayet ikinci asırdan sonra ortaya çıktığını kabul edersek, söz konusu mezhepler arasında barışı sağlamanın yolları araştırılmış ve bununla ilgili muslihler (ıslahçılar) tarafından bir takım çözüm yolları önerilmiştir. Elbette bu çözüm önerilerinin birçoğunun pratiğe dökülmesi mümkün gözüküyor.

Önerilen yollardan bazılarını şöyle sıralayabiliriz:

Birinci Yol; Ortak noktalarla yetinip ihtilaflı noktaları terk etmek. Yani tüm mezheplerdeki ortak noktaları alıp, ihtilaflı olan konu ve kaynakları bir kenara bırakmak. Hatta bu konulardan ve kaynaklardan asla bahsetmemek ve unutulmaya terk etmek. Yalnızca ve yalnızca müşterek noktalarla yetinmek!

Bu öneriyi, tarihten ve mezheplerin seyrinden haberi olmayan kimseler sunmuştur. Zira Müslümanlardan bir kısmı sahih olduğunu kabul ettikleri bir takım hadislerle amel ettikleri gibi, kabul etmedikleri karşı mezhepteki Müslümanlar da sahih olarak kabul ettikleri hadisler ile amel etmekte. Bunların kendince ve onların da kendince sahih olarak kabul ettikleri hadislerden el çekmeleri doğru bir davranış değildir. Bu davranışla İslamî vahdeti oluşturmak, mezheplerin yakınlaştırılmasını gerçekleştirmek ve Müslümanların durumlarını ıslah etmek mümkün gözükmemektedir!

İkinci Yol; Selefiye Mektebi: Bu mektep, çok eski geçmişi olan (yaklaşık bin yıl) ve günümüzde de bazı ehl-i sünnet âlimleri tarafından savunulan bir ekolün adıdır.

“Selefiye”, geçmişte yaşamış “salihler” anlamındadır. Bu salihlerden maksat, Hz. Peygamber (s.a.a) in sahabesi ve onların tabileridir. Bu yolu teklif edenler şöyle derler; “Mezhepler ortaya çıkmadan önce Müslümanlar ne yapıyorlardıysa ve hangi itikadi ve ameli usule inanıyor ve onlara göre amel ediyorlardıysa, işte biz de o usulü alalım ve ondan sonrakileri kenara bırakalım!”

Sunulan bu öneri ilmî bir boyut kazanmış ve geçmişten beri de Müslümanlar arasında kendine taraftar da toplamıştır. Bu akımın temelini atanın Ahmed b. Hanbel (241 h.) olma ihtimali vardır. Elbette onun amacı mezhepleri ortadan kaldırmaktı, fakat sonraları kendi yöntemi de bir mezhep halini aldı. Bu gün bu düşüncenin arkasında duran güç, Suudilerdir ve bu akım “Vahhabilik” olarak tanınmaktadır. Müslümanların kahrı çoğunluğu bu görüşü reddetmekte ve kendilerince makul gerekçeler sunmaktadırlar.

Üçüncü Yol; Tek mezhebin tercih edilmesi. Bu öneriyi sunanlar şöyle derler;

Her mezhebin uleması kendi mezheplerinin hak olduğunu ve diğer mezhep müntesiplerinin gelip kendi mezheplerine katılmaları gerektiğini iddia ederler. Örneğin Şialar der ki; tüm Sünnilerin, Şii olması gerekir, Sünniler de der ki; tüm Şiilerin, Sünni olması gerekir, Zeydiler de “herkesin gelip Zeydi olması gerektiğini” iddia ederler. İşte günümüze kadar ki Müslümanlar arasında yaygın olan düşünce tarzı böyledir ve bütün ihtilaf ve çatışmalar da buradan başlamaktadır. Bundan dolayı Müslümanlar bir araya toplanıp tek bir mezhep etrafında toplanmaya ve diğer mezhepleri terk etmeğe mecburdurlar!

Bu önerinin de karşılık bulması mümkün gözüküyor. Hiçbir muslihin (ıslahçının) İslamî vahdet adına bütün Müslümanların kendi mezheplerini bırakarak bir tek mezhebi kabul etmeleri çağrısında bulunması, asla bir sonuca ulaştırmaz! Böyle bir durumda, işin ilk başında hemen gürültüler kopup kavgalar başlayacaktır. Zaten günümüze kadar devam eden kavgaların birçoğunun da nedeni budur.

Dördüncü ve Beşinci Yol; Mezheplerin birleştirilmesi ya da mezhepler arasında serbest seçim. Bu önerinin sahiplerine göre mezheplerin birleştirilmesinden maksat, mezhepler arasındaki ortak olan noktalara ilaveten, mezheplerin kendine has bazı inançlarından da alınıp, onları razı edecek bir tür mezhepler arası barışın sağlanmasını temin etmektir. Örneğin abdestteki ihtilafı Ehl-i Sünnet’in görüşü kabul edilsin, namazın eli bağlı kılınması konusundaysa Şia, Maliki ve İbaziye’nin görüşüne uyularak namaz eli açık bir şekilde kılınsın. Veya bir gün Şia’ya göre bir gün de Sünni’ye göre namaz kılınsın, böylece yavaş yavaş bu ihtilafı konular önemi yitirecek hale gelene kadar bu eylemler devam etsin.

Bu iki öneri, ilmî dayanaktan yoksun olmaları nedeniyle grafiğe dökülecek durumda değillerdir. Zira her mezhebin kenara bırakamayacağı bir takım ilmî esaslar vardır. Bundan dolayı, her mezhep mensubunun, bağlı olduğu ilmî esasları bir kenara bırakıp da bu tür pozisyonlar sergilemesi mezhebine ihanet kabul edileceğinden dolayı mümkün gözüküyor.

Kanaatimce önerilen en doğru yol, Mısır’ın ünlü el-Ezher Üniversitesi tarafından kurulan “Daru’t-Takrip” (Mezhepleri Yakınlaştırma Kurumu) tarafından yapılan öneridir. Bu kurum, vahdetin esasını, bütün mezhepler arasında ortak olan noktalar üzerine bina etmeyi planlamıştır. İhtilafı noktalarda da, görüş bildirilmesine karşı değillerdir ve delillere dayalı olduğu takdirde de düşüncelere saygı duyarlar. Ayrıca bütün mezheplerdeki içtihat kapısının açılması üzerinde ciddi bir şekilde durmuşlardır. Yine bu kurum, şayet içtihat kapısı açılır da müçtehitler arasında karşılıklı görüş alışverişine dayalı bir içtihat sistemi geliştirilmiş olursa, birçok problemin kendiliğinden hal olunacağı kanısındalar. Şayet Ehl-i Sünnet uleması içerisinde içtihat kapısı açılmış olursa, herkes en azından karşı tarafın görüşlerinde de doğruluk ihtimali olduğu kanısına varacak ve diğer mezheplerin âlimlerini bu fetva konusunda özürle kabul edebilecektir!

Söz konusu kurum, dinî ve ilmî boyutunun dışında, Müslümanlar arasındaki

ortaklaşa mesuliyet kabul etme duygusunu arttırabilecek ve İslam âleminin tümünü ilgilendiren meseleler üzerinde de durmaktadır. O kurumun bu durumu, Peygamber efendimizin (sav); “Müslümanların problemleri hakkında düşünmeden sabahlayan Müslüman değildir” hadisini Müslüman halklar arasında uygulamaya geçirme çabasıdır.¹⁰⁶

Sonuç

Buraya kadar yapmış olduğumuz çalışmadan şu sonuçları çıkarabiliriz;

1-Kur’an, üç türlü vahdete davet etmiştir:

- a) İnsanlığın vahdeti.
- b) Semavi dinlerin vahdeti.
- c) Müslümanların kendi aralarındaki vahdeti.

2-Yine yüce kitabımız olan Kur’an-ı Kerim, ümmetin vahdetine hayli ehemmiyet göstermiştir. Düşmanlarına karşı koyabilmek, kendi varlıklarını idame ettirebilmek, izzet ve haysiyet sahibi olabilmek için Müslümanların topyekûn “Allah’ın ipi” diye tabir ettiği bu ilahî kitap etrafında toplanmaları gerektiğini sıkıca vurgulamıştır.

3-Ümmet içerisinde içtihadattan kaynaklanan bir takım ihtilafların bulunabileceğine rağmen, bu ihtilafların, temel esaslarda değil de teferruatta bulunmasından ve bunun da gayet tabîi ve doğal olmasından dolayı, ümmetin, temel İslami ilkelerden biri sayılan vahdetine bir haleb vermemesi hususunda büyük âlimler görüş beyanlarında bulunmuşlardır.

4-Sünnet de ümmetin vahdetini en üst seviyeden önemsemiştir. Bu konuyla ilgili onlarca hadis ve olaylar, tüm Müslüman fırkaların temel itikadî, fikhî, ahlakî ve siyer kaynaklarında yer almıştır.

5-Kur’an-ı Kerim, ta o günden ümmet içerisinde var olacak ihtilafların kaynaklarını bizlere aktarmış ve bunun örneklerini de diğer ümmetler üzerinden bizlere göstermiştir. İhtilaflardan bahsederken, bunun kaynaklarını oluşturan “takvasızlık”, “iyiliği emredip kötülükten sakındırma ilkesinin terkedilmesi”, “sabırsızlık-dinde gevşeklik - dünyaperestlik”, “hakki bile bile ihtilafa düşme” ve “hizipçilik” gibi insan topluluklarını ihtilaf ateş çukuruna sürükleyen nedenlere dikkatimizi çekmiştir.

6-Vahdetin oluşmasında ya da vahdetin çöküşünde, tarihi süreç içerisinde siyasilere büyük rollerinin olduğu görülmüştür. Dinin aynısı olan siyaseti yürüten İlahi elçi ile onun gerçek temsilcisi olan halifeler ümmetin vahdetine katkı sunarken, dinin zıddı olan siyaseti takip eden kimi sultanların, vahdete büyük darbeler indirdikleri görülmüştür. Diğer bir ifadeyle; Müslümanlar arasındaki ihtilafların çoğun-

¹⁰⁶ geniş bilgi için bk. Horasanî, *Vahdete Çağrı*, s.175-204

luğu içtihadî ve nazarî meseleler olmasına rağmen, İslam dünyasının çeşitli bölgelerinde bulunan kimi siyasî otoriteler, Müslümanlar arasında vahdetin oluşmasına engel olmuşlardır.

7-Son bir asırdan biraz fazladır ki ümmetin sıkıntılarını fark eden ve tefrikanın ümmete ne denli bedeller ödediğini görebilen bir takım basiret sahibi âlimler, yeneden ümmet içerisinde vahdeti tesis etmek ümidiyle bir takım çözüm arayışları içerisine girdiler. Bunların beş tane olduğunu tespit ettik. Bu beş çözüm yollarından birinin ve akla en yatkın olanının Mısır el-Ezher Üniversitesi tarafından “Daru’t-Takrip Kurumu” tarafından ortaya konulduğu bilinmektedir. Bunun bir benzerinin ve aynı hedefe yönelik hizmette bulunmayı planlayan ve İran İslam Cumhuriyeti tarafından tesis edilen “Mecme-i Cihan-i Takrib-i Mezahib-i İslam” (Dünya İslam Mezheplerini Yakınlaştırma Kurumu) olduğunu müşahade ettik. Birini (Daru’t-Takrib) Sünni dünya, diğerinin (Takrib-i Mezahib) Şii dünyası tarafından tesis edilen bu iki hayırlı kurumun, aynı hedefi ve aynı projeyi sundukları ve yine akla ve ilmi kıstaslara uyduğu için siyasi, aydın ve ilahiyat camiasının da desteğiyle başarıya ulaşma şansı mümkün gözükmektedir. Özellikle de son dönemlerde ümmetin tahammülü hayli güç olan bugünkü sıkıntılarla yüz yüze gelmesi, böyle bir projenin başarıya ulaşma şansını artırır. Yine de kesin bir şey söylemek biraz erkendir. Ama İslam ümmetinin bundan başka kurtuluş yolu da yoktur.

Muhkem ve Müteşabih Ayetler

Üstad Muhammed Hadi Marifet

Giriş

Yüce Allah, Kur’an-ı Kerim’de muhkem ve müteşabih ayetler hakkında şöyle buyurmaktadır:

“Bu muazzam kitabı sana indiren O’dur. Onun ayetlerinin bir kısmı muhkem olup bunlar Kitabın esasıdır. Ayetlerin bir kısmı ise müteşabihtir. Kalplerinde eğrilik olanlar sırf fitne çıkarmak, insanları saptırmak ve kendi arzularına göre yorumlamak için müteşabih kısmına tutunup onlarla uğraşır dururlar. Hâlbuki onların hakikatini, gerçek yorumunu Allah’tan başkası bilemez. İlimde ileri gidenler: “Biz ona olduğu gibi inandık. Hepsisi de Rabbimizin katından gelmiştir.” derler. Bunları ancak tam akıl sahipleri düşünüp anlar.”¹⁰⁷

Bu ayet-i kerimeden Kur’an’daki bazı ayetlerin müteşabih olduğu, farklı anlam-

¹⁰⁷ Al-i İmran,7.

lara çekilebileceği ve fitne çıkarmak isteyenlerin bu gibi ayetleri koz olarak kullanmak istedikleri anlaşılmaktadır. Peki, niçin Kur'an'da müteşabih ayetler bulunmaktadır, bu ayetler hangileridir ve özellikleri nelerden ibarettir?

Bu ve benzeri sorulara iyice cevap verebilmek için öncelikle muhkem ve müteşabihin tanımını yapmak zorundayız.

İhkam ve Teşbihin Tanımı

İhkam kavramı Kur'an-ı Kerim'de üç anlamda kullanılmıştır:

1- Hiçbir kuşku ve şüpheye yer vermeyecek şekilde açık ve net olan her söz ve davranış.

2- Şeriatin sabit hükümleri. Bunun karşısında ise nehsedilmiş, yani yürürlükten kaldırılmış hükümler bulunmaktadır.

3- Sözde ve davranışta güvenilir olmak, sağlam esaslara dayanmak. Nitekim bu anlamda Hud suresinde şöyle buyrulmaktadır:

“Bu öyle bir kitaptır ki ayetleri en kesin delillerle desteklenmiş, sonra da güzelce açıklanmış, tam hüküm ve hikmet sahibi, her şeyden haberdar olan (hakîm ve habîr) tarafından gönderilmiştir.”¹⁰⁸

Üçüncü anlamında kullanılan ihkam kavramı tüm Kur'an için geçerlidir. İkinci anlam mensuh olmayan ayetler için geçerlidir ve birinci anlam ise müteşabih olmayan muhkem ayetler için geçerlidir. Şimdi konumuz olan birinci anlamı inceleyelim:

“Hekeme” maddesinin temeli, bir şeyin kendisini ifsad eden, bölen ya da bozan şeyleri engelleyici bir durumda olmasını ifade eder. “İhkam ve tahkim” (sağlamlaştırma), karar verme ve yargı anlamına gelen “hüküm”, tam bilgi, kesin ve yararlı ilim demek olan “hikmet” ve atın dizgini anlamında kullanılan “hekmet” kelimeleri buradan gelir. Görüldüğü gibi bu kökten türeyen kelimelerin tamamında önleyicilik ve sağlamlık anlamı esas alınmıştır. Şöyle de denilmiştir: Bu kök, yapıcılık ve ıslahatçılık anlamı ile beraber engelleme anlamına delâlet eder.

Müteşabih kelimesinin türediği teşbih kelimesi ise Kur'an-ı Kerim'de iki anlamda kullanılmıştır:

1- Benzer ve aynı olma:

“Allah, sözün en güzelini; ayetleri, (güzellikte) birbirine benzeyen ve (hükümle-

¹⁰⁸ Hud,1.

ri, öğütleri, kıssaları) tekrarlanan bir kitap olarak indirmiştir.”¹⁰⁹

2- Kuşkulu olmak ve şüphe uyandırmak: Maksat ve davranışın kesin olmayıp, çeşitli ihtimallere binaen kuşkular uyanıp, asıl maksat müphem olursa teşbih gerçeleşmiş demektir. Kur’an’da bu manada şöyle geçmektedir:

“(Ey Musa!) Bizim için, Rabbine dua et de onun nasıl bir sığır olduğunu bize açıklasın, nasıl bir inek keseceğimizi (teşabehe aleyne) anlayamadık.”¹¹⁰

Konumuz olan teşbih bu anlamlardan ikincisi olarak karşımıza çıkmaktadır.

Teşabuh ism-i masdar olan “şibh” kökünden türemiş olsa, benzer ve aynı anlamına gelir, ama eğer masdar olan “şebeh” kökünden türediğini kabul edersek o zaman benzer anlamına gelir ki bu benzerlik kuşku uyandırmaktadır. Çünkü gerçeğin üstü örtülmüş, hakla batıl birbirine karışmıştır, bu yüzden hak bir söz yahut davranış batıl olarak gözükmektedir.

Buraya kadar açıkladığımız müteşabih kavramının sözlük anlamıydı, deyimssel anlamı hakkında ise şu tanımlar yapılmıştır: “Zahiri gerçek manasını yansıtmayan şey.” Söz veya davranışın yetersizliği, işin gerçeğinin ortaya çıkmasını engellemiştir, yani işin hakikati açık ve net değildir. Ama bu tanımın kendisi de yetersizdir; çünkü bu tanım müphemleri de kapsamaktadır.

Bu yüzden Rağib İsfahani “müteşabih” kelimesinin kavramsal tanımını daha güzel yapmıştır: “Kur’an’ın müteşabihatı başka şeylere benzediği için tefsiri zor yapılan ayetlerdir; Kur’an için başka şeylerden maksat yoldan çıkmışlık ve dalâletten öte bir şey değildir, “*Artık haktan sonra sapıklıktan başka ne kalır.*” Öyleyse ilâhî kelâmın (Kur’an’ın) ayetleri dışında bir görünüm sergileyip batıla benzediği zaman onlara müteşabihat denilir.

Bunun için “teşbih” (benzerlik) söz veya davranışa bir ipham perdesi çekmenin yanı sıra şüpheye de yol açmaktadır. Dolayısıyla her müteşabih ayetin hem iphamını (kapalılığını) bertaraf edecek bir tefsire, hem de şüpheyi giderecek bir tevile ihtiyaç vardır; çünkü tevil iphamı kaldırmanın yanı sıra şüpheyi de gideren bir tefsir çeşididir. Öyleyse tevil tefsire oranla mutlak bir özelliğe sahip bulunmaktadır. Tevilin olduğu yerde tefsir de vardır; tefsir iphamlar ile ilgilidir, bu kapalılıklar hem muhkem hem de müteşabih ayetlerde bulunmaktadır. Tevil ise yalnızca müteşabih ayetlere mahsustur; çünkü bunlarda hem ipham hem de şüpheye neden olan benzerlik (teşbih) vardır.

¹⁰⁹ Zümer,23.

¹¹⁰ Bakara,70.

Tefsir ve Tevilin Tanımı

Tefsir kavramı sözlükte “örtüyü kaldırmak” için kullanılır, bu yüzden bazıları şöyle tanımlamışlardır: “Tefsir, anlaşılması zor olan kavramların üstünden örtüyü kaldırarak anlaşılmasını sağlamak, sözü aşikar etmek demektir.”

Bir kelime veya cümle ipham ile çevrelendiğinde ve anlamı örtüldüğünde tefsire ihtiyaç duyar, müfessir de bazı ilimlerden yardım alarak anlaşılmazlığı giderip, anlaşılmasını sağlamaktadır.

Tefsir kelimesi “fesere’l-emr” kökünden türemiştir ve bir şeyi açıklamak ve aşikâr kılmak anlamına gelmektedir.

Tevil kelimesi ise “evl” kökünden alınmıştır ve avdet ettirmek, geri göndermek anlamına gelir. Bir davranış veya söz kuşku uyandırıp hayret ve şaşkınlığa neden olduğunda tevil söz konusu olur. Bunun için “müevvil” sahih olan tevil bilen kişidir, şüpheyi bertaraf etmek için çabalar, bir söz ve davranışın kuşku uyandıran zahirini asıl anlamına ve maksadına avdet ettirir /geri döndürür.

Hz. Musa arkadaşının yaptığı işlerden dolayı hayretler içerisinde kaldığında, arkadaşısı da yaptıklarının sırlarını kendisine anlatacağını söyledi ve yaptıklarının gerçek tevilini ona sundu, arkadaşısı (Hızır) Musa’ya şöyle dedi:

“Hızır: “İşte” dedi, “seninle ayrılmamızın vakti gelmiş bulunuyor. Şimdi sana hakkında sabırsızlık gösterdiğin o meselelerin içyüzlerini (tevil) tek tek bildireceğim:”¹¹¹

Bu anlama ek olarak, tevil kelimesinin hem muhkem hem de müteşabih ayetleri kapsayan diğer bir anlamı daha bulunmaktadır. Tevilin bu anlamı Kur’an’ın batını olarak da tanımlanmaktadır ve Kur’an ayetlerinin batını anlamlarını bizlere bildirmektedir. Kur’an ayetlerinin zahiri anlamı olduğu gibi batını anlamı da bulunmaktadır ve bu batını anlam bütün ayetler için geçerlidir. Nitekim Peygamber (s.a.a) efendimiz bir hadisi şeriflerinde şöyle buyurmuşlardır: “Zahiri ve batını anlamı olmayan hiçbir Kur’an ayeti yoktur.”¹¹²

İmam Bakır’a (a.s) Kur’an’ın zahiri ve batınından maksat nedir? Diye sorulduğunda İmam şöyle buyurdu:

“Kur’an’ın zahiri O’nun iniş sebebi gibi karinelere anlaşılabilir görünürdeki anlamıdır, batını ise görünürdeki karinelere yararlanarak anlaşılmayan, ancak Kur’an’ın

¹¹¹ Kehf, 78.

¹¹² Saffar, Besairu’d-Derecat, s. 195.

genel mantığından anlaşılabilir anlamdır. Zahiri anlamı olan tenzil özel, batını anlamı olan tevil ise geneldir. Bu yönü ay ve güneşin hareketi gibi devamlı hareket etmekte ve yenilenmektedir. Bu bağlamda tevilin bir kısmı oluşmuştur ama bir kısmı ise daha oluşmamıştır.”¹¹³

Özel karinelere sarfı nazar ederek elde edilen, Kur’an’ın bu genel ve çok yönlü algılama ve kavrayışı tevidir. Bu anlam ve kavrayış uygun farklı zaman ve mekânlar için geçerli olabilir. Böyle olmasaydı Kur’an, sürekli olarak ve her zaman ve mekân için geçerli olma özelliğini yitirecekti. Bu genel ve kapsamlı anlam ve algılama; Kur’an’ın her zaman için geçerliliğini korumasını sağlamakta ve onu sürekli canlı tutmaktadır.

Tevil kavramı için üçüncü bir anlam daha ifade edilmiştir, o da “rüya tabiri”dir ki Kur’an-ı Kerim’de Hz. Yusuf’un kıssasında bu anlamda sekiz defa kullanılmıştır. Hapishanede Hz. Yusuf ile birlikte bulunan iki kişi rüyalarını Hz. Yusuf’a anlatıp ondan rüyalarının yorumunu yapmasını istediler:

“Nebbi’na bi te’vilihi / Bize bunun yorumunu haber ver.”¹¹⁴

Tevil kavramının Kur’an’da geçen dördüncü anlamı ise; “bir iş veya olayın sonucu, akibeti” anlamındadır. Bu tevil kelimesinin sözlük anlamına yakın bir manadır. Bu anlamda İsrâ suresinde şöyle geçmektedir:

“Ölçtüğünüz zaman dürüst olun, tam ölçün. Doğru terazi ile tartın. Bu hem ticaretiniz için daha hayırlı, hem de âkıbet yönünden daha güzeldir (ve hasenu te’vîla).”¹¹⁵

İbn Teymiyye tevil kelimesi için bir diğer anlam daha getirmiştir ve onun bu sözünü tevilin beşinci anlamı olarak kabul edebiliriz. İbn Teymiyye, her şeyin vücudu haricisini tevil olarak kabul etmektedir. Şöyle ki; yazılı, sözlü ve düşünsel her şeyin gözle görülür somut varlığını o şeyin tevili olarak tanımlamaktadır; çünkü her şeyin varlıksal dört aşaması vardır: Düşünsel aşama, sözlü aşama, yazılı aşama ve dış âlemdeki somutsal aşama. Bu aynı aşama, varlığın bilinen diğer üç aşamasının tevili sayılmaktadır.

¹¹³ Saffar, Besairu’d-Derecat, s. 195.

¹¹⁴ Yusuf, 36.

¹¹⁵ İsrâ,35.

Allâme Tabatabai de tevili; vucud-u aynî-i harici (olguların harici objektif boyutu) olarak kabul etmektedir, fakat İbn Teymiyye'nin yanlışlıkla mısdak olarak adlandırması gibi değil. Allâme'nin görüşüne göre ahkâmın ölçüleri, sorumlulukların maslahatları ve şeriatın kılavuzlukları onların tevili sayılmaktadır; çünkü bütün hükümler ve sorumluluklar olayların ölçü ve maslahatlarından kaynaklanmaktadır. Yani başka bir anlamda bütün hüküm ve sorumlulukların dönüşü onların maslahat ve ölçülerindedir, amaç ve gaye o maslahat ve ölçülerin tahakkuk bulmasıdır.

Bizim bu sayfalardaki tevilden maksadımız müteşabihler hakkında kullanılan anlamıdır. Belirtilen diğer anlamlar konumuz dışındadır.

Aslî ve Arazî Teşbih

Kur'an-ı Kerim'de teşabuh, aslında iki şekildedir; aslî ve arazi.

Aslî Teşbih: Lâfzın anlam ve içeriğini dinleyiciye ulaştırmakta yetersiz kalmıyandan kaynaklanan doğal teşbihtir. Arap dili ve edebiyatındaki sözcük ve kavramların çoğu kısa ve yüzeysel olan anlamlar için münasiptir, geniş ve derin olan anlam ve içerikleri olduğu gibi muhataba ulaştırma kapasitesine haiz bulunmamaktadır. Bir yandan Kur'an'ın Arapların sözcük ve ifadeleri ile konuşma üslûbunun kullanılması gerekiyordu; nitekim buyuruyor:

“Doğrusu biz düşünüp anlamamız için onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik.”¹¹⁶

Diğer yandan üstün ve derin olan anlam ve içeriği dinleyiciye ulaştırmak için Arapların da yabancı olduğu kinaye, mecaz ve istiare gibi sanatları aşağıdaki ayette olduğu gibi kullanması gerekiyordu. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

“Savaşta onları siz öldürmediniz, fakat Allah onları öldürdü. Oku attığın zaman da sen atmadın, Allah oku attı.”¹¹⁷

Bu ayette insanoğlunun naçiz gücüne işaret edilmiştir. İnsanoğlu kendi iradesiyle yaptığı işlerinde bile acizdir; çünkü yaptıkları Allah'ın izniyle hareket eden ve işinin gerçekleşmesinde etkili olan bir takım faktörlere bağlıdır. O dönem Araplarının bunu anlaması çok zordu. Bu yüzden bu ifadelerden cebr ve zorunluluk çıkarmanın olmuştu. Yüce Allah başka bir ayette buyuruyor ki:

“Ey inananlar! Hayat verecek şeylere sizi çağırdığı zaman, Allah ve Resulüne

¹¹⁶ Zuhruf, 3.

¹¹⁷ Enfal, 17.

uyun. Ve bilin ki, Allah kişi ile onun kalbi arasına girer ve siz mutlaka onun huzurunda toplanacaksınız.“¹¹⁸

Dikkat edilirse bu ayette Allah’ın insan ile kalbi arasına girmesi söz konusu edilmiştir. Bu ifade şer’i emir ve yasaklara uymayanlar için de bir tehdit niteliği taşımaktadır. Allah’ın insan ile kalbi arasına girmesinden maksat nedir? Ebu Hasan Eş’arî ve onun ekolüne tabi olanlar bu ayetin hayatta cebirin hâkim olduğuna ve iman ile küfrün iradî ve isteğe bağlı olmadığına delâlet ettiği şeklinde yorumlayıp şöyle demişlerdir:

“Allah’ın kâfir olarak kalmasını irade ettiği kimse, eğer mümin olmak ve iman getirmek isterse Allah buna engel olur; aynı şekilde Allah’ın mümin olarak kalmasını istediği bir kimse hür iradesiyle küfrü seçmeye kalkışırsa, Allah bu kimseye de engel olur.”

Eşaire mezhebinin önde gelenlerinden olan Fahr-u Razi bu anlamı teyit ederek diyor ki: “Bu ayet cebri kabul etmeyen Mutezilenin iddialarının aksini belirtmiştir.”¹¹⁹

Oysa ayet başka bir şey söylemekte ve insanların dikkatini inkârı mümkün olmayan bir hakikate çekmektedir. Bu ayet şöyle diyor:

“Gerçek hayat, insan şer’i kanun ve kurallara boyun eğdiğinde elde edilir, ancak bu durumda insan gerçekten yaşadığını ve hayatta olduğunu hisseder. Herkes kendi hakkını riayet edip başkalarının hak ve hukukuna tecavüz etmediği zaman hayat gerçek anlamda tahakkuk bulur. Dini kanun ve prensiplerin hâkim olduğu ve herkesin başkalarının hakkına riayet ettiği ve sınırını aşmadığı bir toplum huzur içinde yaşar. Böylece insanlar Kur’ani anlamda ihya edici olan hayatı yakalar. Şeriat sayesinde insan, kendi insanî ve hakikî kimliğini derk eder, bu vesileyle insanlık topluma hâkim olur. Baş kaldıran ve asi olan insanın, yırtıcı hayvanlar gibi aşağılık ve iğrenç istekleri uğruna yaşaması mümkündür. Böyle bir toplumda insaniyet unutulmuşluğa terk edilir, insan da kendisine ve kimliğine karşı yabancılaşır. Bu gibi insanların karşılaştıkları en büyük musibet işte budur; kendini unutmak ve insanlığından gafil olmak. İnsan kendi eliyle kendi öz benliğinden ve mahiyetinden uzaklaşıp hayvanlar âlemine doğru yol alabilir. İşte bu anda ayeti kerimede dile getirilen şu hakikat gerçekleşir:

“Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unutturduğu

¹¹⁸ Enfal, 24.

¹¹⁹ Fahr-i Razi, Tefsir-i Kebir, c. 15, s. 147-148.

kimseler gibi olmayın.”¹²⁰

Başka bir ayette buyuruyor:

“Yine O’na iman etmedikleri ilk durumdaki gibi onların gönüllerini ve gözlerini ters çeviririz.”¹²¹

Genellikle mebbe, mead, insanın kudret ve iradesi, âlemdeki tasarrufu, yaratılış ayetleri, mükellefiyetin nedenleri, Allah’ın sıfatları ve benzeri konuları ele alan ayetler müteşabih ayetler sayılmaktadır; zira bu husustaki manalar oldukça ulvî, derin ve geniştir. Ancak bu manaları ve içeriği dillendiren lâfızlar ve sözcükler yetersiz ve eksiktir.

Allah’ın iradesi ve ilmi, emanet, hilafet, yerin ve göklerin insanın emrine muşahhar kılınması, izin, hidayet ve dalâletle ilgili ayetler müteşabih görünmektedir. Bu yüzden sahih ve dayanağı bulunan bir tevile ihtiyaç duymaktadırlar.

Azî Teşbih: İslam’ın ilk yıllarında müteşabih olmayan ve Müslümanların ihlâs ile karşılayıp sağlıklı bir şekilde algıladıkları mana ve maksatları herkes tarafından bilinen ve şüpheye mahal bırakmayan ayetler de olmuştur.

Bu kısımdan olan ayetler işin başında rahatlıkla anlaşılıyordu ve hiçbir teşbih söz konusu değildi, fakat daha sonra felsefi ve kelami tartışmaların oluşması ve bazı felsefi konuların Yunan’dan İslam diyarına gelip yayılması birçok ayet üzerine ipham perdesi çekmiştir. Düne kadar muhkem olan ayetler bugün müteşabih ayetler zümresinde sayılmaya başladı. Bazı kelimelerin ve tartışma ehlinin yersiz taassupları herkes tarafından rahatlıkla derk edilen ayetlerin müteşabih bir görünüm kazanmalarına neden oldu. Aşağıdaki ayeti buna örnek olarak verebiliriz, yüce Allah şöyle buyurmaktadır:

“Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır, Rablerine bakarlar.”¹²²

Arapların yaygın kullanımında bu ayetlerden Allah’ın yüce dergâhına teveccüh etmek ve o mekâna bakmak anlaşılıyordu. Zamaşşehri konu hakkında diyor ki: “Sevr halkından bir kız çocuğu gördüm. Öğle vakti insanlar istirahat ettiklerinde o dilleniyor ve diyordu ki: ‘Benim küçük gözlerim Allah’a ve siz halka bakıyor’ kızın burada kullandığı kelime “nezere”dir, ayette de aynı kelime kullanılmıştır. Bunun

¹²⁰ Haşr,19.

¹²¹ Enam,110.

¹²² Kıyamet, 22-23

bir yere bakmak ve beklenti içinde olmaktan başka bir anlamı yoktur. Arap'ın salim olan tabiatıyla mezkûr ayetten anladığı yukarıdaki anlamdan başka bir şey değildir. Neden Eşairi mektebinin kurucusu Ebu'l- Hasan Eşari bu ayetin yaygın olan anlamını değiştirip; "Allah'ın zatını görmek şeklinde" yorumlamıştır. O "nazar" kelimesini; itibari nazar, intizari nazar ve görme nazarı olmak üzere üç farklı anlamda ele almıştır. İbret alma maksadıyla bir şeye bakmanın kıyamette yeri yoktur. İntizar anlamındaki nazar da "ıla" harfiyle birlikte gelmez, örneğin yüce Allah buyuruyor:

*"Ben onlara bir hediye gönderip, elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım."*¹²³ Bu ayette nazar intizar anlamında kullanılmıştır. Dolayısıyla Ebu'l- Hasan Eşari göre, "Yüzler vardır ki, o gün ışıl ışıl parılayacaktır, Rablerine bakarlar." ayetindeki nazar kelimesinden kasıt başka bir şeydir. Ebu'l- Hasan Eşari'ye soruyoruz "rablerinden gelecek sevaba bakarlar" diye cümleyi kursak nasıl olur? Verdiği cevap şudur: "Kur'an'da böyle bir takdim söz konusu olmamıştır. Dolayısıyla ayetin zahiriyle yetinmek gerekir. "Gözler onu göremez, O ise bütün gözleri görür" ayeti kerimesinden maksat ahiret gözü olmayıp dünya gözüdür, kâfirler her iki âlemde de Allah'ı görme lezzetinden mahrumdurlar.¹²⁴

Herhalde Ebu'l- Hasan Eşari göz dikmek ve beklemek anlamında olan nazar kelimesinin "ıla" ekiyle geleceğini bilmiyordu. Arap şairi diyor ki:

*Ben bir fakirin fedakâr bir zengine baktığı gibi
Senin vaat ettiklerine bakıyorum.*

Serv kabilesinden olan dilenci kızın söylediği, "Küçük gözlerim Allah'a ve siz halka bakıyor" cümlesinde de nazar kelimesi "ıla" ön ekiyle gelmiştir.

Aynı şekilde, "*Rahman, Arş'a istiva etmiştir*"¹²⁵ ayetindeki istiva kelimesinden kasıt tedbir arşını hükümranlığı altına almaktır. "Arş" kâinatı idare ve tedbir ilmi için kinaye olarak kullanılmıştır. Yine "Kürsü" kelimesi ilahi hükümranlılık ve saltanat için kinaye olarak gelmiştir, lakin zahir ile yetinenler bu ayetteki istiva kavramını saltanat tahtına oturmak anlamında almışlardır. Böyle bir yorumun gereksinimi Allah'ın cisim ve mekâna sahip olduğu düşüncesidir, bu tür bir yaklaşım da onun kutsiyeti ve ulûhiyetiyle bağdaşmaz. O her yerde hazır ve nazır olduğuna göre bir mekânda nasıl saltanat tahtına kurulabilir.

İbn Betute seyahatnamesinde diyor ki: "Şam camisine girdim. İbn Teymiyye

¹²³ Neml,35.

¹²⁴ el-İbane, s. 10-19 el-Lume, s. 61-68.

¹²⁵ Taha, 5

minberin üstündeydi, Allah'ın cisim olduğunu söylüyordu. O, Allah'ın saltanat tahtına oturması hakkında hikâyeler anlatıyordu. Bir yerde; ben bu minberden indiğim gibi Allah da celal tahtından iniyor, deyip bir iki basamak aşağı indi. Bunu söyler söylemez kargaşa çıktı.”¹²⁶

Hâlbuki istiva kelimesi Arap örfünde hüküm altına almak anlamında kullanılmıştır. Şair diyor ki:

*Bişr Irak'a istiva etti,
Kan dökmeden ve kılıç kullanmadan.*

Aynı şekilde, “Baldırların açılacağı (Yevme yukşefu ‘an sakın) ve kâfirlerin secdeye çağrılıp da gözleri düşmüş ve kendilerini zillet kaplamış bir hâlde buna güç yetiremeyecekleri günü (Kıyamet gününü) düşün. O gün, işler güçleşir ve secdeye davet edilirler, derken güçleri yetmez”¹²⁷ ayetinde “sage” kelimesi işlerin zorluğu, şiddet ve vahamet kinayesi olarak kullanılmıştır. Araplar savaş kızıştığında diyorlardı ki: “Ve gametu’l-harb alas Sag / Savaş şiddetlenip kızıştı” Keşfu Sak bir işe hazırlıklı olmak ve kemeri sıkmak için kinaye olarak kullanılırdı. Eskiden insanlar bir işi yapmak istediklerinde paçalarını sıvarlardı. Mezkûr ayet kıyamet gününde işlerin zor olacağını ve kâfirlerin sıkıntılarla baş başa kalacaklarını anlatan bir kinayedir.

Zamahşeri *Keşşaf* tefsirinde ayeti bu şekilde yorumlamıştır.¹²⁸ Lakin Eşariler ve tecessüm ehli olanlar ayetin zahirini el alıp şöyle demişlerdir:

“Buradaki sak deyiminden kasıt Allah'ın paçasıdır. O gün sıvanacaktır ve kâfirler secde etmekle emr olunacaklardır ama buna güç yetiremeyeceklerdir.”¹²⁹

Müfessirlere Göre Teşbih

İhkâm ve teşbih hakkında birçok tefsir yapılmıştır, bunların çoğu karışık, iç içe olan ve az bir farkla birbirinden ayrılan yorumlardır. Bazıları bu deyimlerin mısra-dıklarını gösterip müteşabihler ile müphemleri birbirine karıştırmışlardır. Allame Tabatabai bu konu hakkında kendi tefsirinde 16 yorum ve tanıma yer vermiştir.

¹²⁶ İbn Betute'nin Seyahatnamesi, c. 1, s. 57.

¹²⁷ Kalem,42.

¹²⁸ Tefsir-i Keşşaf,c:4,s:592- 594.

¹²⁹ Bkz: et-Temhid,c:3,s:152.

Bazı müfessirler ise bu sayıdan daha fazlasını getirmiştir. Şimdi bunlardan bazılarını getirelim:

İbn Abbas'tan rivayet edildiğine göre diyor ki: “*De ki: Gelin Rabbinizin size neleri haram kıldığını okuyayım.*”¹³⁰ Bunun gibi ayetler muhkemdir, müteşabih ayetler ise; başlarında mukatta harfleri olan ayetlerdir.

Bazılarına göre; nasıh olan ayetler muhkem ve mensuh olmuş ayetler de müteşabihdir.

Muhkem ayetler ahkâm ayetleridir, bunun dışında kalan ayetler ise müteşabih-tirler.

Muhkem ayetler geçmiş peygamberler ve ümmetlerinin kıssaları ile ilgili ayetlerdir, müteşabih ayetler ise bu ayetlerde var olan iphamlardır.¹³¹

Müteşabih ayetler Allah'ın sıfatları ile ilgili olan ayetlerdir.¹³²

Müteşabih ayetler kıyamet gününün durumu ve o günün sıkıntı ve korkuları ile ilgili olan ayetlerdir.

Müteşabih ayetler özet olarak gelen ve içinde kapalı noktaların olduğu ayetlerdir.

Müteşabih ayetler karmaşık ve net bir şekilde anlaşılması zor mefhumlara haiz bulunan ayetlerdir,muhkem ayetler ise mefhumları açık ve kanıtları belli olan ayetlerdir.

Müteşabih ayetler anlaşılmayan ayetlerdir, muhkem ayetler ise bunun tam aksi anlaşılır ayetlerdir.

Müteşabih ayetler, birden fazla ayeti içinde barındıran ayetlerdir, muhkem ayetler ise birden fazla anlamı olmayan ayetlerdir.

Müteşabih ayetler, yorumlamaya ve açıklamaya ihtiyaç duyan, muhkem ayetler ise yorumlamaya ve açıklamaya ihtiyaç duymayan ayetlerdir.

Müteşabih ayetler, künhüne erişmenin yolu olmayan lakin zahirinde muhkem bir anlamı kasteden ayetlerdir.

Muhkem ayetler, herkesin anlamı hakkında ittifak ettiği, müteşabih ayetler ise anlamı ve yorumu hakkında görüş birliği olmayan ayetlerdir.

¹³⁰ Enam,151.

¹³¹ İbn Teymiyye, c. 3, s. 169.

¹³² Şeyh Muhammed Abduh, el-Menar, c. 3, s. 167.

Müteşabih ayetler tefsiri zor olan, muhkem ayetler ise yorum ve tefsiri kolay olan ayetlerdir.¹³³

Muhkem ve müteşabih ayetlerin neler olduğu hususunda buraya kadar getirilen görüşler genellikle eski âlimlerin görüşleridir. Son zamanlarda müteşabih ayetlerin yorumu hakkında oldukça tuhaf ve kabul edilmez iki varsayım daha öne sürülmüştür.

Birinci Görüş: Ayetullah Talakani Kur'an hakkında nüzulden önceki durum ve nüzulden sonraki durum olmak üzere iki durum göz önünde bulundurmuştur. Kur'an nazil olmadan önce muhkemdir, indikten sonra ise müteşabihtir. Yani Kur'an'ın iki varlık aşaması vardır, inmeden önceki varlık boyutuna tenzil denilmektedir, nazil olduktan sonraki aşaması ise nüzul aşamasıdır. İnmeden önceki aşamada Kur'an muhkemdir, değişmez, sabit ve geneldir. Kur'an bu aşamada "Ümmü'l-kitaptır." Bu aşamada düşünce ve algıların ötesinde olup Arapça değildir, sabit ilkeleri ve değişmez kanunları vardır. Bu, korunmakta olan hikmet ve hüküm dolu muhkem ve ana kitap farklı zaman ve mekânlarda, düşünce kalıplarında şartlara göre çeşitli ayetler, kelimeler, cümleler ve ayrıntılar şeklinde açıklanmış ve okunmuştur. Ayrıntılı bir şekilde inen bu ayetler muhkem ve ana kitabın kendisidir, ama kelime ve cümleler şeklinde insanlara inerek müteşabih olmuşlardır.¹³⁴

Cevap: Ayetullah Talakani'nin bu beyanında iki yanlışlık göze çarpmaktadır:

1- Şüphe uyandıran ve fitne çıkaran teşbih ile benzerlik ve uyum arzeden teşbih birbirine karıştırılmıştır; çünkü Âl-i İmran suresi yedinci ayetinde müteşabih ayetler fitne peşinde koşanlar için bir koz ve bahane olarak nitelendirilmiştir. Allah'ın sıfatları, yaratılış ve marifet hakkındaki bazı ayetler bu kabildendir, dar görüşlü insanlar bu ayetlerin anlamlarını kolayca idrak edemezler.

2- Kur'an'ın iki aşamada nazil olduğu varsayımı yani arşi ve ferşi boyutu kendisiyle hiçbir irtibatının olmadığı muhkem ve müteşabihler konusunda ele alınmıştır. Arapça olan ve Resulullah'a (s.a.a) inen bu Kur'an, ayetlerinin muhkem ve müteşabih olmak üzere ikiye ayrıldığını söylemektedir. Yüce Allah buyuruyor:

"Onun (Kur'an'ın) bazı ayetleri muhkemdir ki, bunlar Kitabın esasıdır. Diğerleri de müteşabihtir."¹³⁵

Bu görüşün sahibi niçin bütün Kur'an'ı ulvi merhalede muhkem ve suflî merha-

¹³³ El-Mizan, c. 3, s. 31-42. el-Menar, c. 3, s. 163-165.

¹³⁴ Pertovi Ez Kuran, c. 3, s. 19-20.

¹³⁵ Âl-i İmran,7.

lede ise müteşabih olarak varsaymıştır? Peki, insanlar muhkem ayetleri elde etmek için nasıl ulvi merhaleye ulaşabilirler? Öte taraftan müteşabih ayetlere ehli olmayanların yaklaşması yasaklanmıştır.

İkinci Görüş: Bu görüş kendi inkârcı görüşlerini İslam ile bir sentez şeklinde sunmaya çalışan mülhit gruplar tarafından ileri sürülmüştür.¹³⁶

İslam dininin genel prensiplerini belirleyen ayetler muhkem ayetlerdir, bu sağlam ve daimi olan prensipler sabit ve değişmez hükümler mesabesinde dirler. Hidayetin delalete, hakkın batıla ve mustazafların müstekbirlere galip geleceği gibi hususlar kalıcı hakikatler kategorisinde yer almaktadır. Müteşabih ayetler ise temel nitelik arz etmeyen ancak temel esaslardan kaynaklanan konuları içermektedirler. Muhkem ayetler stratejik bir role sahipken, müteşabih ayetler de bu stratejinin uygulanmasında taktiksel bir role sahiptir. Müteşabih ayetler için zaman içerisinde gabz ve bast, çağa göre farklı yorumların yapılması söz konusudur. Hatta ahir zamanda bu ayetler değerini yitirip irtica nedeni olarak da gösterilebilirler.¹³⁷

Cevap: Bu varsayım şeriatın temel kanun ve kurallarından kaynaklanan teferruatı Kur'an'ın muhkem ve müteşabihi olarak ele almıştır. İslam şeriatının temel kanun ve kuralları değişmez prensiplere sahiptir. Zaman ve mekân şartlarının değişmesiyle değişen tüm ferii hükümler bu ferii hükümlerden istinbad edilmektedir. Zaman ve mekân şartlarına vakıf olan bir fakih bu temel kurallar çerçevesinde mevcut siyasî, iktisâdî toplumsal akım ve gelişmeleri ele alıp değerlendirmeli ve bu kurallar çerçevesinde bu akımların doğruluğu ve yanlışlığını, fayda ve zararlarını teşhis edip İslami hükümleri açıklamalıdır.

Bu gelişme zamanın bir gereğidir ve içtihadın bir sonucudur. Bunun nesh olgusu ile uzaktan yakından bir ilişkisi yoktur; çünkü nesh olgusu genel olan ahkâmda ortaya çıkar. Yoksa ayrıntı ve teferruatı değil. Ayrıca bu değişim ve gelişimin Kur'an'ın temel ahkâmında yeri yoktur; zira bunlar değişmeyen genel hükümlerdir. Aslında Kur'an'da değişebilen hükümler yoktur, Kur'an tüm içeriğiyle değişmez ve bakidir.

Kur'an'da Müteşabih Ayetlerin Oluş Nedeni

Buraya kadar yapmış olduğumuz, Kur'an'daki teşabuhun nedenleri ve iki çeşit teşabuhun bulunması hususundaki açıklamalar ile Kur'an'da niçin müteşabih ayetlerin olduğu sorusuna da cevap verilmiş oldu.

Müteşabih ayetlerin bazıları İslam'ın ilk yıllarında Arapların yaygın üslup ve

¹³⁶ Kendilerini "Halkın Mücahidleri" olarak adlandıran münafıklar.

¹³⁷ Çe Kune Kuran Ra Beyamuzim, s. 21-56.

edebiyat anlayışlarına göre mefhumları açık olan ve sonradan müteşabih olmuş ayetlerdir. Bunlar muhtelif İslami fırkaların başta kelami konuları olmak üzere fikri ve itikadi meselelerde yaşanan tartışmalardan sonra teşbih felaketinden nasiplerini almışlardır.

Diğer bazı müteşabih ayetler ise zaten Kur'an'da vardı ve bunların varlığı da çok normal bir şeydir. Bu gibi teşbihler yüzeysel anlamlar için konulan Arap kelâm ve kelimeleriyle derin ve engin manaların ifade edilebilmesi sonucu oluşmuşlardır. Yani Kur'an ulvî anlamları beyan etmek için hem avam halkı hem de düşünürleri ikna etmesi gerekiyordu. Bu yüzden daha çok hitabe ve burhan yöntemlerini birleştirip meşhurat ve yakiniyattan düzenli bir birliktelik meydana getirmiştir. Bu iki edebi yöntem görünüşleri itibarıyla birbirlerinden farklı olmalarında rağmen aralarında düzenli bir uyum oluşturmuştur. Bunun kendisi Kur'an'ın mucize olmasının delillerinden biri sayılmaktadır.

Endülüslü İbn Rüşd (ö. 595 h.) konu hakkında şunları yazmaktadır: “İnsanlar şeriat ile olan ilişkisinde üç gruba ayrılırlar:

Birinci grup; ilâhî hikmeti derk eden, bilgi sahibi insanlardan oluşur. Bunlar herhangi bir olayla karşılaştıklarında sabreder ve metanetli davranırlar.

İkinci grup; toplumun çoğunluğunu meydana getiren avam halktır. Bu grubun bireyleri o kadar ilim ve bilgiyle ilişkisi olmayabilir ama saf tabiatları, temiz niyetleri ve nuranî bir gönülleri vardır.

Üçüncü grup; bu iki gurubun ortasında yer alır. Bunlar ne âlimdirler ne de kendilerini avam halktan kabul ederler. Kendilerini herkesten üstün ve âlimler sınıfından bilirler. Hâlbuki ortaya çıkıp kendilerini gösterme liyakatine sahip değillerdir.

Teşabuh üçüncü grup için söz konusudur; çünkü âlimler kendi ilimlerinin gölgesi altında ve hakikatlere ulaşma yolunda kendilerine lâıyk olan metaneti gösterdiklerinden yollarının üstünde asla teşabuh olmaz. Avam tabakası da sahip olduğu saf ve sade zihinle asla şeriatın öğretilerinden şüpheye düşmezler, zira lâfızların ve tabirlerin zahirleriyle iktifa edip konu hakkında meraklanmazlar.

Şeriatın öğretileri güzel ve leziz yemek gibi sağlıklı bedenler ve temiz tabiatlı insanlar için yararlıdır. Bu her ne kadar kimi insanlar için zararlı olsa da halkın çoğunun içinde yer aldığı diğer bir grup için faydalıdır. Nitekim yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “*O, fasıklardan başkasını sapturmaz*”¹³⁸ yani doğal beşeri sınırlarından çıkan insanlardan başka kimse ilahi öğretinin gölgesi altında sapıtıp yoldan çıkmaz. Bu durum bazı ayetlerden dolayı sadece bazı insanlar için gerçekleşir. Bazı ayetlerde madde âleminde benzeri olmayan hisler ötesi âlem dillendirmiş ve insanların derk edebileceği şeylerden misaller ve deliller getirilmiştir. Bazı insanlar bu ayetlerin zahirlerini bakıp ayetlerde beyan edilenlerin hakikatin kendisi olduğunu

¹³⁸ Bakara,26.

zannettiklerinden hayret ve şüphe içinde kalmışlardır. Bu gibi müteşâbih ayetler şüpheye neden olmuştur. Elbette bu durum âlimler ve avam halk için geçerli değildir. Çünkü bunlar temiz ve iyi bir mizaca sahip olduklarından iyi yiyecek kendileri için yararlıdır. Lakin bu iki grup dışındaki insanlar hastadır ve bunlar temiz bir mizaca sahip değildirler. Dolayısıyla yemek her ne kadar güzel ve leziz olsa da bundan lezzet alıp faydalanamazlar. Yüce Allah şöyle buyuruyor:

“Kalplerinde eğrilik olanlar, fitne çıkarmak ve onu tevil etmek için ondaki müteşâbih ayetlerin peşine düşerler.”¹³⁹

Şeriat, öğretisi ve programında hem avam tabakasının yararlanabileceği hem de âlimlerin kabul edeceği bir yöntemi benimsemiştir. Kur’an bu yüzden her iki grubun da derk edebileceği tabirler ve lafızları kullanmıştır. Avam halk ayetlerin zahiriyle yetindiklerinden ayetlerde anlatılmak istenen şeyin ayette belirtilen misal veya buna yakın bir şey olduğunu kanısına sahip olurlar. Dolayısıyla bununla yetinip daha ileri gitmezler. Âlimler ise misallerde gizli olan hakikatleri algıladılar.

Eğer dikkat edersen şeriat, halkın anlaması ve kabul etmesi için bu gibi misal ve tabirlerle konuyu anlatmakla birlikte âlimleri bu gibi tabirlerin sırlarıyla aşına kılmış ve bunların hakikatlerini kendilerine göstermiştir.¹⁴⁰

Hissedilmeyenin hissedilene benzetilmesinde Hakk Tealanın zatını tamamen gösterebilecek en güzel örnek onun nura benzetilmesidir. Bu hakikat onun zatı itibarıyla zahir olması ve zahir olan her şeyin kendisine bağımlı olmasıdır. Başka bir ibareyle o varlık âleminde en belirgin varlık olmakla birlikte hakikati de gözlerden en irak varlıktır. Hiç kimse onun hakikatine yol bulamamıştır.

Allah’ın zatına has olan bu gibi sıfat ve vasıflar için madde ve his âleminde nurdan daha iyi bir teşbih bulunamaz. Bu konuda İmam Fahrurazi, Şeyh Muhammed Abduh ve Allame Tabatabai İbn Rüş’ün yöntemini benimsemişlerdir.¹⁴¹

Müteşâbihlerin Tevilini Kim Bilebilir?

Bu konu tefsir bilginleri arasında yoğun tartışmalara neden olmuştur. Tartışmanın ve ihtilafın nedeni, şu ifadeye yönelik anlayışların farklılığıdır:

¹³⁹ Âl-i İmran,7.

¹⁴⁰ Bkz. İbn Rüş’, el-Keşfu en Menahici’l-Edille, s. 89, 96, 96, 107.

¹⁴¹ Bkz. Tefsir-i Kebir, İmam Fahru Razi, c. 7, s. 172, Reşit Rıza Tefsir’ul Menar, c. 3, s. 170, Allame Tabatabai, el-Mizan, c. 3, s. 58–62.

“Ve ilimde derinleşenler: Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır.”

Bu ifadenin orijinalinin başındaki “vav” harfinin atıf edatı mı, yoksa istinaf (yeni bir hususa geçiş) edatı mı olduğu noktasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı ilk kuşak müfessirler, Şafiiler ve Şia mezhebine mensup müfessirlerin büyük bir kısmı, “vav” harfinin atıf edatı olduğu ve ilimde derinleşenlerin Kur’an’da yer alan müteşabih ifadelerin tevillerini bildikleri yönünde görüş belirtmişlerdir. İlk kuşak müfessirlerin büyük kısmı ve Ehl-i Sünnet’ten Hanefiler, “vav” harfinin “istinaf” edatı olduğunu ve müteşabih ifadelerin tevillerinin Allah’tan başkası tarafından bilinemeyeceğini, müteşabih ifadelerin tevillerinin yüce Allah’ın özel bilgisi kapsamında olduğunu belirtmişlerdir. İlk görüşü savunanlar kendi görüşlerini kanıtlamak için çeşitli deliller sunmuş, bazı rivayetleri ileri sürmüşlerdir. İkinci görüşü savunanlar da başka yöntemlere ve müteşabih ifadelerin tevillerinin yüce Allah’ın özel bilgisinin kapsamında olduğunu belirten rivayetlere dayanmışlardır. Her grup karşı tarafın görüşünü çürütmek ve kanıtlarını geçersiz kılmak için yoğun bir çaba içine girmiştir.

Velhasıl, hiç şüphesiz Kur’an’da müteşabih ayetler bulunmaktadır, peki bunların tevilini bilme imkanı varmıdır, eğer varsa bunu kimler başara bilir? Öncelikle bu soru iki şekilde sorulabilir:

1- Kur’an’ın zahiri tabirinden ne anlaşılacaktır? Tabirlerinin zahirinde ne anlam çıkartılır?

2- Acaba araştırmacılar genel bir şekilde müteşabih ayetlerin anlamlarına vakıf olma imkânına sahip midirler?

Allame Tabatabai, ayetin zahirinden¹⁴² inhisar hükmü çıkarmış ve müteşabih ayetlerin tevil hakkındaki bilginin sadece Allah’a ait olduğu ve başkalarının buna tabi olmak dışında başka yollarının olmadığı sonucuna ulaşmıştır. Fakat araştırmacılar müteşabih ayetlerde gizli olan hakikatlere ulaşma imkânına sahip olmalıdırlar. Bu, Allame Tabatabai’nin konu hakkında öne sürdüğü görüştür, şimdi bu görüşü getirelim:

“İlahi öğretilerin hazinesi sayılan Kur’an’ın gizli hakikatlerine ulaşmak için gidilen yolun kapalı olması kabul edilecek bir şey olmadığı kesindir. “Onlar Kur’an’ı düşünmüyorlar mı? Yoksa kalplerin üzerinde kilitleri mi var?”¹⁴³ Ayeti de bunu

¹⁴² Al-i İmran suresinin 7. ayetinin: “Sana kitabı indiren O’dur. Ondan bir kısım ayetler muhkemdir ki onlar kitabın anasıdır. Diğerleri ise müteşabihtir. Kalplerinde bir kayma olanlar, fitne çıkarmak ve yorumunu yapmak için ondan müteşabih olanına uyarlar. Oysa onun tevilini Allah’tan başkası bilmez. Ve ilimde derinleşenler ise: “Biz ona inandık, tümü Rabbimizin katındandır” derler. Temiz akıl sahiplerinden başkası öğüt alıp-düşünmez.”

¹⁴³ Muhammed,24.

ispatlamaktadır. Eğer Kur'an'da hiçbir Müslüman'ın, hiçbir âlimin, Peygamber'in (s.a.a) ve imamların bütün muhtevasını bilmedikleri ayetlerin olduğunu farz edelim, bu durumda ilahi hikmet zan altında kalır. Ebediyete kadar beşerin hidayeti unvanıyla nazil olan bir kitabın, hiç kimsenin hatta Resulullah'ın bile anlayamadığı iphamlı tutumunun olması nasıl mümkün olabilir? Kesinlikle bu ihtimal muhal ve ilahi hikmete binaen imkânsızdır.

“İlimde derinleşmiş olanlar” cümlesinin zahiri istinafiyedir, eğer öncekine atfedilmemişse cümle tekrar edilir; çünkü bu cümle, kendisinden önceki cümle yani: “*Kalplerinde bir kayma olanlar*”¹⁴⁴ ayetinin zıddıdır. Dolayısıyla ayetin takdiri şu şekildedir: Bu iki grup arasındaki fark; birinci grubun kötü niyetlerle müteşabih ayetleri ele almaları ikinci grubun da temiz kalp ve iyi niyetlerle müteşabih ayetlere yaklaşmaları ve bu ayetler karşısında teslim olmalarıdır.

Buna ilave olarak eğer “vav” harfi atf harfi olursa ilimde derinleşmiş olanların müteşabih ayetlerin tevilini bilmeleri ve bu grubun en bariz ferdi olan Peygamber'in (s.a.a) isminin ayrı olarak zikredilip:”Tevilini bilmezler ancak Allah ve Resulullah ve ilimde derinleşmiş olanlar” denilmesi gerekir; zira risalet makamının böyle bir gereksinimi vardır ve birçok yerde de Peygamber'in (s.a.a) ismi ayrı olarak zikredilmiştir. Örneğin: “*Peygamber, Rabbi tarafından kendisine indirilene iman etti, müminler de*”¹⁴⁵ ve “*ona uyanlar, bir de bu Peygamber*”¹⁴⁶ ve buna benzer diğer ayetler...

Ayetin zahirine göre tevil ilmi her ne kadar Allah'a mahsus olsa da bazı delillerle bunun istisnası vardır. Nitekim gayb ilminin Allah'a mahsus olduğunu belirten ayetler; “*O, gaybı bilendir. Hiç kimseye gaybını bildirmez Ancak seçtiği resullerden başka*”¹⁴⁷ ayetiyle istisna olmuştur.

Bu ayet ilimde derinleşenlerin sadece bir boyutunu beyan etmiştir ve bu insanların bu gibi ayetler karşısında şüpheye düşmeyip hakka teslim olduklarını beyan etmiştir. Aynı zaman da zikredilen başka bir nedenden dolayı ilimde derinleşenlerin müteşabih ayetlerin tevilini bildikleri ve Kur'an'ın gizli hakikatlerine ulaşma imkânına sahip oldukları ispatlandı.”¹⁴⁸

¹⁴⁴ Âl-i İmran,7.

¹⁴⁵ Bakara, 285.

¹⁴⁶ Âl-i İmran,68.

¹⁴⁷ Cin,26–27.

¹⁴⁸ Bkz. Allame Tabatabai, Tefsir el-Mizan, c. 3, s. 26–27.

Buraya kadar olan Allame Tabatabaî'nin *el-Mizan* tefsirinde Al-i İmran suresinin 7. ayetinin tefsirinde söylemiş olduklarıydı.

Fahri Razi ise kendi tefsirinde şöyle diyor:” Ayette atf, fesahatten uzaktır, eğer ayette atf olsaydı “yegulune amenna bihi” cümlesi “veyegulune” yahut “hum yegulune” şeklinde “vav” haliyesi ile benzerlik taşınmalıydı.”¹⁴⁹

Şimdiye kadar konu hakkında söylenen her şey yukarıda açıklandı, fakat bu önemli konu hakkında şu noktalara da dikkat edip, göz önünde bulundurmak gerek:

1-”Emma” -tafsil harfidir- başka bir cümlenin zıttı olmasına gerek yoktur; çünkü iki zıttan biri getirildiği zaman diğeri aşikâr olur ve getirilmesine gerek kalmaz. Arapçada denildiği gibi, “Bilineni getirmeyip, hazfetmek uygundur” Arapçada ve özellikle de Kur’an’da kısa ve özlü konuşma en güzel olanıdır.

Nisa suresinde şöyle buyruluyor:

“Ey insanlar! Şüphesiz size Rabbinizden kesin bir delil geldi ve size apaçık bir nur indirdik. Allah’a iman edip ona sımsıkı sarılanları ise O, tarafından bir rahmet ve geniş bir nimet içine yerleştirecek ve onları, Kendisine varan doğru yola koyacaktır.”¹⁵⁰

Yani: kâfir olanlar ise; geniş bir rahmetin içerisine yerleştirilmeyecekler ve doğru yola da konulmayacaklardır.

Kasas suresinde isyan eden halkların akıbeti hatırlatıldıktan sonra salihler hakkında şunlar buyrulmaktadır:

“Ancak kim tövbe edip iman eder ve salih amellerde bulunursa artık kurtuluşu erenlerden olmayı umabilir.”¹⁵¹

Cin suresinde salih kulların özellikleri beyan edildikten sonra fasıklar için deniliyor ki:

“Hak yoldan sapanlar ise cehenneme odun olmuşlardır.”¹⁵²

Bütün bu örneklerde karşıtının herkes tarafından rahatlıkla anlaşılmasından dolayı, karşıt cümlenin getirilmesine gerek duyulmamıştır.

¹⁴⁹ Fahri Razi, Tefsir-i Kebir, c. 7, s. 177.

¹⁵⁰ Nisa,174- 175.

¹⁵¹ Kasas,67.

¹⁵² Cin,15.

2- “İlimde derinleşmiş olanlar” cümlesi “Kalplerinde kayma olanlar” cümlesinin zıttı olamaz çünkü bu iki cümle arasında tekabülü bir ilişki yoktur. Devinimli bir mizaca ve kötü bir kalbe sahip olan insanların karşısında iyi bir mizaca ve sakin bir kalbe sahip insanlar yer alırlar. Âlimlerin ve hakiki ilimleri arayanların karşısında cahiller ve ilimden uzak insanlar yer alırlar. Buna binaen yukarıdaki iki cümle birbirinin zıttı olamazlar.

3- “Hüküm ve mevzu arasında uyum olmalıdır” kanunu gereğince, “İlimde derinleşmiş olanlar” cümlesinin haberi ilim ve bilgi makamına münasip olmalıdır; çünkü ilimde derinleşenler bilmeden teslim olurlarsa konunun mahlası imanda ihlâs olur; zira saf imanın gereksinimi mutlak teslimiyettir. Fakat ilim ve bilginin gereksinimi bilmeden teslim olmamak için araştırmak ve incelemektir. Özetle, konunun hükme uygunluğunun iktizası bilmeye uygundur, bilmemeye değil.

4- Şimdi gelelim şu sorunun cevabına: “Niçin Allah Resulü, ilimde derinleşenlerden ayrı olarak zikredilmedi?” Bu sorunun cevabında şunu söylememiz gerekir: Bazı ayetlerde isminin ayrı zikredilmesi bütün ayetlerde ayrı zikredilmesini mi gerektirir? “Bu iltizamın gereksizliği”dir ve hiçbir zorunluluğu yoktur. Grupsal övgünün olduğu birçok ayette Resulü Ekrem’in adı ayrıca zikredilmemiş ve bu grup ile birlikte anılmıştır. Örneğin Al-i İmran suresinde şöyle buyrulmaktadır:

“Allah, kendisinden başka ilah olmadığına şahiddir. Melekler ve ilim sahipleri de adaletle şahiddir.”¹⁵³

Resulullah da kesinlikle Hakk Teâlâ’nın vahdaniyetine şahit olan ilim ehli kimselerdendir, bu gibi grupsal övgünün olduğu birçok ayette Resulü Ekrem de grup içinde mahfiller meşalesi unvanıyla anılmıştır ki bu kabil ayetler çok fazladır.

5- “Yegulune amenne bihi-Biz ona iman ediyoruz derler...” Cümlesi şimdiki zaman kipini almıştır, bu durum -ki sabit bir imanın göstergesidir- müteşabih ayetlerdeki gizle hakikatlere ulaşmak için ilahi hikmeti göz önünde bulundurma nedeni olmuştur. Zira bu insanlar ilim ve bilgi ehli oldukları için mustarip olmaz, müteşabih ayetler karşısında vesveseye kapılmazlar. Bunlar, muhkem ayetlerin nazil olduğu kaynaktan müteşabih ayetlerin de nazil olduğunu düşünürler, bu yüzden lafızların zahirinin göstermediği bazı şeylerin perde arkasında olması gerekir. Bu hassas noktadan araştırma ve inceleme eğilimi başlar ve arayanlar sonunda istediklerine ulaşırlar. Dolayısıyla bu cümle hareketin bilmeye doğru olan başlangıç noktasını gösterir ki, ilimde derinleşenler bu yolla müteşabih ayetlerin tevlini öğrenirler.

6- Hal cümlesi eğer şimdiki zamanın olumlu fiili ile başlarsa “vav” harfinden arı olmalıdır. İbn Malik diyor ki: “Fahri Razi dışındaki bütün âlimler ve edebiyatçılar “yegulune amenne” cümlesinin “hal” olduğu konusunda hemfikirdirler. Bütün ede-

¹⁵³ Âl-i İmran, 18.

biyatçıların görüşüne ter olarak Fahri Razi'nin bu görüşü nasıl ortaya attığı belli değildir.

7- Eğer “İlimde derinleşmiş olanlar” cümlesini müstenife bilsek bile herkesin tevilini yapamayacağı Kur'an'daki müteşabih ayetlere delalet etmez; çünkü “*Tevilini bilmezler ancak Allah bilir*” cümlesindeki sınırlama izafi olup selbi ve olumsuz boyutu kastedilmektedir.

Hekim olan Allah, yol gösterici hidayet unvanıyla insanlara bir kitabı sunup sonradan insanlara “bu kitabın içinde anlaşılmayan bazı pasajlar vardır ve bunların hakikatine ulaşmak herkesin işi değildir” demesi ne belağat ve ne de hikmet ile uyuşur. Hekim olan bir varlığın böyle bir sözü söylemesi mantıklı değildir, fakat “bu kitabın içinde bazı pasajlar vardır ki zahiri itibarıyla kötü kalpli insanların kötü kalpli kimselerin kötü faydalanmasına neden olabilir, bunları algılamaya neden olacak kilit bizim elimizdedir ve insanlar ancak bizim tarafımızdan ona yönlendirilirler” demesi mantıklıdır. Dolayısıyla ayetteki sınırlamanın sadece selbi boyutu vardır ve tevil ilmini fakat kötü düşünce ve kalpli insanlardan selb etmektedir.

Müteşabih Ayetlerden Örnekler

Kur'an ayetlerindeki teşabuhun, asli ve arazi olmak üzere iki kısma ayrıldığına değinmiştik.

Aslı teşbih; kısa tabirlerin uzun manaları ifade etmedeki yetersizliğinin şüpheye sebep olmasıdır. Bu ayetler daha çok temel dünya görüşü hakkındaki öğretiler ve tanıma hakkındaki ayetlerdir. Bu kabil müteşabih ayetler, Kur'an'ın bütün ayetlerine oranla sayıları azdır. Bu müteşabih ayetleri anlamının yolu ise; Ümmü'l-Kitap olan muhkem ayetler, Peygamber (s.a.a) ve imamların hadisleri ve selef salihlerin sözlerine müracaat etmektedir.

Bunun mukabilinde Kur'an'daki teşbihlerin geneli arazidir. Kur'an'ın nüzülü döneminde ve sonrasında ortaya çıkan farklı mezhep, inanç ve düşünceler kendilerine dayanak bulabilmek için Kur'an'a müracaat etmiş ve düne kadar muhkem olan ayetleri kendi tefsirleriyle müteşabih kılmışlardır, bugün müteşabih olarak kabul edilen ayetlerin çoğu bu kabildendir.

Şimdi her iki gruba örnek olarak Kur'an'da bulunan bazı müteşabih ayetleri getirelim:

Cemal ve Celal Sıfatları

Yüce Allah'ın iki çeşit sıfatı bulunmaktadır. Birincisi Rabbul âleminin sahip olduğu kemali sıfatlar olan cemal veya subuti sıfatlar, diğeri de asla kendisinde bulundurmadığı, tenziye sıfatları da denilen celal veya selbi sıfatlardır.

Yüce Allah'ın cemal ve celal sıfatlarıyla vasıflandırılması veya vasıflandırılma-

ması hakkında kalam ehli olan Mutezile ve Eşaire arasında ihtilaf vardır. Mutezili-ler Hakk Tealanın zatını herhangi bir sıfatla vasıflandırmayı reddetmişlerdir; zira vasfın gereksinimi Hakk Tealanın zatının vasıflar mebdesine yakınlaşmasıdır. Aynı şekilde insan herhangi bir sıfatla vasıflandırıldığı zaman vasfın mebdesi zatına arız olur. Böylelikle zat ve vasf birliktelik arz eder, örneğin ilmin zatına arız olduğu kimseye âlim denilmektedir. Oysa Hakk Tealanın zatı her türlü hadis uruzdan veya ezeli iktiramdan müberradır. Kur'an ve hadislerde zikredilen bu sıfatlar için sonuç göz önünde bulundurulmaktadır, yoksa gerçek anlamda Allah için kullanılmamıştır. Yani eğer Allah'ı ilim sıfatıyla vasıflandırıp her şeye âlimdir dersek kasıt şudur: Bu sıfatla vasf olunmak Allah'u Tealaya hâsıl olduğundan hiçbir şey Allah'a gizli değildir; çünkü var olan her şey Allah'ın huzurundandır. Yoksa bu sıfatın mebdesi hakkın zatı için arız olmamış ve birliktelik onun için söz konusu değildir. Aynı şekilde kudret, hayat, hikmet ve hatta irade, rıza vb. diğer bütün sıfatların netice ve gayesi göz önünde bulundurulduğu için zatın sıfata yakınlaşması söz konusu değildir.

Eşaire bu yöntemi benimsememiş ve bunu delilden arî bir çeşit şahsi tefsir ve tevil kabul etmişlerdir, diyorlar ki: Kur'an'ın zahirine riayet edilmesi gerekir ve hiçbir şekilde Kur'an'ın şahsi tefsir ve tevili doğru değildir. Allah kendisini bu sıfatlarla vasf etmiş ve halkın diliyle konuşmuştur, dolayısıyla bu vasf çağdaş örfün algıladığı mefhumlarla olması gerekir.

Ebu'l- Hasan Eşari (Şeyh Eşairi) diyor ki: “Yüce Allah zatının ilme olan birlikteliğinden âlimdir, zatının kudrete olan birlikteliğinden kadirdir.” O bu sözünü ispatlamak için aşağıdaki ayetleri delil olarak getirmiştir:

“Bilin ki, o ancak Allah'ın ilmiyle indirilmiştir.”¹⁵⁴

“Fakat Allah, sana indirdiğini kendi ilmiyle indirmiş olduğuna şahitlik eder.”¹⁵⁵

“Allah'ın ilmine dayanmadan hiçbir dişi ne hamile kalır, ne de doğurur.”¹⁵⁶

“O'nun bildirdiklerinin dışında insanlar O'nun ilminden hiçbir şeyi tam olarak bilemezler.”¹⁵⁷

“Onlar kendilerini yaratan Allah'ın, onlardan daha kuvvetli olduğunu görme-

¹⁵⁴ Hud,14.

¹⁵⁵ Nisa, 166.

¹⁵⁶ Fatır,11.

¹⁵⁷ Bakara, 255.

diler mi?”¹⁵⁸

“Şüphesiz rızık veren, güç ve kuvvet sahibi olan ancak Allah’tır.”¹⁵⁹

Ebu’l- Hasan Eşari diyor ki: “Allah bu ayetlerde ilim ve kudret sıfatlarının mebdelerini kendisi için sabit ve zatına yakın bilmıştır. Böylelikle kendisini Âlim ve Kadir sıfatlarıyla vasıflandırmıştır. Eşari buna ek olarak, “Hayy vasfı hayat kelimesinin müştakı, Âlim kelimesinin müştakı ilim ve Kadir kelimesinin müştakı ise kudrettir” diyor. Acaba bu vasıflar herhangi bir mefhumun göstergesi midir? Yoksa sadece muhtevasız vasıf mıdır? Şüphesiz ikinci ihtimal kabul edilemez. Sonuç itibarıyla bu vasıflar Arap örfünde yaygın olduğu şekliyle kendi mefhumlarının beyan edicisidir.

Elbette bu ayetlere istinat etmek mugalâttır; zira bu ayetlerde sadece Hakk Tealanın zatının ilim ve kudreti işlenilmiş ve asla mukaddes zatın, ilim ve kudret sıfatlarının mebdesi ile birlikteliği dile getirilmemiştir. Buna ilave olarak Mutezililer asla Allah’u Teala’nın ilim, kudret ve hayat sıfatlarını reddetmemişlerdir. Sadece mukaddes zatın bu sıfatların mebdesi ile olan birlikteliğini inkâr etmişlerdir, yoksa bunlar zaten Allah’ı Âlim, Kadir ve Hayy olarak biliyorlar. Başka bir deyişle Mutezililer, Hakkın zatını, Hakkın sıfatlarının mebdesi ile birlikte olduğuna inanan diğer grubun aksine Allah’ın mukaddes zatının bu sıfatların mebdesi ile birlikteliği olmadan bu sıfatlarla vasıflandırıldığına inanırlar.

Ehli Beyt mektebinin temiz kaynağından intifa eden ve ders alan İmamiye ekolü bu konuyu da açık bir şekilde tahlil etmiş ve orta yolu tutmuştur. Bu mektebin taraftarları ne Eşariler gibi Hakkın zatını vasıfların mebdesi ile birlikte ele almış ne de Mutezililer gibi bu ittisaf için Hakkın zatıyla bir irtibat kurmuştur. Allah’ın mukaddes zatını hiçbir etki olmadan tüm celali ve cemali sıfatların kaynağıdır; çünkü varlık âleminde mevcut olan her türlü kemal vasfı onun zatından kaynaklanır ve tüm bunlar eksiksiz onun zatından vardır. Eğer Hakkın zatında bu kemaller olmasaydı varlık âlemindeki bütün bu kemaller nasıl meydana gelebilirdi? Bu yüzden Hakkın zatı tüm kemal-i sıfatların mecmuasıdır ve tüm sıfatlar onun zatının aynısıdır. Ne bir şey ona arız olabilir ne de bir şey onunla birlikte olabilir. Ezelde sadece o vardı ve onun dışında hiçbir şey yoktu.”Hiçbir şey yokken Allah vardı.” Hakk Tealanın sıfatlarının zatıyla aynı olması bu anlamdadır. Nitekim Eşaire farklı iki şeyin kıyası olan Hakkın sıfatlarını halkın sıfatları gibi ele almıştır, hâlbuki yüce Allah şöyle buyuruyor:

“O’nun benzeri hiçbir şey yoktur.”¹⁶⁰

¹⁵⁸ Fusilet, 15.

¹⁵⁹ Zariyat, 58.

Emirel müminin Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

“Dinin evveli O’nu tanımak, O’nu tanımanın kemali O’nu tasdik etmek, O’nu tasdik etmenin kemali onu bir bilmek, O’nu bir bilmenin kemali O’na karşı ihlâslı olmaktır. O’na karşı ihlâslı olmanın kemali, ondan sıfatları nefyettir. Zira her sıfat mevsuftan (sıfat sahibinden) ayırır. Hakeza her mevsuf da sıfattan ayırır. Dolayısıyla Allah’ı vafeden onu başkasına eşlemiş olur. Onu eşleyen onu ikilemiş olur. O’nu ikileyen onu tecezzi etmiş (cüzzlere ayırmış) olur. O’nu tecziye eden onu tanımamış olur.”¹⁶¹

Yüce Allah’ı Görme

Eşaire, kıyamet gününde müminler hesaba çekildikten sonra Allah’ı göreceklere inanmaktadırlar. Ebu’l- Hasan Eşari bu inancı için, *”O gün yüzler ışıltılı parlar ve Rablerine bakarlar”*¹⁶² ayetini delil olarak öne sürmüştür; zira ayette müminlerin Allah’ın nurani çehresini seyredecekleri için çehrelerinin aydınlanacağı söylenmiştir. Eşari diyor ki: Arap dilinde nazar kelimesi üç anlamda kullanılır.

1- İtibari Nazar: İbret ve ders alma. Örneğin; *“Deveye bakmıyorlar mı, nasıl yaratılmıştır!”*¹⁶³

2- Beklemek: Nitekim ayette buyruluyor ki: *“Onların beklediği (Ma yenzurune): Sadece bir ses!.. Çekişip dururlarken kendilerini çarpacak bir ses...”*¹⁶⁴

3- Gözle görmek: Bahis konusu ayetin kastıdır. Zira o gün ibret alınacak bir şey yoktur ve aynı şekilde “Nazar” bekleme anlamında değildir, örneğin Hz. Süleyman diyor ki:

“Elçilerin ne haber ile döneceklerine bakacağım.”¹⁶⁵

Ebu’l- Hasan Eşari’ye soruyoruz: “Niçin sevap kelimesini yani, ‘Rabbin sevabı-

¹⁶⁰ Şura, 11.

¹⁶¹ Nehc’ül Belağa, ilk hutbe.

¹⁶² Kıyamet,22-23.

¹⁶³ Ğaşiye,17.

¹⁶⁴ Yasin,49.

¹⁶⁵ Neml,35.

na bakarlar' takdir almalıym?" Bunun cevabında diyor ki: "Mebna takdirin olmasındır; zira sözün zahirinin tersinedir. Çünkü ayetin zahirindeki anlam Allah gözle bakmaktır. Eğer sevap kelimesini takdir olarak alırsak Allah dışındaki herhangi bir varlığa nazar edilmiş olur. Yani eğer birilerinin sözünü zahirinin tersine yorumlarsak veya sözünü değiştirecek şekilde herhangi bir yerini takdir olarak alırsak bu doğru olmaz."

Eşari, "Gözler O'nu idrak edemez" ayeti hakkında diyor ki: "Görmekten kasıt bu dünyadadır ki ahirette görmek olasılığıyla bir çelişkisi yoktur; zira daha üstün âleme bırakılan Hakkın çehresini görme en üstün lezzetlerdendir ya da ayette belirtilen görmekten kasıt Hakkı görmekten mahrum olacak kâfirlerdir."¹⁶⁶

Ama daha önce "Nazar" kelimesinin bahis konusu olan ayette nazar etmek "Göz dikmek" anlamında olduğunu hatırlattık, yoksa bakmak anlamında değildir. Bu beklemek anlamına gelir ki Arap edebiyatında yayın bir şekilde kullanılır. Arap şair Cemil b. Muammir diyor ki:

*Padişah olan sana göz diktiğim zaman
Yanıdaki deryadan ve nimetlerinden bana bağışla.*

Başka bir şair diyor ki:

*Vaadin için sana doğru göz dikmişim,
Fakirin zengine göz diktiği gibi.*

Zamahşehri bu ayetin tefsirinde Mekke sokaklarında dilencilik yapan kimsesiz ve kör kızın sözlerini aktarmaktadır. "Diyor ki: Gözlerim Allah ve siz halka dikilmiştir."¹⁶⁷

Bütün bu örneklerde "Nazar" kelimesi göz dikmek anlamındadır ve "ila" harfi ile birlikte alınmıştır. Bu yüzden mezkur ayetin anlamı şudur: "O zor günde çehreler sevinçli ve aydındır. Zira Allah'ın lütuf ve inayetini göz dikmişlerdir."

Eşari, Allah'ın görüneceğini ispatlamak için, "Rabbim! Bana (kendini) göster"¹⁶⁸ ayetini de delil olarak getirmiştir ki eğer Allah'ın görünmesi imkânsız olsaydı Hz. Musa nasıl böyle bir istekte buluna bilirdi?

Ama bu istek Hz. Musa'nın isteği değildi, İsrail oğullarının isteği idi ve Hz. Musa onların dilinden Allah'a arz etmişti. İsrail oğulları cahilce böyle bir istekte bu-

¹⁶⁶ Bkz. Ebu'l- Hasan Eşari, el-Eban, Haydarabad baskısı, s. 10 – 19.Ebu'l- Hasan Eşari, el-Luma, s. 61–68

¹⁶⁷ Bkz. Keşşaf, c. 4. s. 662, Mecma'ul Beyan, c. 10, s. 398, Ebu'l- Futuh Razi, c. 11, s. 332.

¹⁶⁸ Araf,143.

lunmuş ve eğer Allah kendisini göstermezse iman getirmeyeceklerini söylemişlerdi. Hz. Musa onların isteklerini yerine getirmekten kaçınıyordu. Ama Allah kavmini isteğini dile getirmesi için Musa'ya izin verdi. Zira diğer ayetlerde Hz. Musa'ya böyle bir istekten dolayı baskı uyguladıkları için İsrail oğulları direkt kınanmıştır. Nisa suresinde şöyle buyrulmaktadır:

“Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor. Onlar Musa'dan, bunun daha büyüğünü istemişler de, “Bize Allah'ı apaçık göster” demişlerdi. Zulümleri sebebiyle hemen onları yıldırım çarptı. Bilâhare kendilerine açık deliller geldikten sonra buzağıyı (tanrı) edindiler. Biz bunu da affettik. Ve Musa'ya apaçık delil (ve yetki) verdik.”¹⁶⁹

Yani İsrail oğulları Musa'dan kendilerine Allah'ı göstermesini istemişlerdi. Bu yüzden yıldırım çarpma belasına duçar oldular. Bakara suresinde bu daha açık bir şekil belirtilmiştir:

“Hani siz, “Ey Musa! Biz Allah'ı açıktan açığa görmedikçe sana asla inanmayız” demiştiniz. Bunun üzerine siz bakıp dururken sizi yıldırım çarpmıştı.”¹⁷⁰

Nitekim İsrail oğulları bu yersiz isteklerinden dolayı yıldırım çarpma belasına duçar oldular, bundan dolayıdır ki, İsrail oğulları direk Allah tarafından kınanmıştır, Hz. Musa kınanmamıştır.

Beden Azaları

Eşairiler, Allah'ın beden azalarına sahip olduğunu zannediyorlar ve Kur'an'da el, ayak, çehre, göz gibi kelimelerin geçtiği ayetleri delil olarak öne sürüyorlar, örneğin;

“Yahudiler, Allah'ın eli bağlıdır, dediler. Hay dedikleri yüzünden elleri bağlanası ve lânet olasılar! Bilâkis, Allah'ın elleri açıktır, dilediği gibi verir.”¹⁷¹

Lakin bu ayette Eşairi'nin iddiasını destekleyecek herhangi bir şey bulunmamaktadır; çünkü “elin bağlılığı” deyiminden maksat güçsüzlük ve acizliktir, bunun karşısında “elin açıklığı” ibaresi ise güç ve kudretin göstergesidir. Arap edebiyatında genellikle bu anlamlarıyla kullanılırlar, nitekim başka bir ayette şöyle deniliyor: *“Elini bağlayıp boynuna asma. Ama onu büsbütün de salıverme. Sonra kınanur,*

¹⁶⁹ Nisa,153.

¹⁷⁰ Bakara, 55.

¹⁷¹ Maide,64.

hasretler içinde kalırsın."¹⁷² Bu iki tabirin hakiki mefhumları bu ayette kast edilmediği çok açık bir şekilde görülmektedir; çünkü kasıt hasret nedeni olacak yaşamda katılık ve davranışlarda rahatlıktır.

Yukarıdaki ayette geçen "elin bağlılığı-elin açıklığı" deyimleri Âl-i İmran sure-sinde fakir ve zengin unvanlarıyla zikredilmiştir: "*Gerçekten Allah fakir, biz ise zenginiz diyenlerin sözünü andolsun ki Allah işitmiştir.*"¹⁷³ Allah'ı Teâlâ bu iddia-nın cevabında şöyle buyuruyor: "*De ki: Lütuf ve ihsan Allah'ın elindedir. Onu dile-diğine verir. Allah'ın rahmeti geniştir ve O her şeyi hakkıyla bilir.*"¹⁷⁴ Başka bir yerde de buyuruyor: "*Allah'ın elindedir, onu dilediğine bahşeder. Allah, büyük lütuf sahibidir.*"¹⁷⁵

Kur'an'da on iki defa el kelimesi Allah'a nispet verilmiş ve bütün bu yerlerde kasıt güç ve kudrettir.

Kur'an'da on bir defa çehre kelimesi kullanılmıştır ki mukaddes zatın kendisi anlamındadır, örneğin; "*O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.*"¹⁷⁶ "*Biz sizi Allah rızası için doyuruyoruz.*"¹⁷⁷ Diğer ayetler de bu kabildendir.

Göz kelimesi Kur'an'da bir defa tekil ve dört kez çoğul olmak üzere beş defa gelmiştir ve bunların tamamından kasıt özel inayettir. "*Rabbinin hükmüne sabret. Çünkü sen gözlerimizin önündesin.*"¹⁷⁸ Hakeza Taha suresinde Musa'ya hitaben buyruluyor ki: "*Gözümün önünde yetiştirilesin.*"¹⁷⁹

Baldır kelimesi de Kalem suresinde zikredilmiştir: "*O gün baldır açılır.*"¹⁸⁰ Bu-

¹⁷² İsra-29.

¹⁷³ Âl-i İmran,181.

¹⁷⁴ Âl-i İmran,73.

¹⁷⁵ Hadid-29.

¹⁷⁶ Kasas,88.

¹⁷⁷ İnsan,9.

¹⁷⁸ Tur, 48.

¹⁷⁹ Taha-39.

¹⁸⁰ Kalem,42.

radaki baldırdan kasıt kıyamet gününün sıkıntı ve zorluğudur, Allah’u Teala başka bir ayette buyuruyor ki:

“Ve baldır, baldıra dolaşınca İşte o gün sevk edilecek yer, sadece Rabbinin huzurudur.”¹⁸¹

Aslında “keşfu’s-sag”, Arap edebiyatında yaygın bir şekilde ciddiyet ve çabalamanın kinayesi olarak kullanılır. Yani oyun oynama dönemi olan bu dünyadaki hayat son bulmuş ve gerçekleri görme zamanının gelmiştir. Farsçada “keşfu’s-sag” kelimesi yerine bir işe soyunmak veya kolları sıvamak deyimleri kullanılır ki kasıt herhangi bir işi yapmakta ciddi olmaktır.

Saptırma Ve Yoldan Çıkarma

Yoldan çıkarma anlamına gelen “saptırma fiili” ilahi ve örfü değerlerin karşısında yer alan bir fiil olmasına rağmen Kur’an’ın birçok ayetinde konu edilmiş ve bu fiil Allah’a nispet verilmiştir. Bu ayetlerde “saptırma fiilinin” asla gerçek anlamlarıyla kullanılmadığı ve bunların sadece mecazi beyanlar olduklarını anlamak için ilahi özelliklere dikkat etmek gerekir.

Allah’a nispet verilen “saptırma”, yoldan çıkarma anlamındadır. Yani hakikatler karşısında inat edip diretenleri kendi hallerine bırakmak ve has inayetten mahrum etmektir. Bu insanların kendileri Hakk Teâlâ’nın has inayetine mazhar olmak istemiş ve bunun için gerekli olan zeminleri kendi vücudlarında meydana getirmedikleri için kendi hallerine bırakılmışlardır.

“Allah, iman edenleri hem dünya hayatında hem de ahirette sabit bir sözle sağlamlaştırır, zalimleri ise saptırır.”¹⁸²

Dolayısıyla Allah’ın saptırdığı kimseler Hakk’a dönmenin yollarını aramayan kimselerdir.”*Uydurmuş oldukları yalanlar, dinlerinde kendilerini aldatmaktadır.*”¹⁸³ Yani bu gibi insanların yöntemleri beyhude işlerle uğraşmak ve boş sözler söylemektir, bu işleri de onları mağrur kılmış ve isyan etmeye sevk etmiştir.

“Allah’a iman edip ona sınıksız sarılanları ise (Allah), kendisinden bir rahmet ve lütfâ kavuşturacak ve onları kendisine varan doğru bir yola iletacaktır.”¹⁸⁴

¹⁸¹ Kıyamet, 29- 30.

¹⁸² İbrahim, 27.

¹⁸³ Âl-i İmran, 24.

¹⁸⁴ Nisa, 175.

Hatim ve Mühürleme

Kur'an'da geçen hatim, ta'b/mühürleme ve örtü kelimeleri aynı şey hakkında olup inatçı ve serkeş insanların kendi yanlış tavır ve davranışlarıyla kendileri için hazırladıkları hicap anlamındadır.

“Allah, onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir. Gözleri üzerinde de bir perde vardır.”¹⁸⁵

“Onların kalplerine – ki idrak etme organıdır- mühür vuruldu.”¹⁸⁶

Lakin bu mühürleme ve hicap perdesinin zeminini kendileri hazırlamışlardır, bu mesele başka ayetlerde de açıkça görülmektedir:

“Gördün mü o kimseyi ki kendi hevâsını kendisine tanrı edinmiş ve onu Allah bir bilgi üzerine şaşırtmış ve kulağı ve kalbi üzerine mühür basmış.”¹⁸⁷

“Çünkü onlar önce inandıklarını iddia ettiler, sonra inkâra gittiler. Bu sebeple kalpleri mühürlendi.”¹⁸⁸

“Küfürleri sebebiyle Allah o kalpler üzerine mühür vurmuştur.”¹⁸⁹

Yani bu insanlar müminleri kandırmak için zahiren iman getirmişlerdir, ama müminlerin tutumlarını gevşetmek için sonradan bir daha hakkı inkâr etmişlerdir. Bundan dolayı da Allah bunların gönüllerine mühür vurmuştur.

*“Allah, büyüklük taslayan her zorbanın kalbini işte böyle mühürler.”*¹⁹⁰ Bu yüzden Allah, bu acı gerçeği onların kendi diliyle anlatmakta ve Hakkı inkâr etmenin zeminini kendi elleriyle hazırladıklarını ve onların bunu itiraf ettiklerini beyan etmektedirler.

¹⁸⁵ Bakara, 7.

¹⁸⁶ Tövbe, 87.

¹⁸⁷ Casiye, 23.

¹⁸⁸ Münafikun, 3.

¹⁸⁹ Nisa, 155.

¹⁹⁰ Mü'min, 35.

“(Bu,) bilen bir kavim için, ayetleri Arapça okunarak açıklanmış bir kitaptır. Bu kitap müjdeleyici ve uyarıcıdır. Fakat onların çoğu yüz çevirdi. Artık dinlemezler. Ve dediler ki: Bizi çağırdığın şeye karşı kalplerimiz kapalıdır. Kulaklarımızda da bir ağırlık vardır. Bizimle senin aranda bir perde bulunmaktadır. Onun için sen (istediğini) yap, biz de yapmaktayız!”¹⁹¹

Bu ayetlerin içeriğinin mutlak inat ve inatçılığı anlattığı ve bütün bu ibareler bir temsil ve istiarenden öte bir şey olmadığı açıktır. Nitekim Allah bu insanları kınamış ve onların şu sözlerle Hakk’ı inkâr ettiklerini söylemiştir:

“Kalplerimiz perdelidir.” dediler. Öyle değil! Kâfirlikleri sebebiyle Allah onlara lânet etti. Onun için pek az iman ederler.”¹⁹²

Kaynakça

Kur’an-ı Kerim.

Nehc’ül Belağa.

Besair’ud Derecat, Seffar, Mirza Muhsin Kuçebavi’nin önsözü ile Tahran.

el-Beyan fi Tefsir-il Kur’an, Ayetullah Hoi, İlmîye baskısı, Kum, 1394.

el-Burhan fi Ulum- il Kur’an, Bedrettin Zerkeşi, Dar-u İhya ul-Mektebet’ul Arabiye, 1376.

el-Camiu’l-Ahkâmu’l-Kur’an, Kurtubi, Baskı: Daru’l-Kâtip el-Arabî, 1387.

el-Durr’ul Mensur, Celalettin Suyuti, Halebî baskı, Mısır.

el-Fihrist, Muhammed b. İshak b. Nedim, el-İstikame baskısı, Kahire.

el-Kunye ve ‘l-Alkab, Şeyh Abbas Kumi, Haydariye Baskısı, Necef, 1389.

el-Maarif, İbn Kuteybe, Baskı: Dar-u İhya el-Terasu’l-Arabî, Beyrut, 1390.

el-Murşid’ul-Veciz, Ebu Şame Kutsi, Baskı: Dar-u Sadr, Beyrut, 1975/1395.

el-Müsned, Ahmet b. Hanbel, Baskı: Mekteb-i İslami ve Dar-u Sadr, Beyrut.

el-Müstedrik Ala’s-Sahihayn, Hakim Nişaburi, Baskı: Mektebetu’l-Mabuat’l-İslamiye, Halep.

el-Vahdat’ul Mevzuïye fi’l-Kur’an-i el-Kerim, Muhammed Mahmud Hicazi, Baskı: 1970.

et-Tefhim, Ebu Reyhan Biruni. Babek yayıncılık. Tahran, 1362 H.Ş.

et-Temhid Fi Ulum’ul Kur’an, Muhammed Hadi Marifet. İlk baskı, 1396.

et-Teyesser, Ebu Amr Dani, el-Dovle matbaası, İstanbul, 1930.

¹⁹¹ Fussilet, 3-5.

¹⁹² Bakara, 88.

et-Tibyan, Ebu Cafer Muhammed b. el-Hasan el-Tusi, baskı: Camie-i Müderrisini Kum, 1406.

Fezailu'l-Kur'an, İbn Kesir, Tefsir-i İbn Kesir'in sonlarında basılmıştır.

fi-Zilal-il Kur'an, Seyyid Kutub, altıncı baskı, Beyrut.

Kenzu'l-Ummal, Muttaki Hindi, Baskı: Müessese-i el-Risale, Beyrut, 1410.

Kenzu'z-Dekaik, Mirza Muhammed Meşhedi, Baskı: Camie-i Müderrisin, Kum, 1410.

Lisanu'l-Arap, İbn Menzur, Baslı: Dar-u Sadr, Beyrut.

Mecme'ul Beyan, Ebu Ali Fazl b. Hasan Tebersi, İslamiye baskısı, Tahran.

Menahilu'l-İrfan, Muhammed Abdulazim Zerkani, Mustafa el-Babi- el-Halebî baskısı.

Menbeu'l-Hayat, Seyyid Cezairi, Bağdat ve Beyrut baskısı.

Mesaliku'l-Ebsar fi Memalik-il Emsar, Şehabettin Ahmet b. Yahya (İbn Fazlullah Kâtip), C. 1, Mısır, 1945.

Mukaddemat-i İbn Haldun, Mektebet-i Mustafa Muhammed, Mısır.

Müteşabih'ul Kur'an, İbn Şehr Aşub, Bidar yayıncılık.

Şerh-i Usuli Kâfi, Sadrettin Şirazi, Mektebet-u Mahmudi, Tahran, 1391.

Şevahid'ut Tenzil, Hakim Haskani, Müessese-i Alam, Beyrut, 1393.

Tefsir-i Ala'ir Rahman, Şeyh Muhammed Cevat Belaği, Baskı: Mektebet'ul Vicdani, ikinci baskı, Kum.

Tefsir-i Ebu'l- Futuh Razi, Kitapfuruşi-i İslami yayınevi, 1352.

Tefsir-i İbn Kesir, İbn Kesir el-Karaşi ed-Dimeşki, Daru'l-İhya el-Kutub'ul Arabiye baskısı, Mustafa el-Babi el-Halebî.

Tefsir-i Novin, Muhammed Taki Şeraiti. Dördüncü baskı, Şirketi Sehamiyi İntişar, Tahran.

Tehzib'ul Ahkâm, Şeyh Tusi. Nimani yayıncılık. Necef, 1378.

Tehzib'ul Tehzib, Fi Esmâ- el Rical, İbn Heacer Askalani. Meclisi Dairet'ul Maarif'ul Nizamiye. Hindistan, 1326.

Telhis'ut-Temhid, Muhammed Hadi Marifet. Yayımcı: Merkezi Müdüriyeti Havza. Kum, 1411.

Tevil-i Müşkili'l-Kur'an, İbn Kuteybe, Baskı: Daru'l-Teras, Kahire, 1393.

Tezkiret'ul Huffaz, Şemseddin Zehebi, Daru'l-Kutub'ul İlmiye, Beyrut.

Vesailu'ş-Şia, Muhammed b. Hasan Hür Amuli, Beyrut Baskısı, 1419.

Vucuh'ul Kur'an, Habiş Tiflis, Tahkik: Dr. Methi Muhakkik, Baskı: Bünyad-ı Kur'an, Tahran.

Zadu'l-Mesir fi İlm-it Tefsir, İbn Cevzi, Kahire, Mısır, 1960.

Kur'an'da 'Tevhid-i Ef'alî' Eğitiminin Yöntemleri

Doç. Dr. Muhammed Davudî - Doç. Dr. S. Cevad Kandil

Özet

Bu makalenin hedefi, Kur'an'da 'tevhid-i ef'ali' eğitiminin yöntemlerini incelemektir. Tevhid-i ef'ali, tevhidin mertebelerinden biridir ve çok sayıda örneği vardır. En önemlileri, hâlikiyette tevhid, rububiyette tevhid ve mâlikiyette tevhiddir. Tefsir kaidelerinden yararlanılarak gerçekleştirilen bu tahkik göstermektedir ki, Kur'an'da tevhid-i ef'alinin aslı tezahürlerinin eğitimi için; farzetme, doğrudan telkin, tevhid-i ef'alinin fitrî olduğuna dikkat çekme, tefekküre sevk etme, istidlal, duygu ve hisleri harekete geçirme, nesnel örnekler gösterme ve geçmişten gelecek öyküler nakletme yöntemlerinden istifade edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim yöntemi, tevhid-i ef'ali, farzetme, doğrudan telkin, fitrî olma, tefekkür, istidlal.

1. Mukaddime

Tevhidin itikadî mertebelerinden biri 'tevhid-i ef'ali'dir. Yani varlık âleminde her fiilin fâillîği Allah'a münhasırdır ve hiçbir fiil onun izni ve iradesi olmaksızın gerçekleşmez. Fakat bu genel manayı açıklarken ve onu nedensellik nizamıyla uzlaştırırken İmamiye, Mutezile ve Eş'ariye uleması tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. (Tabatabaî, tarihsiz, s. 300-306; Subhanî, 1404 kameri, c. 1, s. 300-309; a.g.y., 1373, c. 2, s. 243-253; a.g.y., 1420 kameri, s. 115-168; Misbah Yezdî, 1370, 387-392; Mekarim Şirazi, 1367, c. 3, s. 316-319; Cevadi Âmulî, 1383, s. 443-447).

Allah'ın fiillerinde tevhid, Kur'an'ın, çok sayıda ayette öğretilmiş en temel itikadî öğretilerindendir. Tevhid-i ef'alinin birçok tezahürü vardır, ama onların hepsinin Kur'an'daki eğitim metodunun incelenmesi bu makalenin hacmi dışındadır. Bu nedenle konuyu üç ana örnekte, yani halikiyette tevhid, mâlikiyette tevhid ve rububiyette tevhid üzerine odaklayarak toparlayacağız.

Bu makalenin aslı sorusu şudur: Kur'an, tevhid-i ef'alîyi öğretmek için hangi yöntemleri kullanmış veya tavsiye etmiş ya da teyit etmiştir? Bu makale, Kur'an'da tevhid-i ef'alinin eğitim yöntemlerini keşfedip açıklamayı amaçlamaktadır. Konuya girmeden önce eğitim yönteminin anlamına açıklık getirmek ve tevhid-i ef'alî ve boyutları hakkında özet bilgi vermek lazımdır.

2. Eğitim Yöntemi

Kimileri eğitim ve öğretimde metodu, eğitimin hedeflerine ulaşmak için eğitim kuralları, yöntemleri ve tekniklerini kullanma yolu şeklinde tarif etmiştir. (Hüseynizade, 1388, s. 28). Başkaları ise bu yolu iradeli faaliyet çeşitleriyle ilişkili kabul etmiştir. (bir grup yazar, 1391, s. 450). Ama denebilir ki metod, eğitimin hedeflerine ulaşmanın niteliğinden ibarettir. Bu nitelik de normal olarak kendine has faaliyetlerin seçimini ve onların nasıl gerçekleştirileceğini kapsar. Örnek vermek gerekirse, eğer eğitimcinin hedefi öğrenciye darp eylemini öğretmekse bu eğitimin niteliği (faaliyetlerin seçimi ve gerçekleştirilmesinin niteliği) darp eğitiminin yöntemi-dur

Bazılarının görüşüne göre eğitim, öğretmek demektir. (Şeriatmedari, 1366, s.

18). Yani bir öğretici tarafından öğrenende öğrenim meydana getirme amacıyla gerçekleştirilen her türlü faaliyettir. (Meşayihirâd, 1380, s. 24). Bu tarife göre eğitimin hedefi öğrenmedir.

Başkaları ise öğrenmeye “kolaylaştırma” şartını ekleyerek eğitimi şöyle tarif etmiştir:

“Eğitim, öğrenmeyi kolaylaştırma hedefiyle öğretmen veya muallim tarafından planlanan, öğrenciler ve bir ya da birkaç öğrenen arasında etkileşme biçiminde cereyan eden faaliyetlere denir.” (Seyf, 1379, s. 30).

Fakat bu tanımın sınıfta verilen eğitime özgü olduğu ve diğer eğitim türlerini kapsamadığı dikkate alınarak daha geniş bir tanım yapılırken şöyle denmiştir:

“Hedefi, öğrencilerde öğrenmeyi kolaylaştırmak olan önceden planlanmış her türlü faaliyet veya yönetime denir.” (A.g.e.).

Ama Kur’an’da tevhid-i ef’alî eğitiminde öğrenmenin sadece zihinsel bilgede değişiklik meydana getirme manasına gelmediğine dikkat edilmelidir. Bilakis buna ilaveten, amelî davranışta değişiklik meydana getirmeyi de kapsamaktadır. Öyle ki zihinsel bilgede uluhiyette tevhide¹⁹³ ve davranış değişikliğinde ibadette tevhide¹⁹⁴ varacaktır. Kur’an’ın öğretileri itibariyle uluhiyette tevhide ve ibadette tevhide davet tüm peygamberlerin çağrısının özüdür:

(وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ)

“Senden önce hiç bir elçi göndermedik ki, ona şunu vahyetmiş olmayalım: Benden başka ilah yoktur, öyleyse bana ibadet edin.” (Enbiya 25).

Hulasa tevhid-i ef’alî eğitiminde yöntemin amacı, eğitim alan kişide tevhid-i ef’alî itikadı ve bilgisinin nasıl meydana getirileceğidir. Daha açık bir ifadeyle, kastedilen, tevhid-i ef’alî itikadı ve bilgisinin tahakkuku için hangi faaliyetlerin nasıl gerçekleştirilmesi gerektiğidir. Bu yöntemleri ya bizzat Allah insanın eğitimi için kullanmış ya Allah’ın peygamberlere öğrettiği ve onlardan uygulanmasını istediği yöntemlerdir ya da peygamberlerin kendi eğitimlerinde kullandığı ve Allah’ın teyit ettiği metodlardır.

¹⁹³ Allah’ın ibadet etmeye ve tapmaya layık tek varlık olduğuna itikat.

¹⁹⁴ Amelde sadece Allah’a ibadet etmek.

3. Tevhid-i Ef'alî ve Boyutları

Şii filozoflar ve kelmacılar, tevhid-i ef'alîde, Allah'ın işleri gerçekleştirirken müstakil olduğu ve başkalarının yardımına ihtiyacı bulunmadığı inancındadır. Bu inanç, araç ve vasıtaların bağımsız etkisini reddetme manasındadır, onların tesirini ilkesel olarak reddetme değil. Yani onların varlığı ve etkisini esas itibarıyla Allah, irade ve var etmiştir. Bundan dolayı onların tesiri vardır, ama bu etki bağımsız değildir. Aksine Allah'ın iradesiyledir.

Fakat âriflerin görüşüne göre tevhid-i ef'alî, insanın gördüğü ve bulduğu her şey Allah'ın işidir. Her tezahürü Allah varetmektedir. Diğer fâiller araçtan başka bir şey değildir. Yani şu Kur'anî hakikat tecelli etmektedir: “إِنَّ الْأَمْرَ كُلَّهُ لِلَّهِ” (Âl-i İmran 154). (Misbah Yezdi, 1389, s. 277-279).

“Filozoflar da felsefi bahisler yoluyla aşağı yukarı böyle sonuçlara varmıştır. Ama ârifler bu hakikati görür ve bulurlar, sadece bilmezler.” (A.g.e., s. 279).

Allame Tabatabaî'nin Tevhid suresini tefsir ederken açıkladığı (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 20, s. 387) noktalara dikkat edildiğinde Kur'an'ın tevhid-i ef'alî konusundaki görüşünün şu olduğu anlaşılmaktadır: Kâinattaki tüm işlerin mutlak fâili Allah'tır ve onun fâil oluşunda hiçbir ortağı yoktur. Dolayısıyla söylenmesi gereken, tevhid-i ef'alînin kökünün, Hak Teâla'nın zâtî tevhidi ve varlığının sınırsızlığında olduğudur. Yani mutlak ve sınırsız varlık, fiillerin fâili de dâhil olmak üzere bütün cihetlerde mutlak ve sınırsızdır. Bu cihetlerde sınırsızlık da onda benzersiz ve ortaksız olmasıdır. Nitekim Allah, bu âlemde herşeyin (her fiil ve tezahürün) fâilinin kendisi olduğunu buyurmuştur:

(ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)

“İşte sizin Rabbiniz Allah. O'ndan başka hiçbir ilâh yoktur. O, her şeyin yaratıcısıdır.” (En'am 102).

Bu itibarla sınırsız fâiliyet ve nedensellik, başkasının fâil oluş ve nedenselliğine yer bırakmadığından; öte yandan da vasıta durumundaki mevcudatın varlığı görmezden gelinemeyeceğinden onların varlığı için en iyi ve en net izah¹⁹⁵, onları Allah'ın mutlak fâiliyetinin tecellilerine rücu ettirmektir. Yani şöyle demeliyiz:

Herşeyde hakiki fâil sadece Allah'tır. İnsan ve dünyadaki etkin doğal sebepler,

¹⁹⁵ Bu izahın yanında vasıtaların fâil oluşuyla ilgili aynı şekilde doğru ve dakik iki ünlü izah daha vardır: Doğrusal fâiliyet ve sayısal fâiliyet. Lakin tevhid-i ef'alînin hakikati, yani Allah'ın fâiliyetindeki sınırsızlık ve bazı Kur'an ayetleri hesaba katıldığında ikinci derecede öncelikler arasında yer alırlar. Bu bahsin ayrıntılı incelemesi için bkz: Cevadî Âmulî, 1383, s. 447-453, c. 26, s. 452-465.

tamamı Allah'ın fiilinin aynalarıdır. [...] Bu semavî kitabın [Kur'an] bakış açısıyla sıradan işlerin sureti, zâhiri ve yüzeyi insanla ve vasıtalarla bağlantılıdır. Ama hepsinin sired, bâtın ve hakikati Allah'a aittir. Yani her yerde hakiki fâil Allah'tır:

(فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتُ إِذْ رَمَيْتُ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى)

“(Savaşta) onları siz öldürmediniz, fakat Allah öldürdü onları; attığın zaman da sen atmadın, fakat Allah attı (onu).” (Enfal 17). (Cevadi Âmulî, 1378, c. 26, s. 463).

Daha önce hâlikiyette tevhid, mâlikiyette tevhid ve rububiyette tevhidin Allah'ın fiillerde tevhidinin aslî tezahürleri olduğuna değinilmişti.

3.1. Hâlikiyette Tevhid

Kur'an ayetleri itibariyle hâlikiyette tevhid, Allah'ın mutlak yaratıcı olması demektir. Yani Allah Teâla'nın varlığındaki sınırsızlık dikkate alındığında bu varlık âlemindeki herşeyin hâlikı Allah'tır. Şeylerin yaratılmasında onun dışındakiler onun yaratıcılığının tecellisi ve aracıdır. Bazı Kur'an ayetlerinden anlaşıldığı gibi, bağımsız olmayan hilkatin Allah'tan başkasına nispet edilmesinin imkânı vardır. (Tabatabai, 1417 kameri, c. 3, s. 199). Allah'ın, kendisini “أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” şeklinde tanıtması¹⁹⁶ ve Hz. İsa'ya (a.s) yaratıcılık nispet etmesi gibi.¹⁹⁷

Kur'an ayetlerinden çıkan sonuç şudur ki, putperest müşrikler, hâlikiyette tevhid ve onun gereklerini idrak edememişlerse de (A.g.e., c. 16, s. 231) varlık ve kendileri için Allah'ın hâlikiyeti ilkesine inanıyor ve bunu putlara ve diğer kerameti kendinden menkul rablere nispet etmiyorlardı:

(وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)

“Onlara sorsan: Gökleri ve yeri kim yarattı? ‘Allah’ diyecekler.” (Zümer 38)

(وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ)

“Onlara kendilerini kim yarattığını soracak olsan, elbette ‘Allah’ diyecekler.” (Zuhruf 87).

Dolayısıyla Allame Tabatabaî, *el-Mizan* tefsirinde yer yer hatırlattığı ve başkala-

¹⁹⁶ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ” (Müminun 14).

¹⁹⁷ أَنبَىٰ أَخْلَقُ لَكُمْ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ فَأَنْفُخُ فِيهِ فَيَكُونُ طَيْرًا بِإِذْنِ اللَّهِ” (Âl-i İmran 49)

rının da belirttiği gibi (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 7, s. 291; c. 16, s. 148 ve 231; c. 17, s. 266, 288 ve 345; c. 18, s. 86 ve 127; Subhanî, 1404 kameri, c. 1, s. 320-322; a.g.y., 1373, c. 2, s. 257; Cevadi Âmulî, 1378, c. 8, s. 139) çok sayıda ayette geçen hâlikiyette tevhid eğitiminin aslî hedefi onun rububiyette tevhid ve ubudiyette tevhid gibi gereklerinin ispatlanmasıdır. Bu meselenin tespit edilmesi fer'i hedeflerden sayılmaktadır.

3.2. Mâlikiyette Tevhid

Tevhid-i ef'alinin Kur'an'daki tarifine göre mâlikiyette tevhid, Allah'ın mutlak ve sınırsız mâlikiyeti demektir. Yani Allah Teâlâ'nın varlığındaki sınırsızlık gözönünde bulundurulduğunda bu âlemde herşeyin hakiki ve müstakil mâlikî Allah'tır. Onun dışındakilerin mâlikiyet sahibi olması ise mecazidir, onun izin ve iradesine bağlıdır.

Kur'an-ı Kerim müfessirleri mâlikiyet için bazı kısımlar beyan etmiştir. Kimisi sadece bir tek tasnifle mâlikiyeti itibarî (teşriî) ve hakikî (tekvinî) olarak ayırmıştır. İtibarî mâlikiyet, insanın toprak, ev ve diğer varlıklarıyla ilgili mülkiyeti gibidir. Hakikî mâlikiyet ise uzuv ve organlarıyla ilgili sahipliğine benzer. (Cevadi Âmulî, 1373, s. 417; Mekarim Şirazî 1367, c. 3, s. 346). Onların ifadesiyle, Kur'an-ı Kerim ayetlerine göre mâlikiyette tevhid, yani her iki mâlikiyet, hatta insanın uzuv ve organlarıyla ilgili sahipliği bile hakikî ve aslî olarak Allah'a aittir:

(قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ)

“De ki: Göklerden ve yerden sizlere rızık veren kimdir? Kulaklara ve gözlere mâlik olan kimdir?” (Yunus 31).

3.3. Rububiyette Tevhid

Tevhid-i ef'alinin tezahürlerinden bir diğeri de rububiyette tevhiddir. Tevhid-i ef'alinin Kur'an'daki tarifine göre rububiyette tevhid Allah'ın mutlak rububiyetidir. Allah Teala'nın varlığı sınırsızdır. Buna ilaveten o, varlık ve mevcudat âleminin mutlak yaratıcısı ve sahibidir. Öyleyse onların mutlak “rabb”idir de. Onun dışındakiler, rububiyetinin tecellisi ve rububiyetinin gerçekleşmesi için araçtır.

Allame Tabatabaî açısından “rububiyet”in “mâlikiyet” ve “idare” olmak üzere iki rüknü vardır. Bu yüzden Kur'an'a göre “rabb”in manası “idare eden mâlik (mâlik-i müdebbir)”dir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 14, s. 123; c. 17, s. 238). Allah'ın zâtı ve sıfatları sınırsız olduğundan onun rububiyeti de tekvinî ve teşriî rububiyetin her ikisine şamildir. Dolayısıyla rububiyette tevhidin eğitim yönteminde her iki rububiyet çeşidi de gözönünde bulundurulmalıdır.

Çoğu müşrik Allah'ın hâlikiyetinde değil, rububiyetinde şirk koştüğundan

Kur'an-ı Kerim de rububiyette tevhide özel önem vermiştir. Müşriklerin o zamanda ve önceki zamanlarda tekvinî ve teşriî rububiyete dair sözleri ve hallerini beyan edip İslam Peygamberi'nin (s.a.a) ve önceki peygamberlerin verdiği karşılık ve cevabı açıklarken Allah'ın "rabb" vasfını -tek başına ve çeşitli tamlamalar şeklinde, özellikle de "rabbu'l-âlemin"¹⁹⁸ olarak- diğer vasıflardan daha fazla kullanmıştır.

4. Tevhid-i Ef'alî'nin Eğitim Yöntemleri

Eğitim metodunun tarifi ve tevhid-i ef'alînin boyutlarıyla birlikte genel hatlarıyla tanımlanmasından sonra tevhid-i ef'alînin Kur'an'daki eğitim yöntemleri incelemek gerekmektedir. Daha önce belirtildiği gibi, Allah Teâlâ'nın Kur'an-ı Kerim'de verdiği tevhid-i ef'alî eğitiminden hedef, eğitim göreni, varlık âleminde her fiilin fâilinin Allah Teâlâ'ya münhasır olduğu ve hiçbir fiilin onun izni ve iradesi olmaksızın gerçekleşmeyeceği hakikatini idrake ve ona imana ulaştırmaktır. Bu hedefin tahakkuku için aşağıda gösterilen değerlerden yararlanılmıştır:

4.1. Farzetme

Kur'an'da tevhid-i ef'alî öğretiminin ilk yöntemi farzetmedir. Eğitim açısından Kur'an'daki bir öğretiyi farzetme yönteminin özelliği, o öğretinin Allah nezdinde aşikâr ve kesin olduğunu muhataba göstermek, dolayısıyla da o öğretinin hakkaniyetini ispatlayıp onunla ilgili kuşku ve tereddüdü ortadan kaldırmaktır. Çünkü eğitimde delil getirmek her ne kadar bir itikadi öğretiye inancın temellerini sağlamlaştırmayı sağlasa da, diğer yandan da kuşku ve tereddüdün, doğru olmama ihtimalinin ve onu kabul etmemenin yolunu açabilecektir. Bundan dolayı farzetme yöntemi, diğer metodların yanında muhatabın vücudunda kuşku ve tereddüdün kökünü kurutmak için gereklidir. Daha sonra diğer eğitim metodlarının yardımıyla o öğretiyi itikadın temelleri sağlamlaştırılır. Özellikle bu yöntem Kur'an'da ve Allah tarafından kullanıldığında çok daha etkili olmaktadır.

Eğitimde farzetme yöntemi Kur'an'da tevhid-i ef'alînin her üç tezahüründe de kullanılmıştır. Ayetlerden birinde, Allah'ın özellikleri sayılırken hâlikiyet ve rububiyette tevhid, ona tevekkül edilmesi için farzedilmiştir:

(وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَى بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَبِيرًا. الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ)

“Sen, asla ölmeyen ve daima diri olan (Allah)a tevekkül et ve O’nu hamd ile

¹⁹⁸ Bu kelime ve onun terkipleri Kur'an'da 1000 kez kullanılmıştır. 40'tan fazlası "rabbu'l-alemin"le irtibatlıdır.

tesbih et. Kullarının günahlarından O'nun haberdar olması yeter. O, gökleri ve yeri ve ikisinin arasındakileri altı günde yaratan ve sonra arşa istiva edendir.” (Furkan 58-59).

Bazı müfessirlerin tefsirinden, vekil olarak Allah için hayat ve ilim sıfatını beyan etmiş ilk ayetin ardından “الَّذِي خَلَقَ” ile başlayan ikinci ayetin de, hâlikiyet ve rububiyetin farzedilmesiyle vekil olarak Allah'ın kudret ve hâkimiyetini beyan eden “الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ”nun sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. (Kaşanî, 1336, c. 6, s. 385; Tabatabaî, 1417 kameri, c. 15, s. 233; Razî, 1420 kameri, c. 24, s. 477; Kurtubî, 1364, c. 14, s. 63).

Aynı şekilde Şuara suresi 109, 127, 145, 164 ve 180. ayetlerde Allah'ın büyük peygamberleri Nuh, Hud, Salih, Lut ve Şuayb tarafından nakledilmiş “وَمَا أَسْأَلُكُمْ وَعَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِي إِلَّا عَلَى رَبِّ الْعَالَمِينَ” benzeri başlangıçla rububiyette tevhidi ve onun ardından da ulûhiyet ve ibadette tevhidi ispatlamak için “الله” ism-i celali yerine “رَبِّ الْعَالَمِينَ” tabiriyle Allah'a işaret edilmiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 15, s. 296). Bu ispat, farzetme yöntemiyle gerçekleşmiştir.

Kur'an'da mâlikiyette tevhidin bu yöntemle eğitimi için Allah'ın herşeyle, hatta zâhiren insanlara ait mallarla ilgili mutlak mâlikiyeti farzedilmiştir. Şöyle ki, kendi bedelini ödeyip özgürlüğüne kavuşabilmesi için malın zekâtının kölelere ödenmesi meselesinde insanın malı Allah'ın malı farzedilmiş ve şöyle buyurulmuştur:

“وَأَتَوْهُمْ مِنْ مَالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ”

“Allah'ın size verdiği maldan onlara verin.” (Nur 33).

Bu ayette hedef ve muhtevanın Allah'ın mâlikiyetinden bahsetmekle irtibatı yoktur. Fakat zımnın mâlikiyette tevhid eğitimi cihetinde, köleyi özgürlüğüne kavuşturmanın bedelini zekât olarak ona vermek isteyen şahsın malları, net hükümde asaleten Allah'ın malı farzedilmiştir.

Başka birçok ayette de -her birinin aslı muhtevası Allah'ın mâlikiyeti dışında bir mevzudur- göklerin ve yerin mutlak mâlikiyeti Allah için farzedilmiştir. Mesela “فَلْيَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ” (De ki: Ey insanlar, ben Allah'ın sizin hepinize gönderdiği bir elçisiyim. Ki göklerin ve yerin mülkü yalnız O'nundur.)” (A'raf 158) gibi.

Yine “وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ. صِرَاطِ اللَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ” (Şüphesiz sen, dosdoğru olan bir yola yöneltip iletiyorsun. Göklerde ve yerde bulunanların tümü kendisine ait olan Allah'ın yoluna.)” (Şura 52 ve 53)¹⁹⁹

¹⁹⁹ Keza bkz: Furkan 2, Buruc 8 ve 9.

gibi.

Bu ayetlerde Allah'ın mâlikiyetinin farzedilmesi elbette ayetin, kendi aslî muhtevasıyla hiçbir bağı olmadığı ve Allah'ın sıfatları arasından tesadüfen seçildiği manasına gelmez. Bilakis Allah'ın mutlak mâlikiyet sıfatını bu mevkiye yerleştirmek için müfessirler tarafından dikkat çekici bağlar dile getirilmiştir. Mesela Allame Tabatabaî, son ayetin tefsirinde der ki: Bu sıfat peygamberlerin davet yolunun saadete doğru müstakim olduğuna delalet eder. Çünkü her şeyin mutlak mâlikî olan Allah, mecranın gayesinin ve yolun sonundaki mutluluğun da mâlikidir. Dolayısıyla nihai saadeti o meydana getirir ve o tayin eder. Peygamberlerden de insanları ona çağırmasını istemiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 18, s. 78).

Önceki ayetlerde anlatılan bu metodun kullanılmasından anlaşılan diğer bir eğitim özelliği de farzetmenin zımnî ve belirsiz olmasıdır. Yani mâlikiyette tevhid öğretisi, zekât meselelerinin beyanı ve Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) bazı özellikleri içinde farzetme yoluyla gerçekleştirilmiştir. Bu özellik, muhatabın, bu öğretiyi farında olmadan kendi inançlarından bilmesine ve kesin görmesine yolaçar.

4.2. Doğrudan Telkin

Kur'an'da tevhid-i e'f'alî eğitiminin ikinci yöntemi, muhtevanın muhataba doğrudan telkin edilmesi metodudur ve tevhid-i e'f'alînin üç temel tezahüründe kullanılmıştır. Önceki metodun ardından gündeme getirilebilecek bu yöntemde bir öğretinin farzedilmiş olmasının hakikati, kâinatın ve insanın yaratıcısı olarak Allah tarafından doğrudan ona ilka ve tebliğ edilmesidir. Allah'ın mutlak zâtî ve ilmî üstünlüğü bu metodun alabildiğine fazla tesirli olmasının dayanağıdır. Yani Allah tarafından doğrudan insana gösterilip tebliğ edilen hakikat bir insan, hatta bir peygamber tarafından ona gösterildiğinde çok daha fazla etkiye sahiptir.

Bazı ayetlerde rububiyet ve hâlikiyette tevhid işte böyle doğrudan muhataba telkin edilmiştir:

(وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ. ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ)
فَاعْبُدُوهُ)

“Her şeyi yaratmıştır ve O her şeyi hakkıyla bilendir. İşte Rabbiniz olan Allah budur. O'ndan başka ilah yoktur. Her şeyin yaratıcısıdır, öyleyse O'na kulluk edin.” (En'am 101 ve 102).

Hâlikiyet ve rububiyette tevhidin öğretiminde bu bariz ve açıklayıcı metodun kullanılmasının sebebi, daha önce müşrikler ve putperestlerin Allah'ın hâlikiyetine temel inancı hakkında anlatılan mesele dikkate alındığında, onların, içinde rububiyette tevhidin de yer aldığı tevhidin bu mertebesinin gereklerine uymaması ve ilah zannedilenlerin rububiyetine itikat etmesidir. Şu halde rububiyette tevhidin onlar

tarafından kabul edilmemesi meşrulaştırıldığına göre halikiyette tevhid ilkesini de kabul etmemeleri gerekiyordu. Bu yüzden Allah, rububiyette tevhidin kabul edilmesine zemin hazırlamak için net bir seslenişle onların hâlikiyette tevhid hakkındaki temel inancını bir kez daha onlara hatırlatıp telkin etmektir.

Mâlikiyette tevhid eğitiminde doğrudan telkin metodu gerçekte hakiki mâlikiyetin Allah'tan başkasından men edilmesinin ifadesidir. Bu doğrudan telkin bazen Allah'ın mükte ortağı olmamasıyla ilişkilendirilir:

(وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا)

“Ve de ki: Övgü, çocuk edinmeyen, mülkte ortağı olmayan ve düşkünlükten dolayı yardımcıya da ihtiyacı bulunmayan Allah'adır. Ve O'nu tekbir edebildikçe tekbir et.” (İsra 111)²⁰⁰.

Bu ayetin hedefi -mâlikiyette tevhid mevzusunda kapsamlı ayetlerden biridir (Cevadi Âmulî, 1383, s. 462)- Allah'a hamd ve onu tekbir etmektir. Bu hedefin tahakkuku için onun benzersiz zâtına yaraşır bir muhteva ve metod seçilmelidir. Bu sebeple o, selbî sıfatlardan (muhteva) üç sıfatla ve doğrudan telkin metoduyla (yöntme) tavsif edilmiştir.

Bazen de bu yöntem mâlikiyet türlerinin Allah'tan nefyedilmesiyle gerçekleşir:

(قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ)

“De ki: Allah'ın dışında öne sürdüğünüzü çağırın. Onların göklerde ve yerde bir zerre ağırlığınca bile hiçbir şeye güçleri yetmez, onların bu ikisinde hiçbir ortaklığı olmadığı gibi, O'nun bunlardan hiçbir destekçi olanı da yoktur.” (Sebe 22).

Allame Tabatabaî'nin bu ayeti tefsiri itibariyle, üç tür mâlikiyetin Allah'tan başkasından nefyedilmesi yoluyla, Allah Teâla yerine tercih edilmiş sahte tanrıların ulûhiyetinin bâtlı olduğu telkin edilmiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 16, s. 370).

Bu konuda, bu çalışmada inceleyecek fırsatımız olmayan çok sayıda ayet vardır. Fakat bir ayette özetle Allah'tan başkasında hiçbir şeyle ilgili mâlikiyetin bulunma-

²⁰⁰ Keza

«الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَرَهُ تَقْدِيرًا»

(Furkan 2) ayeti.

dığı telkin edilmiştir: “قُلْ فَمَنْ يَمْلِكُ مِنَ اللَّهِ” (Maide 17). Öyle ki, hatta Allah’ın büyük peygamberi, yani Hz. İbrahim (a.s) bile amcası için bu durumu itiraf eder: “وَمَا أَمْلِكُ لَكَ مِنَ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ” (Mümtehine 4). Bu mâlikiyet varolmamak bir yana, var olamaz dahi:

(وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ)

Allah’ın dışında, kendileri için göklerden ve yerden hiç bir rızka, hiç bir şeye mâlik olmayan ve buna güçleri yetmeyen şeylere mi tapıyorlar?” (Nahl 73).

Rububiyette tevhidin eğitiminde de, Allah’ın rezzak oluşu gibi rububiyetin çeşitli tecellilerinde Allah’ın mutlak rububiyetinin bariz beyanı yoluyla doğrudan telkin metodu kullanılmıştır. Rezzak veya râzık olma²⁰¹, Allah’ın rububiyetinin aslî tezahürlerinden biridir. Allah’ın râzıkıyeti, mahlûkatına ve kullarına rızık lütfetmesi demektir.

Kur’an-ı Kerim’in birçok ayetinde râzıkıyette tevhid, sarih ve doğrudan beyan metoduyla muhataba telkin edilip öğretilmiştir:

(إِنَّ اللَّهَ هُوَ الرَّزَّاقُ ذُو الْقُوَّةِ الْمَتِينُ)

“Hiç şüphesiz, rızık veren O, metin kuvvet sahibi olan Allah’tır.” (Zariyat 58).

Bazı müfessirlerin ifadesiyle, Allah’ın rezzak oluşundaki inhisarı duyuran önceki ayetten daha belirgin ve bariz olan ayet şudur (Cevadi Âmulî, 1383, s. 432):

(هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ)

“Allah’tan başka, sizi gökten ve yerden rızıklandıran, rızıklandırabilecek bir başka yaratıcı var mıdır?” (Fâtır 3).

Bu ayet -bu konudan ayrıntılı bahis daha önce geçmişti- hâlikiyet ve râzıkıyette tevhidi aynı anda beyan etmektedir.

Bazı ayetlerde Peygamber’e (s.a.a), bu Rabbin insanlara rızıkı genişlettiği veya daralttığına açık biçimde duyurması emredilmiştir:

(قُلْ إِنَّ رَبِّي يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ)

²⁰¹ Râzıkıyyet mübalağa sığasıdır ve rızık veren olmanın nicel ve nitel mübalağasına delalet eder. (Bkz: Mustafavî, 1385, c. 4, s. 125).

“De ki: “Şüphesiz, Rabbim rızkı dilediğine bol verir ve (dilediğine) kısar. Fakat insanların çoğu bilmezler.” (Sebe 36).

Görüldüğü gibi, bu metodla ilgili dikkat çekici sayıda ayette Allah, “قُلْ” emrini kullanarak Peygamber’i (s.a.a) bu hakikatleri insanlara açıklamakla görevlendirmiştir. Buradan, tevhidî maarifin Allah tarafından seslendirilmesi ve bu öğretilerin ona nispet edilmesindeki özneliğin eğitimin inceliği olduğu ve eğitim öğretim konumunda olan herkesin bu hakikatleri muhataplara ve öğrencilere bizzat kendisinin seslendirmesinin gerektiği anlaşılmaktadır. Öğretmen öğrenci, eğitimci eğitim alan, baba ve anne çocukları için vs. Allah’ın tevhid-i ef’alî ve tezahürlerini basit bir dille kendi muhataplarına seslendirmeli ve anlatımda gayet net biçimde, bu hakikatleri kâinatın Rabbinin vazettiğini ve aynı ölçüde kalp ve ruhlarında itikat meydana getirmesi için başkalarına aktarılmasını emrettiğini söylemelidir.

4.3. Tevhid-i Ef’alînin Fitrî Olduğuna Dikkat Çekme

Tevhid-i ef’alî öğretiminin metodlarından bir diğeri, bu tevhidin fitrî olduğuna muhatabın dikkatini çekmektir. Bu yöntemle eğitim, hakkaniyeti önceki iki metodla ispatlanan itikadı derunî hale getirecek ve kökleştirecektir.

Bu metod, tevhid-i ef’alînin tezahürleriyle bağlantılı bazı kendine has özellikler taşımaktadır. Mesela Kur’an’da, hâlikiyette tevhid eğitimi verilirken bu tevhid mertebesinin fitrî olduğuna dikkat çekme, Allah Rasülü (s.a.a) ve putperest müşrikler arasında bazı farazi soru cevaplar ortaya atarak gerçekleştirilmiştir. Bu yöntem beş ayette tekrarlanmıştır. Dört ayette göklerin ve yerin yaratıcısı (مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ)²⁰² ve bir ayette de onları kimin yarattığı (مَنْ خَلَقَهُمْ)²⁰³ hakkında farazi soru sorulmuştur. Beş ayetin her birinde Allah, Peygamber’e (s.a.a), onların bu farazi soruya cevap verirken yaratıcının ‘Allah’ olduğunu söyleceklerini nakleder.

Allame Tabatabaî, Lokman suresi 25. ayeti izah ederken bu farazi muvahhidçe itirafların onların tevhidî fitratlarından kaynaklandığını belirtir. Öyle ki gerçekten de böyle bir soru ortaya atılsa sorunun menşesine bakmaksızın bu cevabı vereceklerdir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 16, s. 231).

Putperestlere hitaben bu metodun kullanılmasının sebebi, gereklerini, yani tevhidin diğer mertebelerine, özellikle de rububiyette tevhide itikadı kabul ettirmek için hâlikiyette tevhide fitraten itikad ettiklerine dikkat çekmektir. Buna göre ve Allame

²⁰² وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ” (Lokman 25).

²⁰³ وَلَئِن سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ فَأَنَّى يُؤْفَكُونَ” (Zuhuruf 87).

Tabatabaî'nin belirttiği nokta hesaba katılarak, hâlikiyette tevhidi itiraf etmenin fitrî olduğu, hatta müşrikler ve putprestlerin bile bu gerçeği itiraf ettikleri meselesi, bu metodun, bütünüyle genelleştirilebilecek ve her insan için şablon oluşturabilecek özelliğidir. Yani bu soru ortaya atılıp muhataptan böyle bir cevap alınmakla, dolaylı biçimde, birincisi, onun hâlikiyette tevhidle ilgili aşikar olmayan fitrî itikadına ona öğretilmiş olmakta ve açığa çıkarılmakta; ikincisi, tevhidin diğer mertebelerinin öğretimi-ne zemin hazırlanmaktadır.

Bu tür soru cevapların ortaya atılması, küçük bir farkla mâlikiyette tevhidin eğitimi-de kullanılmıştır. Bazı Kur'an ayetlerinde Allah, Peygamber'e, yerin ve onun üzerindeki insanların ve genel olarak mevcudatın gerçek mâliki hakkında müşriklere gerçek bir soru sormasını emreder. Sonra da kendisi cevap verme konumuna geçerek, bu soru cevaptan hâsıl olacak neticeye göre meadın münkirlerini, insanların yeniden dirilmesi ve meadın imkanı hakkında hesaba çekmesi için Peygamber'e (s.a.a) cevabı önceden haber verir. Şu ayetlere bakalım:

(قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ. قُلْ مَنْ رَبُّ السَّمَاوَاتِ السَّبْعِ وَرَبُّ الْعَرْشِ الْعَظِيمِ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ. قُلْ مَنْ بِيَدِهِ مَكْرُوثٌ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ. سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ فَأَنَّى تُسْحَرُونَ)

“De ki: “Eğer biliyorsanız söyleyin: Yeryüzü ve onun içinde olanlar kimindir?” “Allah’ındır” diyecekler. De ki: “Yine de öğüt alıp düşünmeyecek misiniz?” De ki: “Yedi göğün Rabbi ve büyük Arş’ın Rabbi kimdir?” “Allah’ındır” diyecekler. De ki: “Yine de sakınmayacak mısınız?” De ki: “Eğer biliyorsanız söyleyin: Her şeyin meleku (mülk ve yönetimi) kimin elindedir? Ki O, koruyup kolluyorken kendisi korunmuyor.” “Allah’ındır” diyecekler. De ki: “Öyleyse nasıl oluyor da böyle büyüleniyorsunuz?” (Müminun 84-89).

Önceki ayetlerde geçen üçlü soru cevapların her biri mâlikiyette tevhid hakkındadır. Hatta zâhiren göklerin ve ilahî arşın Rabbi hakkında olan ikinci soru da “Allah” cevabının öngörülmesiyle Allah tarafından Allah’ın rububiyetine değil, onun mâlikiyetine sevk edilmiştir. Çünkü hedef, müşriklerin Allah’ın mâlikiyetiyle ilgili fitrî itirafı beyan etmektir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 15, s. 59).

Her ne kadar müşriklerin hesaba çekildiği bu soru cevaplarda gözönünde bulundurulmuş netice, siyak karinesiyle, meadın imkanı ve insanları tekrar diriltmenin Allah’ın hakkı olduğu (a.g.e., s. 56) ise de bu metodun ilkesi, muhatabın Allah’ın mutlak mâlikiyetine fitrî itikadını beyan etme amacıyla mâlikiyette tevhid eğitiminin yöntemi sayılmaktadır.

Bunun izahı şudur ki, Allame Tabatabaî'nin bu ayetlerin tefsirinde beyan ettiğine binaen (a.g.e.) Allah’ın öngöründe bulunması ve onların zikredilen konulardaki mâlikiyetle ilgili cevabını telkin etmesinin sebebi, Allah’ın mâlikiyetini itiraftan başka çareleri olmamasıdır. Çünkü ortaya atılan soru, yerin ve onun üzerindeki mevcudatın

hakikî mâlikiyeti hakkındadır, insan toplumları arasında yaygın mâlikiyete benzer itibarî mâlikiyet değil. Böyle bir mâlikiyet, sonucuyla ilgili mucit sebepten başkası için mevcut değildir ve yeryüzü ile onun üzerindeki mevcudatın mucit sebebi yahut onların yaratıcısı -hatta müşrikler ve putperestlerin bile itirafıyla- Allah Teâla olduğundan, onlar, karmaşık özel bir istidlale ihtiyaç duymaksızın bu durumu dile getirmekte ve ona inanmaktadır. Öyle ki, onların nezdinde aşikar ve aksiyomatik olduğu söylenebilir.

Bazı müfessirler, ortaya soru atma ve cevabı telkin etme metodunun, mevzuları derleyip telkin etme ve muhataba açık ve somut istidlaller sunmada estetik ve belagatli yöntemlerden biri olduğunu belirtmiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 7, s. 26; Musevi Sebzivari, 1431 kameri, c. 13, s. 92). Taraflar için cevabın bu denli bariz olması nedeniyledir ki bu metodda soruyu soran, karşı tarafın cevabını beklemez ve cevabı beyan eder. Aslında telkin eder. Gerçekte o, bu cevaptan başka bir sonucun doğmasını ister. Bu yüzden başlangıçta zâhirî bir soru cevapla muhatabın cevabı ikrar ve itirafını aleni yaparak aslî istidlali ona dayandırmıştır.

4.4. Tefekkürü Sevketme

Kur'an'da tevhid-i ef'li eğitiminin sonraki metodu, muhatabı tefekküre sevkettir. Genellikle muhatap için cevabı verilmemiş soru oluşturma ve onu cevabı bulmaya sevkette şeklinde gerçekleşen bir yöntemdir. Soru ve istifham oluşturma, muhatabın tefekkür etmesine ve soruyu soranın istediğine olabildiğince çok dikkat vermesine zemin hazırlayacaktır. İnsan bir şeyi tefekkürle idrak ettiğinde ona derunî sağlık bahşetmesi sayesinde kolayca elden kaçırmayacaktır. Bu yöntem, Kur'an-ı Kerim'de anlatılan peygamberlerin (a.s) davetinin en temel metodlarından biridir. (Hüseyinzade, 1377, s. 56).

Bu metodla ilgili bazı ayetlerde hâlikiyet ve rububiyette tevhid öğretimi için tek hâlikin kimi mahlûklarına işaret edildikten sonra müşriklerin mabudlarının yaratıklarıyla ilgili soru ortaya atılmış ve bu yolla onlar tefekküre zorlanmıştır:

(خَلَقَ السَّمَاوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ. هَذَا خَلْقُ اللَّهِ فَأَرُونِي مَاذَا خَلَقَ الَّذِينَ مِنْ دُونِهِ)

“O, gökleri dayanak olmaksızın yaratmıştır, bunu görmektesiniz. Arzda da, sizi sarsıntıya uğratar diye sarsılmaz dağlar bıraktı ve orada her canlıdan türetip yayıverdi. Biz gökten su indirdik, böylelikle orada her güzel olan çiftten bir bitki bitirdik. Bu, Allah'ın yaratmasıdır. Şu halde, O'nun dışında olanların yaratıklarını bana gösterin.” (Lokman 10 ve 11)²⁰⁴

²⁰⁴ Aynı şekilde:

Bu ayetlerin aslî muhataplarının Allah Teâla'nın yaratıcılığında tereddüt bulunmayanlar olduğu dikkate alındığında bu sorunun ortaya atılmasının ana hedefi, bu meselede tefekkür ederek rububiyet ve uluhiyette tevhide yönlendirilen ve mabud sandıkları şeylerin rububiyetine itikattan ve onlara ibadet etmekten vazgeçirilenler olmaktadır. (Tabatabâî, 1417 kameri, c. 16, s. 211-212). Çünkü mahlûku olmayan bir varlığın idaresi de yoktur ve ibadet edilmeye de layık değildir.

Fakat her halükarda Kur'an'ın diğer muhataplarına da hâlikiyette tevhid eğitimi için bu ayetlerden yararlanılabileceğine kuşku yoktur. Çünkü rububiyette tevhid, hâlikiyette tevhidle katman katmandır. Öyle ki bu ayette tedbir ve idare, yaratılış alanından Allah'a nispet edilmiştir. (A.g.e., s. 212).

Aynı şekilde bazı ayetler Allah'ın hâlikiyeti hakkında tüm insanları muhatap olarak insanın iradeli fâili olduğu kimi işlerin neticesiyle ilgili soru ortaya atmış ve bu yöntemle onu, o mahlûkun hâlikının gerçekten o mu, yoksa Allah mı olduğu düşüncesine daldırmıştır:

(أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ. أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ)

“Şimdi rahimlere dökmekte olduğunuz meniyi gördünüz mü? Onu sizler mi yaratıyorsunuz, yoksa yaratıcı Biz miyiz?” (Vakıa 58 ve 59).

Önceki ayette söylendiği gibi, her ne kadar soru için cevap beyan edilemişse de gayet açıktır ki ayet, meniyi insan suretine dönüştürenin Allah olduğu cevabını telkin etmektedir. Bu cevap o kadar güçlüdür ki beyan edilmeye gerek kalmamıştır. Fakat her halükarda bunun sonucu, hâlikiyette tevhidir.

Vakıa suresinde bu ayetlerin devamında aynı metodun kullanılarak rububiyette tevhid de öğretilmiştir:

(أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ. أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ. لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ. إِنَّا لَمُعْرِمُونَ. بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ. أَفَرَأَيْتُمُ الْمَاءَ الَّذِي تَشْرَبُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْزَلْتُمُوهُ مِنَ الْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ الْمُنزِلُونَ. لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ جَلَّاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ. أَفَرَأَيْتُمُ النَّارَ الَّتِي تُورُونَ. أَأَنْتُمْ أَنْشَأْتُمْ شَجَرَتَهَا أَمْ نَحْنُ الْمُنشِئُونَ. نَحْنُ جَعَلْنَاهَا تَذْكَرَةً وَنَمَاعًا لِلْمُؤْمِنِينَ)

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ شُرَكَاءَكُمُ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ» (Fatır 40)

«قُلْ أَرَأَيْتُمْ مَا تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَرُونِي مَاذَا خَلَقُوا مِنَ الْأَرْضِ أَمْ لَهُمْ شِرْكٌ فِي السَّمَاوَاتِ» (Ahkaf 4).

“Şimdi ekmekte olduğunuz (tohum)u gördünüz mü? Onu sizler mi bitiriyorsunuz, yoksa bitiren Biz miyiz? Eğer dilemiş olsaydık, gerçekten onu bir ot kırıntısı kılardık; böylelikle şaşar kalırdınız. “Hayır, biz büsbütün yoksun bırakıldık.” Şimdi siz, içmekte olduğunuz suyu gördünüz mü? Onu sizler mi buluttan indiriyorsunuz, yoksa indiren Biz miyiz? Eğer dilemiş olsaydık onu tuzlu kılardık; şükretmeniz gerekmez mi? Şimdi yakmakta olduğunuz ateşi gördünüz mü? Onun ağacını sizler mi inşa ettiniz (yarattınız), yoksa onu inşa eden Biz miyiz? Biz onu hem bir öğüt ve hatırlatma (konusu), hem ihtiyacı olanlara bir meta kıldık.” (Vakıa 63-73).

Bu metotta önemli nokta, sorunun, muhatabı tefekküre sevkedecek şekilde ortaya konmuş olmasıdır. Öyle ki sorunun cevabını bulduğu takdirde soruyu soranın amaçladığı gerçek öğretiye yönlendirilecektir. Bu noktanın önemi o kadar büyüktür ki, muhatabın daha hızlı ve daha rahat tefekkür edebilmesi ve eğitimin hedefe ulaşabilmesi için ekseriya cevap, yukarıdaki ayetlerde olduğu gibi sorunun içine yerleştirilmelidir.

Tefekküre sevketteki metod, soru cevaptan başka yöntemlerle de gerçekleşmektedir. Tıpkı Hz. İbrahim’in (a.s) (elbette ibadette tevhidî öğretmek için) putları kırdıktan sonra bu işi büyük putun yaptığını söylemesi ve putperestlerden bu konuyu ona sormalarını istemesi gibi:

(قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْأَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)

“Dedi ki: Hayır. Bu yapmıştır, bu onların büyükleridir; eğer konuşabiliyorsa, siz onlara soruverin.” (Enbiya 63).

Burada onları tefekküre sevkeder ve onlar da tefekkürden sonra cansız ve etkisiz heykellere tapmaları nedeniyle kendilerine zulmettikleri sonucuna varırlar:

(فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَمَا لَكُمْ أَنْتُمْ الظَّالِمُونَ)

“Bunun üzerine kendi vicdanlarına başvurup dediler ki: Gerçek şu ki, zalim olanlar sizlersiniz.” (Enbiya 64).

Sonunda da onları ve mabudlarını kınadıktan sonra bir kez daha “أَفَلَا تَعْقِلُونَ” cümlesiyle onları tefekküre ve akletmeye çağırır.

4.5. İstidlal

Tevhid-i e’fâlî eğitiminde tefekküre sevketteki metodun tamamlayıcı metodu istidlal yöntemidir. Bir itikat için tefekkürden hasıl olan derunî sağlamlaştırmanın yanında istidlal de haricî sağlamlaştırmayı sağlar.

Basit istidlaller -Kur’an’da çokça kullanılmıştır- genel muhatabın eğitiminde ik-

na özelliğine sahip en iyi metotlardan biridir ve Allah'ın peygamberlerinin davetinde aslı yöntemler arasında sayılmaktadır. (Hüseynzade, 1377, s. 69-74). Mesela Allah Kur'an'daki ayetlerden birinde umuma hitap ederek²⁰⁵ muhatapları, kendisinin verdiği nimetleri ve rızıkları hatırlamaya çağırır. Râzık ve hâlikın birliğini ispatlayarak hâlikiyette tevhidi basit zımnî istidlalle öğretir:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ اذْكُرُوا لِلَّهِ عَلَيْكُمْ هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرِ اللَّهِ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ
وَالْأَرْضِ)

“Ey insanlar, Allah’ın üzerinizdeki nimetini anın. Gökten ve yerden sizi rızıklandıran Allah’ın dışında bir başka yaratıcı var mı?” (Fatır 3).

Her ne kadar Allame Tabatabaî'nin görüşüne göre bu ayetin asıl hedefi rububiyet ve uluhiyette tevhidi öğretmek²⁰⁶ ise de istidlal yoluyla hâlikiyette tevhidin eğitimini de fer'i hedef olarak ayete nispet etmek mümkündür. Allame'nin belirttiği gibi,

“هَلْ مِنْ خَالِقٍ” kısmı, o şeyin ihtiyaç duyduğu kemalat, evsaf ve erzakı vermenin bu ayetteki ikinci kanıtıdır. “Kemali arayan şeye kemalat lütfetmek, itibarî ve sözleşmeye dayalı değil, tekvinî bir durum olduğundan, kemale erdiren o şey ile onun varoluşsal kemali arasında bağ kurarak kemale erdirme ve eğitime birbirine eşittir. Belli bir şey için kemalin yaratılmasının kendisi de bir tür yaratılıştır ve sonuçta herşeyin Rabbi onun yaratıcısıdır.” (Cevadi Âmulî, 1378, c. 2, s. 363). Aynı cihetle Kur'an'da şöyle geçmektedir:

(إِنَّ رَبَّكُمْ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ يُدَبِّرُ
الْأَمْرَ مَا مِنْ شَفِيعٍ إِلَّا مِنْ بَعْدِ إِذْنِهِ ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ فَاعْبُدُوهُ أَفَلَا تَتَذَكَّرُونَ)

“Şüphesiz sizin Rabbiniz, altı günde gökleri ve yeri yaratan, sonra arşa istiva eden, işleri evirip çeviren Allah'tır. Onun izni olmadıktan sonra, hiç kimse şefaathçi olamaz. İşte Rabbiniz olan Allah budur, öyleyse O'na kulluk edin. Yine de öğüt alıp düşünmeyecek misiniz?” (Yunus 3).

Bu ayet-i şerifede rab, hâlik ile aynı şey olarak tanıtılmıştır. Yani rububiyet ve hâlikiyetin aynı şey olduğu belirtilerek bu yolla rububiyette tevhid öğretilmiş ol-

²⁰⁵ Allame Tabatabaî açısından ayetteki karinelere, maksadın genel olarak müşrikler ve putperestler olduğu anlaşılmaktadır. (Bkz: Tabatabaî, 1417 kameri, c. 17, s. 16).

²⁰⁶ Şöyle ki, Allah nimetlerin râzıkıdır ve rızık verme, idarenin tezahürlerindedir. Böylece onun rububiyeti ve sonra da uluhiyeti ispatlanmış olmaktadır. (Bkz: A.g.e., s. 15-16).

maktadır. Allame Tabatabaî, “أَفَلَا تَذَكَّرُونَ” cümlesinin sonundaki “tezekkür”ü - ayetin hedefi telakki edilebilir- rabbin aynı zamanda hâlik olduğu hakikatine fikrî itikâl olarak tefsir etmiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 10, s. 10).

Kur’an’da rububiyeti ispatlamak için Allah’ın hâlikîyetine istidlalin diğer bir türü, bu ikisinin birbirinin icabı olduğuna istidlaldır. Rububiyet ile hâlikîyetin birbirinin icabı olması, bu yaratıcının aynı zamanda rab de olabileceği demektir. “Hiçbir şey yaratmamış, hiçbir çeşit tekvinî hakimiyet ve hakikî mâlikîyete sahip olmayan, böyle olunca da onun derunî cihetlerinden, hedef, fayda ve zararından haberi bulunmayan bir kimse onu nasıl yetiştirip idare edebilir ve kemale erdirebilir? Bu iş, yani yetiştirip idare etme, yalnızca o şeyi yaratan, ona mâlik olan, onun derunî ve haricî tüm cihetlerine vakıf bulunan kimsenin kadir olabileceği bir şeydir. Bu da hâlik ve mâlik Allah’tan başkası değildir.” (Cevadi Âmulî, 1383, s. 426).

Rububiyet ve hâlikîyetin birbirinin icabı olduğuna istidlal, rab ve hâlikın putpe- restler tarafından birbirinden ayrılmasını ve evrenin işlerini idarede çok sayıda rab- be itikadî bâtlı kılmaktadır. Çünkü bir tek yaratıcının hâlikîyetine itikatlarının icabı, bir tek rabbi ve onun mutlak rububiyetini kabul etmeleridir. Bu yüzden istidlale dayalı bu metod, önceki yöntem gibi, Kur’an’ın, Allah’ın hâlikîyetine ve onda tev- hide inanan muhataplara rububiyette tevhidî öğretmede en temel ve en iyi istidlal metodlarından biridir.

Şu ayette de bu tür bir istidlal göze çarpmaktadır:

(اللهُ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ اللَّيْلَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا إِنَّ اللَّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ)

“Allah, kendisinde sükun bulmanız için geceyi ve -görmeniz ve rızık aramanız için de- gündüzü var etti. Şüphesiz Allah, insanlara karşı sınırsız bir fazl sahibidir. Ancak insanların çoğu şükretmiyorlar.” (Ğafir 61-62).

Bu ayetlerin ilkinde Allah’ın, geceyi insanın dinlenmesi ve gündüzü çalışıp ça- balama için varettiğine dikkat çekilerek ikinci ayetin başında onun rububiyeti belir- tilmiştir. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 17, s. 345). Fakat rububiyet hâlikîyetin icabı olduğundan ara vermeden sonraki kısımda Allah’ın mutlak hâlikîyeti belirtilmiştir. Bazı müfessirlerin bu icaplık ilişkisini açıklaması şöyledir: Allah’ın hâlikîyeti, sa- dece, mahluk varetmesi ve onu kendi haline bırakması şeklinde değildir. Bilakis devamında da feyz-i ilahî her anda sürekli biçimde mahlukata akmaktadır. Diğer bir ifadeyle denebilir ki, “خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” ifadesi “ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ”un delilidir. (Mekarim Şirazî, 1421, c. 15, s. 304).²⁰⁷ Dolayısıyla Allame Tabatabaî’nin çıkardığı sonuçta

²⁰⁷ Allame Tabatabaî de “و رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ” cümlesini takdir eder. “ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ” aslında onun delilidir. (Bkz: Tabatabaî, a.g.e.).

olduğu gibi, hâlikiyette tevhidin farzedilmesi ve rububiyet ile hâlikiyetin birbirinin icabı olmasının ona ilave edilmesi rububiyette tevhidi ispatlar. (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 17).

Hâlikiyette tevhid muhtevasıyla rububiyette tevhid öğretiminin muhtelif istidlallerinden anlaşılmaktadır ki, itikadi konuların eğitiminde bile karmaşık ve çok sayıda muhtevanın kullanımı lazım değildir. Sabit ve sade bir tek muhtevayla da çeşitli istidlaller ikame edilebilir.

Aynı şekilde, hâlikiyette tevhidin müşrikler tarafından kabul edildiğini gözönünde bulundurarak onun rububiyette tevhidin öğretimindeki istidlallerde kullanılması, istidlalin muhtevası muhatap tarafından ne kadar güçlü kabul edilirse onun sonucunu kabul etmenin de onun için o kadar kolay olacağını göstermektedir. Öyleyse eğitim öğretim makamında bulunan bir mürebbi ve muallim, lüzumu halinde istidlal ikame edebilmek için ilkin muhatabın ön kabullerini tanımalıdır. Böylece onlarda azami ölçüde yararlanabilecektir.

4.6. Duygu ve Hisleri Harekete Geçirme

Tefekkür ve istidlalin ardından hak bir itikadı sağlama için çeşitli inançlarla ilgili duygu ve hisleri harekete geçirerek onları zayıflatmak mümkündür.

Bu metod Kur'an'da tevhid-i ef'alî eğitiminde kullanılmıştır. Mesela hâlikiyette tevhid eğitiminin bazı ayetleri, Allah'tan başkasında yaratma kudreti bulunmadığına nispetle kullanılmıştır. Her ne kadar tüm müfessirlerin, özellikle de Allame Tabatabaî'nin görüşüne göre bu metodla ilgili ayetlerin aslî maksadı rububiyette tevhid ise de (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 8, s. 377) muhatapların duygu ve hislerini harekete geçirme ve vicdanını uyandırmak için ilahların kudreti olmadığını belirtmedeki rolünü hâlikiyette tevhid eğitimi için gözardı etmek imkansızdır.

Bazı ayetlerde sahte tanrıların zaten kendisinin yaratılmış olduğuna işaret ederek onların yaratmada hiçbir güçlerinin olmadığı vurgulanmıştır. (Tûsî, tarihsiz, c. 7, s. 471):

(وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ)

“Allah'tan başka yakardıkları -taptıkları- hiçbir şeyi yaratamaz, üstelik kendileri yaratılmaktadır.” (Nahl 20)²⁰⁸.

“وَهُمْ يُخْلَقُونَ” cümlesinde bu tanrıların mahluk olduğuna işaret edilmesi, muha-

²⁰⁸ Aynı şekilde: «وَهُمْ يُخْلَقُونَ أَيُّشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا» (A'raf 191),

«وَاتَّخَذُوا مِن دُونِهِ آلِهَةً لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ» (Furkan 3).

tapların duygu ve hislerini sahte tanrılara karşı harekete geçirmeye hayli yardımcı olacaktır. Zira şaşkınlık içinde kendilerine soracaklardır: Bunlar nasıl tanrılar ki, bir şeyi yaratma kudretine sahip olmamaları bir yana, üstelik kendileri bile bir başka varlık tarafından yaratılmıştır.

Bu metod, bu ayetlerin bazısında, en zayıf ve en güçsüz bir canlıyı bile yaratmaya güç yetiremediklerine verilmiş örnekle (sinek) daha somut ve etkili hale getirilmiştir:

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ ضَرْبٌ مِّثْلُ مَا فَاسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا
وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسئُبُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَفِيدُونَ مِنْهُ ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ)

“Ey insanlar, size bir örnek verildi; şimdi onu dinleyin. Sizin, Allah’ın dışında tapmakta olduğunuz -hepsi bunun için bir araya gelseler dahi- gerçekten bir sinek bile yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kapacak olsa, bunu da ondan gerçik alamazlar. İsteyen de güçsüz, istenen de.” (Hac 73).

Aynı şekilde Hz. İbrahim (a.s), rububiyette tevhidi öğretirken putperestlerin putlara tapmayla ilgili hislerini harekete geçirecek şekilde gündeme getirilmesi gerektiğidir. Mesela ikinci ayette, sahte tanrıların bir sineği bile yaratmaya muktedir olmadıkları misal verilmiştir. Çünkü bazı müfessirler açısından sinek, o zamanın insanları nezdinde hayvanların en zayıfıydı. (Tabersî, 1408 kameri, c. 7, s. 152; Tabatabaî, 1417 kameri, c. 14, s. 408). Onu yaratmaya güç yetirememeleri ve sinekten bir şeyi alamayacak kadar zayıf olmaları, gerçekten de mabudlarının zayıflığıyla ilgili duygularını harekete geçirebilmişti.

Bu metoddaki eğitimin önemli noktası, birtakım mevzuların duygu ve hisleri harekete geçirip vicdanı uyandıracak şekilde gündeme getirilmesi gerektiğidir. Mesela ikinci ayette, sahte tanrıların bir sineği bile yaratmaya muktedir olmadıkları misal verilmiştir. Çünkü bazı müfessirler açısından sinek, o zamanın insanları nezdinde hayvanların en zayıfıydı. (Tabersî, 1408 kameri, c. 7, s. 152; Tabatabaî, 1417 kameri, c. 14, s. 408). Onu yaratmaya güç yetirememeleri ve sinekten bir şeyi alamayacak kadar zayıf olmaları, gerçekten de mabudlarının zayıflığıyla ilgili duygularını harekete geçirebilmişti.

Diğer eğitim özelliği, hususen çok küçük ve zayıf hayvanları yaratmaya dahi muktedir olmadıklarına örnek vererek uygulandığında genel muhataba hâlikiyette tevhid eğitimi vermede model alınacak ve etkin kabiliyettir. Son ayetin başındaki hitap da

(يَا أَيُّهَا النَّاسُ) bu noktayı teyit eder.

4.7. Nesnel Örnekler Gösterme ve Geçmişten Gerçek Öyküler Nakletme

Kur’an’da tevhid-i ef’âlî eğitimin son metodu, nesnel örnekler gösterme ve geçmişten gerçek öyküler nakletmedir. Bu metotta, mesela hâlikiyette tevhid eğitimi için, zâhirde insanın işi olan ama aslında yalnızca Allah Teala’nın tekvinî izniyle

gerçekleşen (ayette Allah'ın izniyle tahakkuk tekeli özellikle belirtilmiştir) yaratmaya benzer bir varetmenin nesnel ve gerçek örneği zikredilmiştir. Bu metodun hak bir inancın öğretilmesinde kullanılması, onu güçlendirmeyi sağlayacak ve onunla ilgili itminan duygusu hasıl olacaktır.

Bu örnek, Hz. İsa'nın (a.s) mucizelerinden biridir. Örnekte çamurdan bazı kuşların şeklinde bir şey yapılmış ve ona üflenmiş, bunun üzerine Allah'ın izniyle gerçek bir kuş haline gelmiştir. (Âl-i İmran 49).

Bazı Ehl-i Sünnet müfessirlerinin (Reşid Rıza, tarihsiz, c. 3, s. 311) aksine, Al-lame Tabatabaî (Tabatabaî, 1417 kameri, c. 3, s. 200) ve diğer bazı Şii müfessirlerin (Cevadi Âmulî, 1378, c. 14, s. 331-334) inancına göre ayetin zâhiri bu olayın haricî süduru olduğunu, sadece sözlü ve meydan okumaya ihtiyaç için olmadığını göstermektedir. Çünkü, birincisi, eğer böyle olsaydı bu tahsis edilmiş manaya delalet için kayıtlı varlık gerekirdi. İkincisi, başka bir ayette bu olay, kıyamet günü Hazret'in (a.s) geçmişteki fiilinin hikayesi biçiminde Allah tarafından aktarılacağı geçmektedir:

(وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي فَتَنْفُخُ فِيهَا فَتَكُونُ طَيْرًا بِأُذُنِي)

“Yine sen, Benim iznimle çamurdan kuş şeklinde bir şey yapar ve içine üflerdin de, Benim iznimle bir kuş oluverirdi.” (Maide 110)

İkinci ayetin özelliği, çamurun kuşa dönüşme aşamasına ilaveten, ilk aşamanın, yani Hz. İsa (a.s) tarafından çamurdan kuş gibi bir şey yapılması merhalesinin de -zâhirde sadece İsa'nın yaptığı bir şeydir, Allah'ın işi değil- Allah'ı izniyle kayıt altına alınmasıdır: “وَإِذْ تَخْلُقُ مِنَ الطِّينِ كَهَيْئَةِ الطَّيْرِ بِأُذُنِي”. Bu da göstermektedir ki, bu gerçek misalde o kuşun tüm yaratılış merhaleleri, başından sonuna dek Allah'ın izniyle gerçekleşmiştir.

Gerçek kuşa dönüşme aşamasına nispetle İsa (a.s) tarafından çamurdan kuşun yapılması aşamasında bu iznin lüzumunun belirtilmesi, yaratmanın Allah'a münhasır olduğuna daha fazla delalet etmektedir. Çünkü bu aşamada bütün işler zâhiren İsa (a.s) tarafından gerçekleştirilmiş ve orada bulunanlar, onun çamurdan kuş yapmak için sarfettiği bedensel faaliyeti ve el hareketlerini ve nihayetinde de kuşun meydana gelmesini onun faaliyetinin sonucu görmüşlerdir. Halbuki bu işler ve onun neticesi, tümü Allah'ın iznine bağlıdır. Öyle ki, o yapmış gibi görünen işlerin tamamı aslında Allah'ın herşeyi yaratan tek hâlik olduğunu göstermektedir.

Bu metod mâlikiyette tevhidin öğretimi için de kullanılmıştır. Allah tarafından bazı peygamberlere ve başka kişilere mülk ihsan edildiğine ilişkin gerçek öyküler ve onun mutlak mâlikiyetinin bu yolla gösterildiği nakledilmiştir. Bu ayetler göstermektedir ki bazı kimseler peygamberler gibi mülk ve hakimiyet sahibi olduysa o mülk Allah tarafından onlara lütfedilmiştir.

Kur'an'da anlatılan gerçek öykülerden biri Talut ve Davud'la (a.s) ilgilidir. Bu konuyla ilgili ayetlerde mülkün Allah tarafından onlara verildiğine işaret edilmiştir. (Bkz: Bakara 246-247, 250-251).

Bu metotta eğitimin dikkat çekici noktası, muhataplar tarafından gerçek ve haricî tahakkuku bütünüyle açık ve inkar edilemez olan örnekler verilmesidir. Bu durumda eğitim, o örneklerin nakledilmesi sayesinde daha iyi gerçekleşecektir. Mesela bu ayetlerde herkesin gördüğü kuşun yapılması Hz. İsa tarafından tahakkuk ettirilmiştir. Yine tüm insanların şahit olduğu Talut ve Davud'un (a.s) mülk ve hakimiyeti Allah'a nispet edilmiştir. Dolayısıyla hâlikiyet ve mâlikiyette tevhid ilkesi daha iyi öğretilmiş olacaktır.

5. Sonuç

Kur'an'da tevhid-i ef'âlî eğitimin metodları hakkında buraya kadar anlatılan konuların toplamından çıkan sonuç şudur ki, Kur'an, bu eğitimin hedefinin, yani varlık âleminde Allah'ın tek fâil olduğuna derunî ve muhkem iman ve itikadın mükemmel biçimde gerçekleşmesi için yöntemlerden geniş ve muhtelif bir yelpaze kullanmıştır. İlk iki metod, yani "farzetme" ve "doğrudan telkin" bu itikadın hakkaniyetini ispatlamanın zımında onunla ilgili temel bir tanıma kazandırmaktadır. Bu temel inanç, onun "fitrî olduğuna dikkat çekme" metoduyla derunî hale getirilip kökleştirilerek iki metodun, "tefekküre sevketme" ve "istidlal" metodlarının kullanılmasıyla derunî ve haricî sağlamlık meydana getirmekte ve nihayet "duygu ve hisleri harekete geçirme" metodu bâtil itikatları zayıflatarak "nesnel örnekler gösterme ve haricî öyküler nakletme" metoduyla hak itikadı güçlendirmekte ve ona güven oluşturarak tevhid-i ef'âlî eğitimini en yüksek seviyeye yaklaştırmaktadır.

Kaynakça

- Kur'an-ı Kerim, (1376 şemsi), tercüme: Seyyid Celeddin Müctebevî, Tehran: Hikmet.
- Ayyaşî, Muhammed b. Mesud (1380 kameri), Kitabu't-Tefsir, Tehran: Kitabhane-i İlmiyye.
- Berkî, Ahmed b. Muhammed (1370 kameri), el-Mehasin, tashih ve talik: Seyyid Celeddin Hüseyinî, Tehran: Daru'l-Kütübî'l-İslamiyye.
- Bir grup yazar (1391), Felsefe-i Talim ve Terbiyet-i İslamî, zir nazar-i Üstad Muhammed Taki Misbah Yezdî, Tehran: İntişarat-i Medrese.,
- Cevadî Âmulî, Abdullah (1378), Tesnim, Kum: İsra.
- Cevadî Âmulî, Abdullah (1383), Tevhid der Kur'an, Kum: İsra.
- Emin, Seyyid Nusret (1361), Mahzenu'l-İrfan der Tefsir-i Kur'an, Tehran: Nehzet-i Zenan-i Müselman.
- Hüseyinzade, Ali (1377), Berresi-yi Şivhâ-yi Davet-i Enbiya-yi Ulu'l-Azm der Kur'an (Payanname-i Karşınası-yi Erşed), Kum: Müessese-i Âmuzeşi ve Pejuheşi-yi İmam

Humeynî (rh).

Hüseynzade, Seyyid Ali (1388), Sire-i Terbiyeti-yi Peyamber (s.a.a) ve Ehl-i Beyt (a.s), c. 4, Nigereşi ber Âmuzeş ba Te'kid ber Âmuzeşhâ-yi Dinî, Kum: Pejuheşgah-i Havza ve Danişgah.

Kaşanî, Molla Fethullah (1336), Tefsiru Menheci's-Sadıkîn fi İlzamî'l-Muhalifin, Tehran: Kitabfuruşi-yi Muhammed Hasan İlmî.

Kurtubî, Muhammed (1364), el-Camiu li-Ahkami'l-Kur'an, Tehran: Nasır Hüsrev.

Mekarim Şirazî, Nasır (1421 kameri), el-Emsile fi Tefsiri Kitabillahi'l-Münzel, Kum: Medresetu'l-İmami Emiri'l-Müminin (a.s).

Mekarim Şirazî, Nasır, bir grup âlim katkısıyla (1367), Peyam-i Kur'an, Kum: Medresetu'l-İmami Emiri'l-Müminin (a.s).

Meşayihirâd, Şihabuddin (1380), Talim ve Terbiyet-i Dinî (Mecmua-i Makalat), Kum: Pejuheşgah-i Havza ve Danişgah.

Misbah Yezdî, Muhammed Taki (1370), Âmuzeş-i Felsefe, Tehran: Merkez-i Çap ve Neşr-i Sazman-i Tebligat-i İslamî.

Misbah Yezdî, Muhammed Taki (1389), Hodaşinasi, tahkik ve nigareş: Emir Rıza Eşrefî, Kum: Müessesesi-i Âmuzeş ve Pejuheş-i İmam Humeynî (rh).

Musevî, Sebzivarî, Abdula'la (1431 kameri), Mevahibu'r-Rahman fi Tefsiri'l-Kur'an, Kum: Daru't-Tefsir.

Mustafavî, Hasan (1385), el-Tahkik fi Kelimati'l-Kur'ani'l-Kerim, Tehran: Merkez-i Neşr-i Âsâr-i Allame Mustafavî.

Razî, Fahrudin (1420 kameri), el-Tefsiru'l-Kebir ve Mefatihü'l-Ğayb, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Reşid Rıza, Muhammed (tarihsiz), Tefsiru'l-Menar, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Seyf, Ali Ekber (1379), Revanşinasi-yi Perverişi (Revanşinasi-yi Yadgiri ve Âmuzeş), Tehran: Müessesesi-i İntişarat-i Agah.

Subhanî, Cafer (1373), Menşur-i Cavid-i Kur'an, Kum: Müessesesi-i İmam Sadık (a.s).

Subhanî, Cafer (1404 kameri), Mefahimu'l-Kur'an, bi-Kalemi'ş-Şeyh Caferi'l-Hadi, Kum: İntişarat-i Tevhid.

Subhanî, Cafer (1420 kameri), Buhus fi'l-Milel ve'n-Nihal, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî.

Suyuti, Celaledin (1404 kameri), el-Dürri'l-Mensur fi Tefsiri'l-Me'sur, Kum: Kitab-hane-i Ayetullah Mer'eşî Necefî.

Şariatmedari, Ali (1366), Talim ve Terbiyet-i İslamî, Tehran: Emir Kebir.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin (1417 kameri), el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî.

Tabatabaî, Muhammed Hüseyin (tarihsiz), Nihayetu'l-Hikme, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslamî.

Taberî, Muhammed b. Cerir (1412 kameri) Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Tabersî, Fadl b. Hasan (1408 kameri), Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Tûsî, Muhammed b. Hasan (tarihsiz), el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut: Daru İh-yai't-Turasi'l-Arabî.

İçkinin Tedricen Haram Kılındığı Teorisine Eleştiri

Doç. Dr. Murtaza İrevanî Necefi

Özet

İçkinin haram kılındığı ittifakla kabul ediliyor olsa da nasıl haram kılındığında görüş ayrılıkları vardır. Şia'da bazı âlimler içkinin haram kılınmasını Mekke döneminin ilk yıllarına kadar götürmektedir. Fakat Ehl-i Sünnet Medine döneminin sonlarıyla ilişkilendirerek haramlığın tedricen ve birkaç aşamada gerçekleştiğini savunmakta, bu çerçevede de meşhur "içkinin tedricen haram kılındığı" teorisini ortaya atmaktadır.

Bu teorinin birtakım zeminleri ve sonuçları vardır. Nitekim bu araştırmada onlara değinilerek teori eleştirilecek ve neticede de içkinin haram kılınmasında tedricilik reddedilip haramlığın Medine döneminin başlarında gerçekleştiği ispatlanacaktır. Son olarak tedriciliğin -bu konuda sabit görülmesi durumunda- haramlığın ilan edilmesinde değil, içki içmeye had uygulanmasıyla ilgili olduğu gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler: Hamr, içki, tedricen haram, haramlığın ilanı, sebab-i nüzul

Giriş

Kur'an-ı Kerim'de "hamr" kelimesi "şarab"ın muadili olarak geçer ve "h-m-r" terkihi "örtmek" anlamına gelir. (Mutarrızî, 1399: 1/270). Bu nedenle şarabın böyle isimlendirildiği belirtilmiştir. Çünkü aklı örtmektedir. (İbn Düreyd, 1987: 1/592). Şeyh Tûsî şöyle yazmaktadır:

Çoğu müfessir "hamr"dan maksadın "üzüm şarabı" olduğunu kabul etmiştir. Ama Ehl-i Medine'nin cumhuru, çoğu sarhoşluk veren herşeyin "hamr" olarak adlandırdığını belirtmektedir. Bu anlam rivayetlerimizin zâhirinden de çıkmaktadır. (Tûsî, tarihsiz: 2/212).

Daha net bir ifadeyle söylersek, "hamr", içkiyi haram kılan ayetin nüzulünden önce örfte üzüm usaresine deniyordu. Onun İlahî Kelam'da ve Rasulullah'ın (a.s) sözlerinde, hamledilen haramlık ve necaset gibi hükümler itibariyle daha genel anlama atfedilmesi sonradan vaki oldu. Neticede "hamr", genel anlamıyla şer'i bir hakikattir. (Bahrânî, 1405: 5/116-117). Dolayısıyla sarhoşluk veren her şaraba "hamr" denmektedir ve bu isimlendirme üzüm usaresine tahsis edilmemektedir. (Şeyh Behâî, 1414/433).

Şia, içkinin hiçbir zaman helal olmadığı kanaatinindedir. Hatta bazı Şii âlimler, içkinin haram olduğunun duyurulmasını Mekke döneminin başlarına kadar götürürler. Oysa Ehl-i Sünnet, İslam'ın ilk yıllarında şarabın helal olduğuna ve haram kılınmasının Medine dönemine ertelendiğine inanmaktadır. Bu konuda meşhur “şarabın tedricen haram kılınması” teorisin ortaya atmışlardır. Burada tartışmanın çerçevesini gösterdikten sonra Ehl-i Sünnet'in bu teoriye getirdiği delilleri ve Şia ulemasının o delilleri tenkidini nakledecek ve son olarak da haramlığın Mekke döneminde ilan edildiğini gösteren delilleri ortaya koyacağız.

1. Teorinin Çerçevesi

Ehl-i Sünnet'in hadis kaynaklarında bazı kimselerin “hamr” içmesi nedeniyle yaşanmış ve bu konudaki ayetlerin nüzulüne sebep olmuş nahoş ve çirkin olaylara işaret edilmiştir. Buna göre her hadiseden sonra sahabeden bazıları tekrar şarap içmeye dönüyor ve yeni bir hadisenin meydana gelmesine yolaçıyor, bu yüzden de yeni bir nehiy nazil oluyordu. Ehl-i Sünnet'in görüşüne göre Peygamber'in (s.a.a) ashabı adildir ve haram fiil işlemleri mümkün değildir. Sonuç itibariyle de Bakara ve Nisa suresindeki ayetler şarabın haram kılınmasını kapsamaz. Şarap, bu iki ayetin nüzulünden önce Maide suresindeki ayetlerin nüzulü sırasında mübahı. Bu görüş sahipleri, bahsi geçen çıkarımı Hz. Rasül'ün (s.a.a) takririne bile dayandırmaktadır. Aşağıda bunlardan bazılarının görüşü nakledilmiştir.

İbn Ömer şöyle der:

“Hamr” konusunda üç ayet nazil olmuştur.

Birincisi şu ayettir:

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ)

“Sana içkiyi ve kumarı sorarlar.” (Bakara 219)

Bu ayetin nüzulünden sonra kimileri “Şarap haram oldu” dedi. Ama başkaları dedi ki: “Ey Allah'ın Rasülü, Allah'ın söylediği menfaatlerden yararlanmamıza izin ver.” Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) sessiz kaldı. Bunun üzerine şu ayet nazil oldu:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ)

“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken -ne söylediğinizi bilinceye kadar- cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusül edinceye kadar namaza yaklaşmayın.” (Nisa 43)

Bazıları dedi ki: “Şarap haram oldu.” Ama başkaları şöyle dedi: “Ey Allah'ın Rasülü, namaz vakti yaklaştığında onu içmiyoruz.” Peygamber-i Ekrem (s.a.a) sessiz kaldı. Bunun üzerine şu ayet nazil oldu:

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ
فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ)

“Ey iman edenler! Şarap, kumar, dikili taşlar (putlar), fal ve şans okları birer şeytan işi pisliktir; bunlardan uzak durun ki kurtuluşa eresiniz.” (Maide 90)

Sonra Allah Rasülü (s.a.a) “Hamr haram oldu.” buyurdu. (İbn Ebi Hâtim, 1419: 2/389).

Yine nakledildiğine göre bu ayetlerin nazil olmasından sonra insanlar şöyle dedi:

“Ey Allah’ın Rasülü, içki içerken yataklarında can verenler veya şehit olanlar ne olacak? Çünkü

(لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا
الصَّالِحَاتِ)

“İman eden ve iyi işler yapanlara, hakkıyla sakınıp iman ettikleri ve iyi işler yaptıkları, sonra yine hakkıyla sakınıp iman ettikleri, sonra da hakkıyla sakınıp yaptıklarını, ellerinden geldiğince güzel yaptıkları takdirde (haram kılınmadan önce) tattıklarından dolayı günah yoktur.”(Maide 93) ayeti nazil oldu.” Bunun üzerine Rasulullah (s.a.a) şöyle buyurdu:

“Eğer onlara da haram olsaydı sizin gibi onu terkederlerdi.” (İbn Hanbel, tarihsiz: 2/352).

İçkiyi haram kılan ayetler hakkında zikredilen bu rivayetlerin muhtevası, muhtelif tariklerle ve bazen ifadelerdeki küçük farklılıklarla Ehl-i Sünnet’in pek çok kaynağında geçmektedir. Haberin ravisinin “Peygamber sessiz kaldı” cümlesiyle kasettiği, Nebiyy-i Ekrem’in (s.a.a) bu amele dair takririne işaretir.

Cassâs şöyle der:

“Hamr”ın İslam’ın ilk yıllarında mübah olduğu, Müslümanların Medine’de içki içtikleri ve alışverişini yaptıkları meselesinde nakil ehli arasında ihtilaf mevcut değildir. Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) bu meseleden haberdardı ve onlar Peygamber (s.a.a) nezdinde bu ameli dile getiriyorlardı. Ta ki Allah içkiyi haram kılana dek. (1415:1/392).

Kurtubî de sahabenin “hamr” içmesiyle alakalı haberlere değindikten sonra şöyle yazar:

Bu hadisler “hamr” içmenin onlar arasında mübah, uygulamada ve meşhur olduğunu göstermektedir. O kadar ki kimse bunu inkar edemez. Nebiyy-i Ekrem de (s.a.a) bunu ikrar etmiştir. (1364: 6/287).

Ehl-i Sünnet’in birçok âliminin bariz biçimde işaret ettiği gibi (Bkz: Taberî, 1413: 2/210; Sa’lebî, 1422: 2/141; Beğavî, 1420: 1/277; Zemaşşerî, 1407: 1/259; Fâhru Razî, 1420: 6/395; İbn Âşur, 1420: 4/133; İbn Âbidin, 1415: 4/202; Şevkânî, tarihsiz: 9/52) şarabın Mekke döneminde ve Medine döneminin başlarında mübah ve helal olduğuna inanç, bu benzeri rivayetlerin doğrudan sonucudur.

Ehl-i Sünnet ulemasından İbn Âbidin, kimilerinin, şarabın bütün dinlerde haram olduğuna inandığına işaret ettikten sonra buna karşı çıkararak şöyle der:

“Hamr” İslam’ın başlangıcında haram değildi. Sahabe onu içen ve ekseriya içkinin etkisiyle sarhoş olurdu. (Bu konudaki bazı örnekleri hatırlattıktan sonra şöyle yazar:) Netice itibariyle, şarabın haram kılındığına söylemenin mecburi sonucu sahabenin fîsk içinde olduğuna inanmaktır. Bunu söylemek yerine şarabın mübah olduğuna söylemek daha sahihtir. (1425: 4/202).

Ehl-i Sünnet, içkinin tedricen haram kılınmasını Allah’ın hikmeti olarak açıklamaktadır. Bazıları biraz daha ileri gidip, “hamr”ın haram kılınmasındaki tedriciliği, ahkâmın teşriindeki ilahî hikmetin en güzel şahidi kabul etmiştir. (Sehl, 1403: 98). Çünkü Araplar içki içmeye büyük bir iştîyak duyuyordu ve onlara bir defada “Şarap içmeyin” densesydi “Şarap içmeyi bırakmayız” diyeceklerdi. Sonuçta da aşikâr bir hüsrana uğrayacaklardı (Nesâî, 1992: 65; Kurtubî, 1364: 6/286; Sehl, 1403: 99-100).

Fâhru Razî şöyle yazar:

İçki yasağının nüzulünde böyle bir sıralamanın izlenmesindeki hikmet, Allah’ın, bu kavmin içki içmeyi alışkanlık haline getirdiğini ve ondan epeyce menfaat temin ettiğini bilmesidir. Eğer içki bir kerede haram kılınsaydı bu onlara çok güç gelecekti. Bu nedenle ondan el çektirme tedricen oldu. (1420: 6/396).

Ebu Zeyd de Bakara suresi 219. ayete işaret ettikten sonra şöyle yazar:

Vakanın ağırlığı, Kur’an metninin sadece içki içmekteki günahın varlığına işaret etmesine ve haram kılmayı tehlikeye atmamasına sebep olmaktadır. (1380: 192).

Aynı şekilde kimileri içkinin haram kılınmasındaki tedriciliği, Kur’an’ın, mucizevi özelliklerinden biri olan ıslah yanlısı siyasetleri cümlesinden saymıştır. (Zerkanî, tarihsiz: 2/366). Yahut bunu, İslam ve Kur’an’ın eğitim metodunun bir örneği kabul etmişlerdir. (Kutb Ravendî, 1405: 1/229).

Bu teori o kadar ilgi görmüştür ki, Şia’nın son dönem âlimlerinden bazılarının

eserlerinde de az çok yankı bulmuştur. Mesela şöyle denmiştir:

Tedriciliğin teşride gölgesi vardır. Özellikle de şer'î hüküm toplumdaki yaygın duruma aykırı olduğunda. İçki içilmesi buna örnektir. Cahiliye toplumunda içki alışkanlığı vardı ve bu rezilliğin tedavisi, İslam toplumunda kabul görmesine zemin hazırlayacak birtakım adımların katedilmesine bağlıydı. Kur'an bu rezilliğin kökünü kazırken tedric yöntemini izlemiştir. (Subhanî, 1419: 15-16).

Yine Bakara suresi 219. ayeti izah ederken şöyle denmiştir:

Medine'de İslam davetinin başlamasının üzerinden onüç yıl geçtikten sonra bazı Müslümanlar içki ve kumar hakkında sormaya başladı. Bu soru, bu iki fiilin hükmünün uzunca bir süre belli olmadığını göstermektedir. Bazen hikmet, hükmü beyan etmede yumuşak davranmayı ve tedrice riayet etmeyi gerektirmektedir. İçkinin haram kılınması işte bu türdendir. Çünkü Müslümanlar cahiliyede ona alışmışlardı ve bir defada yasak getirilmesi onlara ağır gelecekti. (Muğniyye, 1424: 1/328)b.

Genel olarak Kur'an'ın bazı konularda ahkâmı açıklarken tedric yöntemini izlediğini kabul ediyoruz. Fakat acaba akli iptal eden bir şeyin haramlığını kesin beyan ederken de son surenin nazil olmasına kadar kesinti ve duraksama yaşanmış mıdır? İslam Peygamberi (s.a.a) hissî mucizelere ilaveten akli mucize olan Kur'an'a sahip olmakla da ayrıcalıklı kılınmıştır. Her dini kabul etmede ilk adım olan mucizeyi anlamının ancak akıl vesilesiyle mümkün gören bir din, böyle bir fırsatı, içkiyi kesin olarak haram kılmama nedeniyle muhataplarından esirgemiş olabilir mi? Ayrıca cahiliye Araplarının şarapa alışkanlık ve bağımlılığı olması, onların putlara tapmaya gösterdiği alaka ve alışkanlıktan daha mı fazlaydı?

2. İçkinin Tedricen Haram Kılındığına İnanan Ehl-i Sünnet'in Delilleri

2.1. İçkiyi Haram Kılan Ayetlerin Nüzul Sebepleri

Aşağıdaki ayetlere, fıkıh ve tefsir uleması tarafından içkinin haram kılınması bahsinde aynı sırayla değinilmektedir. Bu ayetlerin nüzul sebepleri, içkinin tedricen haram kılındığına inanan Ehl-i Sünnet'in en temel delilidir. Bu ayetlerin zâhiri içkinin haram kılındığını göstermektedir. Ama ayetlerin nüzul sebepleri, bazı sahabelelerin, bu ayetlerin her biri haramlığa delalet etmesine rağmen, ta Maide suresinin ayetleri nazil olana dek açıkça içki içtiklerini ortaya koymaktadır. Öte yandan Ehl-i Sünnet sahabenin adaletine de inanmaktadır. Bu iki mukaddimenin neticesi, onların içkinin haramlığının tedricen gerçekleştiğine inanması olmuştur. Hâlbuki Şii âlimler, bazı sahabelelerin tahrim ayetinden sonra da içki içtiklerini kabul etmekle birlikte ikinci mukaddimeyi, yani sahabenin adaleti ilkesini temelsiz bulmuşlardır. Sonuç itibariyle bu ayetlerin nüzul sebepleri, Şii fakihleri, ayetlerin haramlığa zâhir delaletini görmezden gelmeye itmemiştir. Aşağıda bu ayetleri ve nüzul sebeplerini naklet-

tikten sonra Ehl-i Sünnet ve Şia'nın fikhî çıkarımlarını inceleyeceğiz.

a)

(يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا)

“Sana şarap ve kumar hakkında soruyorlar. De ki: O ikisinde büyük bir günah ve insanlar için birtakım menfaatlar vardır. Fakat günahları menfaatlerinden büyüktür.” (Bakara 219).

Bu ayetin nüzul sebebi konusunda şöyle denmiştir: Ömer dedi ki: “Allahım, bize içkinin hükmünü beyan et.” Bunun üzerine “ يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا ” ayeti nazil oldu. (İbn Ebi Hâtim, 1419: 2/388; Cassâs, 1415: 1/392; İbn Cevzî, 1422: 1/183).

Yine şöyle anlatılmıştır: Ömer b. Hattab, Muaz b. Cebel ve Ensardan birkaç kişi Allah Rasülü'nün (s.a.a) yanına geldi ve dedi ki: Ey Allah'ın Rasülü, bize akli baştan alan içki ve malı yokeden kumarın hükmün açıklar mısın?” Bunun üzerine Allah bu ayeti indirdi. (Sa'lebî, 1422: 2/141; Vahidî, 1411: 73; İbn Cevzî, 1422: 1/183). Ehl-i Sünnet bu ayetin içkinin haram kılındığı hükmü içerdiğini kabul etmemiştir. Hatta Taberî, bu ayetin içkinin haram kılınmasından önce nazil olduğunu anlatan haberleri tevatür seviyesinde görür. (1412: 2/210).

Eleştiri: Taberî, bu ayetten haramlığın çıkarılamayacağı sonucuna varırken sahabenin içki içtiğine dair haberleri zikreder ve Nisa suresindeki ayetin nüzul sebebine değinir. (Bkz: 1412: 2/210-212). Bu ayetlerin içkinin haramlığına delalet etmediği, Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) takririne de nispet edilmiştir. (Bkz: İbn Ebi Hâtim, 1419: 2/389). Bu düşünce Ehl-i Sünnet'in bazı âlimlerini mecburen bu ayetin Maide suresindeki ayetlerle nesholdüğüne inanmaya zorlamıştır. (Bkz: Ebu Hayyan Endülüsî, 1420: 2/403).

Karinelere dikkat ettiğimizde anlıyoruz ki, Ehl-i Sünnet'in bu inancı sonraki ayetin (Nisa 43) nüzul sebebi nedeniyledir. Bahse konu ayetten sonra nazil olan Nisa suresindeki ayetin nüzul sebebi, Bakara suresi 219. ayetin nüzulüne rağmen bazı sahabelerin hâlâ içki içtiğini göstermektedir. Nitekim yeni bir olay meydana gelmiş ve içki hakkında başka bir ayet nazil olmuştur. Sonuç itibariyle Bakara suresindeki ayet haram kılma hükmünü taşııyordu.

Şia'nın görüşüne göre ise sahabenin ismet sıfatı yoktur. Öyleyse onların bu ayetin nüzulünden sonra da içki içmesi bu ayet-i kerimeden haramlığın çıkarılmamasına gerekçe oluşturamaz. Şeyh Tûsî, sadece “وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا” cümlesine dikkat çekerek şöyle der:

“Şu halde o ikisinin haram olduğu tespit edilmiş demektir.” (1387: 7/57).

Şii fakihlerin çoğunluğu, içkinin haram kılınmasının Kur'an'daki dayanağı olarak bu ayete değinmiştir. (İbn İdris Hillî, 1410: 3/472; Allame Hillî, tarihsiz: 2/226; Fahrü'l-Muhakkikin Hillî, 1387: 4/511; Fâzıl Mikdad, 1404: 4/367; İbn Fehd Hillî, 1407: 5/76; Mukaddes Erdebilî, tarihsiz: 629).

Farzedelim ki ayet tek başına içkinin haram kılındığına delalet edecek kudrette olmasa bile yine de onun günah olduğunu açıkça söylemektedir ve bu Medenî ayet, aşıkâr biçimde günahın haram olduğunu ilan eden A'raf suresindeki Mekkî ayete²⁰⁹ tâbidir. Mekkî ayette haramlığı işiten bir kimsenin Medenî ayet üzerinde içtihada kalkışmaya mazereti kalır mı? (Tabâtabâî, 1417: 2/195).

Keza Ehl-i Sünnet'in Aişe'den naklettiği bir haberde şöyle geçmektedir:

“Bakara suresi nazil olduğunda içkinin haram olduğu hükmü onunla birlikte indi ve Allah Rasülü (s.a.a) onu nehyetti.” (Suyutî, 1404: 1/252).

Aynı şekilde bu ayetin Ömer'in sözü üzerine indiğini kabul eden nüzul sebebini ve Ehl-i Sünnet'in ondan çıkardığı sonucu eleştirirken şöyle söylemek mümkündür: Bu rivayette öyle bir hükmün helalliği Allah'a nispet edilmektedir ki, Ömer ve sahabeden başka bazı kimseler onun kötülüklerinden haberdardı ve haram kılınmasını istiyordu. Buna ilaveten, onlar içkinin haram kılınmasını isteyecek şekilde soru sorduklarına göre bu, ayetin haram kılmak üzere zuhur etmesini gerektirmektedir. Aksi takdirde bunun kaçınılmaz sonucu, hükmün beyanını ihtiyaç zamanından sonraya ertelemek olacaktır. Bu ise usülcülerin caiz görmediği bir şeydir. (Bkz: Mukaddes Erdebilî, tarihsiz: 629-630; Fâzıl Cevad, 1389: 4/145).

b)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ حَتَّى تَغْتَسِلُوا)

“Ey iman edenler, sarhoşken ne söylediğinizi bilinceye kadar namaza yaklaşmayın. [Keza] cenabetken de -yolcu olmanız dışında- gusledene kadar [namaza durmayın].” (Nisa 43).

Bu ayetin nüzul sebebi, Ehl-i Sünnet'in önceki ayetten haramlığın çıkarılmayacağı konusundaki en net ve gerçek delilidir. Bahsedildiği üzere, “ قُلْ فِيهِمَا إِنْكُمْ كَبِيرٌ ” (Bakara 219) ayeti nazil olduğunda bazı kimseler şarabı bırakmamış-

²⁰⁹ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِنَّكُمْ “ (A'raf 33)

ti. Diyorlardı ki: “Onun faydalarından menfaatleniyoruz ve günahı terk ediyoruz.” Bunun üzerine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ” (Nisa 43) ayeti nazil oldu. (Semerkandî, 1416: 1/144). Bakara suresindeki ayet nazil olduktan sonra şarabın menfaatlerinden (!) yararlanmakla meşgul oluyorlardı. Netice itibariyle ayet, haram kılmayı içermiyordu. Fakat yeni bir hadise Nisa suresindeki ayetin nüzulünü gerektirdi. Bu ayet-i kerimenin nüzul sebebine dair birkaç çeşit rivayet mevcuttur:

1) İnsanlar şarabın menfaatinden faydalanıyor ve onun günahından kaçınıyordu! Ta ki Abdurrahman b. Avf yiyecek ve şarap hazırlayıp Allah Rasülü'nün (s.a.a) ashabından bazılarına davet etti. Davetliler içtikleri şarapla sarhoş olmuşlardı ki akşam namazı vakti girdi. Onlardan biri imamlığa geçti ve “قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ. لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ” (Kafirun 1-2) ayetlerini “لا”yı hafifleterek tilavet etti. Bunun üzerine “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ” ayeti nazil oldu. Bu vakanın ardından namaz vakitlerinde “hamr” içilmesi haram kılındı. (Sa'lebî, 1422: 2/143; Vahidî, 1411: 157; Beğavî, 1430: 1/277). Bu mecliste hazır bulunanları sayarken öyle isimler zikredilmiştir ki, hepsi de Nebiy-i Ekrem'in (s.a.a) rihletinden sonraki siyasi olaylarda temel rol oynamış kimselerdi. (Bkz: Semerkandî, 1416: 1/305; İbn Atıyye, 1422: 2/56; Suyutî, 1420: 2/165).

2. Ayet, Allah Rasülü'nün (s.a.a) şarap içip sarhoşken namaza duran ve kaç rekât kıldığını ve ne okuduğunu bilmeyen ashabi hakkında nazil olmuştur. (Sa'lebî, 1422: 3/312; Vahidî, 1411: 157). Bu nüzul sebebi esas alındığında bu hadisenin bir kereden fazla yaşandığı anlaşılmaktadır. İbn Abbas bu ayetin nüzul sebebi hakkında şöyle der:

“Sahabenin büyüklerinden bir grup hakkında nazil oldu. İçki içmeyi sürdürüyorlardı ve namaz için Allah Rasülü'yle (s.a.a) birlikte mescide geliyorlardı. Allah onları bu amelden nehyetti.” (Fahru Razî, 1420: 10/85).

3. Bakara suresindeki ayetin nüzulünden sonra Ömer şöyle dedi: “Allahım, bize içkinin hükmünü beyan et.” Bunun üzerine “لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ” ayeti nazil oldu. (İbn Ebi Hâtim, 1419: 2/388, 3/ 958).

Ehl-i Sünnet bu ayetin içkinin haramlığını kapsadığını kabul etmemektedir. İbn Kesir bu konuda, Ömer'den nakledilen nüzul sebebini rivayet ederek şu sonuca varmıştır: Bu ayetin nüzülü içkinin haram kılınmasından önceydi. Çünkü Allah Rasülü (s.a.a) Bakara suresindeki ayeti Ömer'e okuduğunda Ömer dedi ki: “Allahım, içki konusunda yeterli bir beyan indir.” Nisa sursi 43. ayet indikten sonra da Allah Rasülü (s.a.a) onu Ömer'e okudu. Ömer dedi ki: “Allahım, içki hakkında yeterli bir beyan indir.” Ondandır sonra namaz vaktinde şarap içmekten uzak durdu. Ta ki Maide suresindeki ayetler nazil olana dek. O zaman Ömer “انتهينا انتهينا” dedi. (İbn Kesir, 1419: 2/271).

Ehl-i Sünnet'in bu ayetten çıkardığı azami sonuç, sarhoşluğa sebep olan şeyin namaz vakitlerinde yasaklanmış olduğudur. (Cassâs, 1415: 3/166). Bu ayetten namaz vakitleri dışında sarhoş olmanın mübah sayıldığına ilişkin çıkarım, Ehl-i Sünnet'ten bazı âlimlerin bu ayetin Maide suresindeki ayetlerle neshedildiğine inanmasına sebep olmuştur. (Bkz: Taberî, 1412: 5/62; İbn Cevzî, 1422: 1/408).

Eleştiri: Bu ayetin nüzul sebebi Ehl-i Sünnet nezdinde önceki ayetten (Bakara 219) içkinin haram kılındığı sonucunun çıkarılmamasına sebep olduğu gibi, sonraki ayetlerin (Maide 90-91) nüzul sebebi de bu ayetten içkinin haramlığının çıkarılmamasına yolaçmıştır. Bazı sahabeler bu ayet nazil olduktan sonra da şarap içmeye devam ediyordu. Daha sonra Maide suresindeki ayetler nazil olmuştur. Sonuç itibarıyla bu ayette de içkinin haram olduğuna dair bir hüküm yoktur. (Bkz: Taberî, 1412: 5/61).

Şii fakihler bu ayetteki “sekr” kelimesinden neyin kastedildiği hakkında iki görüş ortaya atmıştır:

a) Şaraptan hasil olan “sekr”. Bu tefsir, nakledilen nüzul sebepleri tarafından teyit edilmektedir. Buna göre Şia fukahâsından bazıları bu ayeti içkinin haramlığını kapsadığını savunmuştur. Çünkü namaz vaciptir ve bu ayet, “sekr”in namaza aykırı olduğunu göstermektedir. İki çelişen şeyden birinin vücubu, diğersinin haram kılınmasını gerektirir. Zira bir şeyin emredilmesi, onun zıddının nehyedilmesi demektir. (Fahru'l-Muhakkikin Hillî, 1387: 4/511; İbn Fehd Hillî, 1407: 5/76; Fâzıl Mikdad, tarihsiz: 2/305). Bu çıkarımla birlikte, bu ayetin Maide suresindeki ayetlerle, birinin neshini gerektirecek cüz'î veya küllî hiçbir tenakuzu kalmamaktadır. Kimileri de bu ayetin, ne cevaz, ne de tahrim suretinde içkinin hükmüyle ilişkilendirilemeyeceğine inanmaktadır. (Bkz: Hoî, 1395: 335).

b) Uyku “sekr”i. İmam Bâkır'dan (a.s) bir rivayette şöyle geçmektedir:

“Halsiz, uyukulu ve üstünde ağırlık varken namaz kılma. Çünkü bunlar nifakın kapakçıklarıdır ve Allah müminleri sekir halindeyken namaza durmaktan men etmiştir. Burada kastedilen, uykudan kaynaklanan sekirdir.” (Ayyaşî, 1380: 1/242).

İmam Sâdık'tan (a.s) bir rivayette bu ayet şerhedilirken de aynı görüş teyit edilmiştir. (Kuleynî, 1407: 3/371; Tûsî, 1407: 3/257). Aynı şekilde Dahhak, bu ayette “sekr”den maksadın yalnızca uyku sekiri olduğunu savunmuştur. (İbn Atıyye, 1422: 2/56).

Namazdayken sekiri men etmeyi kapsayan bu ayetin nüzülü, mutlak nehyi içeren Bakara suresi 219. ayetten sonra da “sekr”den muradın sadece uyku sarhoşluğu olduğunu desteklemektedir. (Bkz: Tabâtabâî, 1417: 4/359). Bu durumda bu ayet konusu itibarıyla içkiyle irtibatlı olmaktadır.

Bu arada üçüncü bir ihtimal daha gündeme gelmektedir: “Sekr”den kasıt, şarap ve uyku sekirinin her ikisini de kapsayan anlamıdır. İmam Bâkır'dan (a.s) menkul

rivayette de bu ayet zikredildikten sonra şöyle geçmektedir: “منه سكر النوم” (İbn Bâbeveyh, 1413: 1/480). Bu da “sekr”den, uyku sekirinin de parçası olduğu daha kapsamlı bir anlamın murad edildiğini göstermektedir. Beydavî de “سَكَرَى”nın tefsirinde şöyle der:

“Uyku veya şarap gibi bir şeyden sarhoşluk.” (1418: 2/75).

İçkinin tedricen haram kılındığına inanan ve bu ayetin haram kılmadan önce nazil olduğuna Feyz Kâşânî, sözkonusu iki tefsirin uzlaştırılması konusunda şöyle der:

“Müslümanlar şarabı haram kılan hükmün yerleşmesinden önce sarhoşken namaza duruyorlardı. Bu yüzden böyle bir hitaba muhatap oldular. İçkinin haramlığı istikrar bulduktan sonra bu şekilde hitap edilmeyi haketmeyecek kimseler haline geldiler. Çünkü Müslümanlar içkinin haram kılınmasından sonra içkiden sarhoş olamazlar. Bu nedenle denebilir ki bu ayet, içkinin haram kılınmasıyla neshedilmiştir. Şu anlamda ki, onlara artık bu sözlerle hitap edilmesi hoş olmayacaktır. Daha sonra hüküm, kalp huzuruna mani diğer konuları da kapsar hale geldiğinden onu uykudan kaynaklanan sarhoşluk ve benzeri durumlarla tefsir etmek caizdir. (1416: 1/453).

Feyz’in istidlaline temel aldığı küçük önerme [suğrâ], Bakara suresindeki ayetin içkinin haramlığına delalet etmemesini gerektirir. Bu ise Şia’nın meşhur görüşüne aykırıdır. Ama eğer bu ayetin, uyku ve şarap sekirliğinin haramlığına eşzamanlı delalet ettiği söylenebiliyorsa bu iki grup rivayetler uzlaştırılabilir ve ortada Şia’nın görüşüne aykırılık da kalmaz. Aksi takdirde ikinci tefsir, yani “sekr”in uyku sarhoşluğu olarak tefsir edilmesi, Şia’nın hadislerindeki manayla uyum içinde olması nedeniyle daha münasiptir.

c)

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ
الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمْ
وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ
مُنْتَهُونَ)

“Ey iman edenler, şarap, kumar, putlar ve kura okları pistir [ve] şeytanın amelindedir. Şu halde onlardan kaçının. Umulur ki kurtulursunuz. Gerçek şu ki, şeytan şarap ve kumarla aranızda düşmanlık ve kin sokmak, sizi Allah’ı anmaktan ve namazdan alıkoyarak ister. O halde vazgeçtiniz mi?” (Maide 90-91).

Nisa suresi 43. ayetin nüzulünden sonra bazı kimseler şarabı terkederek şöyle dedi: “Bizi namazdan alıkoyan şeyde hayır yoktur.” Ama bir kesim de evde oturup

şarap içiyor ve namaz sırasında onu terk ediyordu. Ta ki bir başka hadise Maide suresindeki ayetlerin nüzulünü gerektirene kadar. Bu hadise hakkında elde farklı haberler vardır:

1) Adamın biri içki içmeye koyuldu ve sonra Bedir savaşında ölen müşriklere ağıt okumaya başladı. Bu haber Allah Rasülü'ne (s.a.a) ulaştı. Hızla ve öfkeyle onun yanına gitti. Öyle ki ridası yerde sürükleniyordu. Elinde tuttuğu şeyi adamın başına vurmak için kaldırdığında adam dedi ki: “Allah ve Rasülünün gazabından Allah'a sığınırım. Allah'a yemin olsun ki artık şarap içmeyeceğim.” (Taberî, 1412: 2/211; Sa'lebî, 1422: 2/142).

Bu adamın adı Ehl-i Sünnet'in bazı kaynaklarında belirsiz şekilde geçmektedir. Ama İbn Hacer, Maide suresinin tefsirinde, bu ayetin nüzulünden önce şarap içmekle meşgul olan Ebu Talha, Muaz b. Cebel, Ebubekir, Ömer gibi bazı sahabelerin adının geçtiği rivayetlere işaret ettikten sonra Bedir savaşında ölen müşriklere ağıt okuyan kişinin birinci halife olduğunu belirtir. (Askalanî, tarihsiz: 10/31).

Bu nüzul sebebi Kummî tefsirinde de Ebu'l-Cârud'un İmam Bâkir'dan (a.s) naklinde, cümledeki bazı farklılıklarla geçmektedir. (Kummî, 1367: 1/180). Yine Deylemî onu mürsel olarak İmam Sâdık'tan (a.s) nakletmiştir. Bu macera Deylemî'nin rivayetinde, Ömer'in Ebubekir'le yaşanan o günkü olayı anlattığı konuşması içinde nakledilmiştir. Bu rivayete göre içki içilmesi ve ağıt okunması Ramazan ayında vuku bulmuştu. Bu haberde kasidenin matlaı şöyledir: “**ذَرِينِي أَصْطَبِحْ يَا**” (Bkz: Deylemî, 1412: 2/264-266).

2) Sa'd b. Ebi Vakkas, devenin başında şarap ve yiyecek hazırladı ve Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) sahabelerinden bir grubu davet etti. Bu arada Ensardan bir adam da orada bulunuyordu. Yemeği yiyip şarabı içtiklerinde sarhoş oldular ve sohbeteye koyuldular. Sa'd, Ensardan olan adamı rencide eden bir söz söyledi. Ensarlı devenin çene kemiğini yüzüne vurdu ve burnunu kırdı. Bu hadiseden sonra Allah içkinin haram kılındığı “**إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ... فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ**” ayetini indirdi. (Taberî, 1412: 2/212; Vahidî, 1411: 209; Beğavî, 1420: 1/277).

İbn Şehrâşûb, Hasan Basrî'den şöyle nakletmiştir:

Osman b. Maz'ûn,²¹⁰ Ebu Talha, Ebu Ubeyde, Muaz b. Cebel, Süheyl b. Beydâ ve Ebu Dücan Sa'd b. Ebi Vakkas'ın evinde toplandılar. Yemekten sonra onlara şarap getirdiler. Hz. Ali (a.s) aralarından kalkıp dışarı çıktı. Osman bu konuda bir şey söyledi ve Emirülmüminin cevap verdi: “Allah içkiye lanet etsin. Allah'a yemin olsun ki aklımı ziyan edecek ve beni göreni bana güldürmeye sebep olacak hiçbir şeyi içmem.” Mescide gitti ve Cebrail “**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ**”

²¹⁰ Belirtileceği gibi, bu olayın Osman b. Maz'ûn'a nispet edilmesi doğru değildir. Sonuç itibariyle bu isim Osman b. Affan veya Kudame b. Maz'ûn ile karıştırılmış olabilir.

”وَإِذَا زُلْزِلَتْ“ ayetini indirdi. (İbn Şehrâşûb, 1376: 2/26).

Bu nüzul sebebi Muttakilerin Mevlası (a.s) için övgü ve iftihar vesilesidir. Onu, sarhoşluk anında Bedir’de ölen müşriklere ağıt okuyan kimseyle denk tutmak nasıl mümkün olabilir? (İsfehanî, 1410: 1/81).

3) Nisa suresindeki ayetin nüzulünden sonra Ömer bir kez daha dedi ki: “Allahım, içkinin hükmünü bize belirginleştir.” Bunun üzerine “إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ... فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ” (Maide 90-91) ayeti nazil oldu. Ömer dedi ki: “Allahım bu işe son verdik, bu işe son verdik. Çünkü akli ve malı yokediyor.” (İbn Ebi Hâtim, 1419: 2/389; Vahidî, 1411: 209).

4) İbn Abbas’ta şöyle nakledilmiştir: Bu ayet, Ensar kabilelerinden ikisi hakkında nazil olmuştur. Onlar sarhoşluk derecesinde şarap içiyor ve bu haldeyken birbirine zarar veriyordu. Sarhoşluk geçtikten sonra baş ve yüzlerindeki yaraların izlerini görüyor ve birbirlerine şöyle diyorlardı: “Filan kardeşimin bana sevgi ve şefkati olsaydı bana bunu yapmazdı.” Bu da aralarında kin ve öfkeye sebep oluyordu. Bu nedenle Allah “إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ... فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ” ayetini indirdi. (Hakim Nişaburî, 1422: 4/142; İbn Cevzî, 1422: 1/582; Suyutî, 1404: 2/315).

5) Maide suresinde içkiyi yasaklayan ayetlerin nüzulüne sebep olan hadiseler arasında Hz. Hamza (a.s) hakkındaki maceraya da değinilmiştir. Bu haberin metni özetle şöyledir: Hz. Hamza (a.s) şarap içtikten sonra ganimetlerden Emirulmüminin’in (a.s) payına düşmüş yaşlı bir dişi devenin karnını yardı ve ciğerini dışarı çıkardı. Hz. Ali (a.s) Hamza’yı (a.s) Allah Rasülü’ne (s.a.a) şikayet etti. Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) Hamza’nın (a.s) evine gitti. O haldeyken Allah Rasülü’ne (s.a.a) yakışık almayan sözler sarfetti. Peygamber (s.a.a) sessiz kaldı ve geri döndü. Devenin tazminatını da kendisi üstlendi. Hamza (a.s) sabah özür dilemek için geldi. Allah Rasülü (s.a.a) şöyle dedi: Bunu bırak, Allah’tan senin için bağışlanma diledim. (Sa’lebî, 1422: 2/143; Vahidî, 1411: 210-211; Ayyaşî, 1380: 1/339).

Kurtubî, içki içmenin [Maide suresindeki ayetlerin nazil olmasının öncesine kadar] mübah ve normal olduğu ilkesine işaret ettikten sonra içkinin sarhoşluğa yolçak seviyede içilmesinin de onlara caiz olup olmadığına cevap verirken şöyle yazar: Hamza hadisi bu mübahlığı ifade etmektedir. Çünkü Hamza’nın Peygamber’e (s.a.a) söylediği sözler, Peygamber’e (s.a.a) saygılı davranmak ona vacip olduğu halde aklının sarhoşluk nedeniyle ortadan kalktığını göstermektedir. Bu nedenle ravi şöyle der: Peygamber (s.a.a) ne o halde, ne de sonrasında Hamza’yı eleştirmedi ve ona sert davranmadı. (1364: 6/287).

Kurtubî’nin kendisi de bu sözün çürüklüğünün farkındadır. Nitekim devamında şöyle demektedir:

“Bu, usülcülerin söylediğinin hilafıdır. Çünkü derler ki, sarhoşluk vermek her şe-

riatta haramdır. Zira şeriatlar kulun maslahatını ister ve akıl tüm maslahatların köküdür. Onun ortadan kalkması her kötülüğün temelidir. Şu halde akli iptal edecek veya başkalaştıracak herşeyin men edilmesi vaciptir. Hamza hadisinde de onun içmekten maksadının sarhoşluk olmaması mümkündür. Ama içmekte acele edince bu duruma düşer olmuştur.” (A.g.e.: 6/287).

Bu haberi eleştirirken denebilir ki: Maide suresinin en son sure olarak nüzülü (Tûsî, tarihsiz: 3/413) ve Hamza'nın hicri üçüncü yılın Şevval ayının yarısında Uhud savaşında şehit olması (İbn Abdilber, 1412:1/372) bu ayetin onun hakkında nazil olmasını uzak ihtimal haline getirmektedir. Buna ilaveten “hamr” Araplar nezdinde hoşlanılan bir şey değildi. Onlar da içkinin çirkinliğini idrak ediyordu. Bu nedenle içlerinden bazıları İslam'ın zuhurundan önce içkiyi kendisine yasaklamıştı. Hamza'nın nefsinin izzet ve yüceliği bu kimselerden daha fazla değildiyse de az da değildi. Nasıl olur da onlar şarabı terkettiği halde Hamza içmeyi sürdürmüş olabilir? Hamza'nın (a.s) fazileti hakkında İslam'ın kıymetli Peygamberi'nin (s.a.a) ifadesi yeter de artar da bile:

“Eğer Hind, Hamza'nın (a.s) ciğerinden bir parçayı yeseydi asla ateşe girmezdi. Çünkü Hamza (a.s), Allah katında, bedeninden bir parça ateşe girmeyecek kadar değerlidir.” (İbn Batrik, 1407: 453).²¹¹

Eleştiri: Bu ayetteki ifade tarzı, her türlü mazeret ve bahaneyi ebedi olarak herkesin elinden alacak şekildedir. Ehl-i Sünnet de bu ayetlerin içkinin haramlığı hükmünü kapsadığını kabul etmiştir. Sonuçta içkinin haramlığının nüzulüne işaret edildiği her yerde kastedilen, bu ayetlerin nüzulüdür. Zira onların görüşüne göre bu ayetin nüzülü, bu ayet inene dek şarabın helal olduğunu göstermektedir. (Bkz: Semerkandî, 1416: 1/416). Ömer'in bu ayetlerin nüzulünden sonra söylediği “**انتهينا**” sözü meşhurdur. (Bkz: Vahidî, 1411: 210; Kurtubî, 1364: 6/286; Askalanî, tarihsiz: 8/210). Ehl-i Sünnet aynı zamanda şöyle de demiştir: Bu ayetlerin nüzulünden sonra Allah Rasülü (s.a.a) “İçki haramdır” buyurdu. (İbn Kesir, 1419: 3/163).

Ama Şia'ya göre bu ayet, içkinin daha önce ilan edilen haramlığını vurgulamaktadır. (Bkz: Fâzıl Mikdad, tarihsiz: 2/14). Şia fukahası bu ayeti de önceki ayetler gibi, içkinin haram kılındığına ilişkin Kur'anî dayanaklar arasında saymıştır. (Bkz: Tûsî, 1387: 4/511; Fâzıl Mikdad, 1404: 4/367; İbn Fehd Hillî, 1407: 5/77).

Bu birkaç ayetin nüzul sebepleri topluca tespit etmektedir ki, bazı sahabeler Maide suresinin ayetleri nazil olana kadar aşikâr biçimde içki içiyordu. Bu nüzul sebepleri sadece sahabenin adaleti ilkesi eklenerek Ehl-i Sünnet'in içkinin haram

²¹¹ Bu rivayetin kaynaklarını incelemek ve diğer eleştiriler için bkz: Âmulî, 1415: 5/289-293.

kılınmasında tedricilik bulunduğuna ilişkin görüşünü ispatlayabilir. Hâlbuki bu ilke Şia'nın nazarında makbul değildir. Neticede bu görüşü bu vesileyle ispatlamak mümkün değildir. Bu nazariyenin Ehl-i Sünnet tarafından ortaya atılması da anlaşıldığı kadarıyla yalnızca bazı sahabelerin fiske işlediklerini itirafından kaçınılmazdır. Konu, bu ayetlerin nüzulüne sebep oluşturan bazı kimseler arasında sonraları önemle siyasi mevkilere gelen kişilerin isimlerini gördüğümüzde mesele daha bir açıklık kazanmaktadır. En basit şahit şudur ki, Ömer her olaydan sonra tekrar Allah'tan içkinin hükmünü açıklamasını istemekte ve her ayetin nüzulünden sonra Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) Ömer'i özellikle çağırıp ayeti ona okumaktadır. En son ayetle birlikte de Ömer artık "انتبهنا انتبهنا" demiştir. (Bkz: Vahidî, 1411: 209; İbn Kesir, 1419: 1/433).

d)

(لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا
وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ
الْمُحْسِنِينَ)

“İman edip salih amellerde bulunanlara [daha önce] yediklerinden günah yoktur. Takvalı olmaları, iman etmeleri ve salih ameller işlemeleri durumunda. Sonra da takvalı oldukları ve iman ettikleri, sonra yine takvalı oldukları ve ih-sanda buldukları takdirde. Allah iyilik yapanları sever.” (Maide 93).

Bu ayetin nüzul sebebine dair, Ehl-i Sünnet'in, Maide suresi 90 ve 91. ayetlerin nüzulüne kadar şarabın helal olduğu hakkında istidlalde bulunduğu birtakım rivayetler nakledilmiştir. Bu rivayetlere göre insanlar, Maide suresi 90 ve 91. ayetlerin nazil olmasından sonra dedi ki: “Ey Allah'ın Rasülü (s.a.a), yataklarında can verenler veya şehit olanlar şarap içiyorken öldükleri halde ne olacaklar?” Bunun üzerine “لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَأَمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَمَنُوا ثُمَّ اتَّقَوْا وَأَحْسَنُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ” ayeti nazil oldu. (İbn Hanbel, tarihsiz: 2/352; Semerkandî, 1416: 1/417; Tûsî, tarihsiz: 4/20; Vahidî, 1411: 212; Tûsî, 1372: 3/372). Sonra Allah Rasülü (s.a.a) şöyle buyurdu: “Onlara da haram olsaydı sizin gibi onu terkederlerdi.” (İbn Hanbel, tarihsiz: 2/352). Bazı rivayetlerde buna ilaveten şöyle de geçmektedir: “Ayrıca biz de içki içiyorduk, bize ne olacak?” dediler, bunun üzerine ayet nazil oldu. (Taberî, 1412: 7/24).

Aynı şekilde bazı sahabelerin yolculukta olduğu ve içki haram kılındıktan sonra şarap içtikleri, ama içkinin haram kılındığından haberleri olmadığı, dönünce kendi hallerini Allah Rasülü'ne (s.a.a) sordukları ve bunun üzerine “لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا” ayetinin nazil olduğu rivayet edilmiştir. (Semerkandî, 1416: 1/417).

Bu iki nüzul sebebi, şarabın Maide suresi 90 ve 91. ayetler nazil olana kadar helal olduğuna delalet etmektedir. Bu ayetle ilgili istidlalin önceki ayetlerden farkı işte buradadır. Bu ayette nüzul sebepleri tek başına Ehl-i Sünnet'in içkinin tedricen haram kılındığına dayanan inancına delalet etmektedir. Zira insanlar yalnızca geçmişte içki içen kimselerin hali hakkında soru sormakta ve Kur'an bu konuda artık yeni bir hükmün geldiği cevabını vermektedir. Oysa daha önce geçen ve ileride gelecek olan sebep bunun aksini göstermektedir. Zira şarabın haram kılınması Mekke'de açıklanmış bir hükümdür. Bu nedenle bu nüzul sebepleri sahih gözükmemektedir.

Buna mukabil başka bir nüzul sebebinde şöyle geçmektedir: Bu ayet, Osman b. Maz'ûn ve onun durumundaki bir kesim hakkında nazil olmuştur. Çünkü o eti kendisine yasaklamıştı ve ruhbanlık yolunu tutmuştu. Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. (Belazurî, 1959: 10/255; Tabersî, 1372: 3/372).

İmam Sâdık'tan (a.s) ulaşan bir rivayet de ortaya koymaktadır ki, bu ayet hakkında son zikredilen nüzul sebebi sahihtir. İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurmaktadır: Kudame b. Maz'ûn'u Ömer'in yanına getirdiler. Şarap içiyordu ve buna şahit olan da vardı. Ömer, seksen kırbaç cezası verip vermemeyi Emirulmüminin'e (a.s) sordu. Kudame dedi ki: "Bana kırbaç vuramazsın. Ben 'لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا' ayetindeki insanlardanım." Hz. Emir (a.s) şöyle buyurdu: "Yalan söylüyorsun. Sen bu ayette bahsedilen kimselerden değilsin. Bu ayette bahsi geçen kişilerin yediği onlara helaldir. Onlar Allah'ın helal kıldığından başkasını yemiyor ve içmiyorlardı." (Eş'ârî, 1408: 153; Ayyaşî, 1380: 1/341; Kuleynî, 1407: 7/215; Tûsî, Tehzibu'l-Ahkâm, 1407: 10/93). Belirtildiği gibi şarap hiçbir zaman helal olmadı. Bu ayetin nüzul konusu olan kimseler de hiç şarap içmedi ve bu durum, ayetin nüzul sebebi gösterilen ilk iki rivayetin delil kullanılmasına aykırıdır.

Şeyh Tûsî de "فِيمَا طَعَمُوا" ifadesinin manasını açıklarken şöyle demektedir: Bu ibare hakkında iki tefsir gelmiştir:

1. Kastedilen "hamr"dır. Lakin bu mübahlık kaldırılmış ve neshedilmiştir.
2. Kastedilen helal ve temiz rızıktır. (Tûsî, 1387: 8/59).

Şeyh Tabersî de iki anlamı nakletmiş ve ikincisini Ehl-i Beyt'in (a.s) tefsiri olarak tanıtmıştır. (Tabersî, 1372: 3/372). Kutb Râvendî ve Fâzıl Mikdad da aynı manayı daha sahih bulmuş ve ayetin nüzul sebebinin, bazı temiz yiyecekleri terketmeye ahdetmiş Osman b. Maz'ûn ve yârânı olduğunu savunmuştur. (Kutb Râvendî, 1405: 2/276 ve 271; Fâzıl Mikdad, tarihsiz: 2/316).

2.2. Nahl Suresi 67. Ayetine Tutunmak

Ehl-i Sünnet'in şarabın helal olduğuna inanç için ortaya koyduğu deliller arasın-

da zaman geçtikçe aşağıdaki ayete de tutunulduğu görülmektedir.

(وَمِنْ ثَمَرَاتِ النَّخِيلِ وَالْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ)

“Hurmalkıların ve üzümlüklerin meyvelerinden kurdukları çardaklarda hem sarhoşluk verici içki, hem güzel bir rızık edinmektesiniz. Şüphesiz aklını kullanan bir topluluk için, gerçekten bunda bir ayet vardır.” (Nahl 67)

Ehl-i Sünnet’in çoğu, bu ayetteki “sekr”i “hamr” manasında almış ve bunu temel yaparak bu ayetin²¹² nüzulü sırasında “hamr”ın mübah olduğuna delil kabul etmiştir. Bu anlayışın doğal sonucu, bu ayetin Maide suresinin ayetleriyle neshedildiğini inanılmasıdır. (Bkz: Tüsterî, 1423: 91; İbn Ebi Hâtim, 1419: 7/2288; Cassâs, 1415: 5/4). Yine İbn Abbas’tan da şöyle nakledilmiştir: Bu ayet, “hamr” kendilerine helal olduğu sırada nazil olmuştur. (Semerkandî, 1416: 2/280). Oysa başka bir rivayette İbn Abbas’tan şöyle nakledilmiştir: “Sekr” içilmesi haram olan şeydir. Güzel rızık ise helal meyvelerdir. (Taberî, 1412: 14/90; Sa’lebî, 1422: 6/27; İbn Kesir, 1419: 4/498). Beydavî şöyle demektedir: Bu ayet içkinin haram kılınmasından önce nazil olmuşsa “hamr”ın kerahatine delalet eder. Değilse itib ve minneti kapsar. (1418: 3/232).

Eleştirisi:

Bir: “Sekr” sadece sarhoş edici içecek anlamında kullanılmaz. Ebu Ubeyde şöyle demektedir: “جَعَلْتُ عَيْبًا” “تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا” yiyecek demektir. Çünkü Cendel “جَعَلْتُ عَيْبًا” demiştir. Yani “Cömertlerin ayıbını aramayı kendine gıda yaptı.” (Ebu Ubeyde, 1381: 1/363).

Şeyh Tûsî de, “Asıl olan, [sarhoş edici] bu içeceklerin mübah olmasıdır. Biz sadece ‘hamr’ı delil nedeniyle bu ilkenin dışında tutuyor ve diğer şeyleri aynı ilkeye dayanarak yerinde bırakıyoruz.” diyenlere cevaben şöyle demektedir:

Onlar, Allah’ın “تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا” kavlini ve İbn Abbas’ın “sekr”den maksadı “nebiz” (hurma veya üzüm şarabı) saymasını delil göstermektedir. Hâlbuki İbn Abbas’tan iki tür rivayet nakledilmiştir: Birincisinde şöyle der: “Sekr”, “nebiz”dir ve bu da içkinin haram kılınmasından önce olmuştur. Bu görüşte Hasan Basri, Atâ, Mücahid, Katade, İbrahim Neha’î ve Ebu Rezin de onu takip etmiştir. İkinci rivayette ise şöyle der: “Sekr” haram rızıklardır. Sonuç itibariyle ayetin manası şöyle olur: Ondandır helal ve haram olanı alıyorsunuz.

²¹² Nahl suresi cumhur müfessirlerin görüşüne göre Mekkî’dir ve nazil olmuş yetmiş ikinci sure sayılmaktadır. (Bkz: İbn Âşûr, 1420: 13/74-75).

İki: Şeyh'in açıklamasında geçtiği üzere, varsayalım ki "sekr"den kasıt sarhoş edici şarap olsun, yine de ayet "hamr"ın mübahlığına delalet etmemektedir. Elbette ki bazı kimseler bu ayetteki minnet üslubunu "sekr"ın helal olduğuna delil kabul etmiştir. Ama bu istidlal de üç sebeple reddedilmektedir:

Birinci, müfessirlerin söylediğine aykırıdır. Müfessirler "sekr"den kasdın haram kılınmış şarap olduğunu söylemiştir.

İkincisi, eğer kastedilen, "sekr"ın helal kılınması olsa **وَرَزَقًا حَسَنًا** manasız olacaktır. Zira anlam şöyle olur: "Hem sekir ve hem de güzel rızık helaldir!" Bu durumda ayet bu ikisi arasında fark gözetmiyor demektir ve hepsi aynı şeydir. Aksine kelamın izahı şöyledir: "Bu meyveler sizin faydalanmanız için yaratılmıştır. Sizse onlardan haram olanı çıkarıyor ve güzel rızık bırakıyorsunuz." Minnetin izahı da her şekilde yerinde durmaktadır. Minnetin helal olarak açıklanacağı barizdir. Minnetin haram olarak yorumlanması da, kişinin kaçınması karşılığında kazandığı sevap demektir.

Üçüncüsü, müşterek lafzı yalnızca delille anlamlardan birine hamletmek mümkündür. (Bkz: Tûsî, tarihsiz: 6/401-402; Kutb Râvendî, 1405: 2/279-280; İbn Şehrâşûb, 1410: 2/209-210).

Bazı kimseler de şöyle demiştir: Ayet, sarhoş edici şeyin hükmüne ve onun bu ayetin nüzulü sırasında helal mı, haram mı olduğuna doğrudan veya dolaylı olarak işaret etmemektedir. Bilakis yalnızca insanların yapageldiği bir şeyi anlatmaktadır. Yani ağaçların meyvelerinden sarhoş edici şarap imal etmekteydiler. (Muğniyye, 1424: 4/528).

Bu ayet hakkında zikredilenlere dayanarak bu ayeti "hamr"ın helal olduğuna şahit göstermenin mümkün olmadığı ispatlanmış olmaktadır.

3. "Hamr"ın Haramlığının Mekke Döneminde Bildirildiğinin Delilleri

Buraya kadar anlatılan meseleler, "hamr"ın hükmüyle ilgili ayetlerin, ilk ayetten başlayarak haramlığa delalet ettiğini ispatlamaktadır. Netice itibariyle de tedricilik teorisini savunmak için ortada bir zemin kalmamaktadır. Ayrıca haramlığın nüzulünün Medine döneminin başlarında gerçekleştiği sabittir. Zira içkiyi haram kılan ilk ayet Bakara suresine aittir ve her ne kadar bu sure bir defada nazil olmadıysa da kimi âlimler onun nüzulünü, ittifakla Medenî surelerin ilki olarak kabul etmiştir. (Bkz: İbn Âşûr, 1420: 1/199).

Şa'nın rivayetlerinde "hamr"ın haram kılınmasının geçmişi Hz. Âdem'e (a.s) döndürülmüştür. (Kuleynî, 1407: 6/394). Yine İmam Bâkır'dan (a.s) ulaşan bir rivayette şöyle geçmektedir:

"Allah, içkiyi haram kılarak dinini mükemmelleştirmedeği hiçbir peygamber göndermemiştir. "Hamr" hep haramdı." (A.g.e.: 6/395).

Bu tür rivayetler şarabın hiçbir zaman helal ve mübah olmadığını ispatlamaktadır. Ama haramlık ilkesini haramlığın duyurulmasından ayırdığımızda haramlığın duyurulduğu zamanı gösteren delilleri aramaya koyulmalıyız.

Aşağıda, içkinin haram kılındığına delalet eden ayete işaret edildikten sonra, “hamr”ın haramlığının İslam Peygamberi’nin (s.a.a) bildirdiği temel ilkelerden olduğunu gösteren akıl ve nakilden şahitler zikredilecektir. Nitekim Mekke döneminde müşrikler de İslam’ın bu kanunundan haberdardı ve içkinin haramlığını, zina yasağı gibi bu dinin aslı öğelerinden biri olarak tanıyorlardı.

(3.1.) قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)

“De ki: Rabbim sadece çirkin şeyleri -ister aşikâr [olsun] ister gizli-, günah ve haksız zulmü haram kılmıştır. [Yine] hakkında [hakkaniyetine] delil indirmedığı Allah’a şerik koştuğunuz ve bilmeden Allah’a nispet ettiğiniz şeyi.” (A’raf 33).

A’raf suresi hiç ihtilaf olmaksızın Mekkî’dir. Bazı kimseler ayetlerin tamamını Mekkî kabul etmiştir. Bazıları ise birkaç ayeti istisna etmiş ve Medenî olduğunu belirtmiştir. Hulasa bu ayet, surenin Medenî sayılan istisnaları arasında değildir. (Bkz: Suyutî, 1368: 1/15; İbn Âşûr, 1420: 8/6).

Ali b. Yaktin şöyle anlatır: el-Mehdi Billah, İmam Kâzım’a (a.s) sordu: “İçki Kur’an’da haram kılınmış mıdır? İnsanlar içkinin Kitap’ta sadece nehyedildiğini düşünüyor, haram kılındığını değil.” İmam (a.s) şöyle buyurdu: “Evet. İçki [hamr] Kitap’ta haram kılınmıştır.” Mehdi tekrar sordu: “Nerede?” İmam (a.s) şöyle buyurdu:

“قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ

Bu ayette geçen ‘الإثم’ içkidir [hamr]. Çünkü Allah başka bir yerde şöyle buyurmuştur:

يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ

Mehdi dedi ki: “Ey Ali b. Yaktin, Allah’a yemin olsun ki bu Haşimîlerin fetvasıdır.” (Kuleynî, 1407: 6/406; Ayyaşî, 1380: 2/17).

“إثم” kelimesinin bu ayette “hamr” olarak tefsir edildiği müfessirler arasında meşhurdur. (Örnek olarak bkz: Semerkandî, 1416: 1/512; Sa’lebî, 1422: 4/231; Tûsî, tarihsiz: 4/390; Zemahşerî, 1407: 2/101; Tabersî, 1372: 4/640; İbn Cevzî, 1422: 2/116). Pek çok Şia müfessir ve keza Ehl-i Sünnet müfessir aşağıdaki beyti şahit göstererek bu tefsir işaret etmişlerdir:

شربت الإثم حتى ضلّ عقلي

كذاك الإثم يذهب بالعقول²¹³

Bu ayet, sözkonusu beytin ilavesiyle Şia'nın birçok fıkıh kaynağında, içkinin haram kılındığına dair Kur'anî dayanaklardan biri olarak sunulmuştur. (Bkz: Tûsî, 1387: 8/57; İbn İdris Hillî, 1410: 3/472).

3.2. Şarabın haram kılınması, insanın aklının da idrak edebildiği bir şeydir. Bu nedenle “müstakilât-ı akliyye”den²¹⁴ sayılmıştır. Bu konudaki ayetler de ikaz ve kötülükleri beyan üslubuyla gelmiştir, şer'î taabbüd olarak değil. (Melekî Miyancı, 1400: 29). Cahiliye döneminde içki içmekten sakındıran kimselerin sözleri de aklî delillerin parçasını oluşturmaktadır. Onlar, şaraptan sakındırmanın sebeplerini açıklarken diyorlardı ki: “Aklımı ortadan kaldıran ve beni göreni bana güldüren şeyi içmem.” (Bkz: Belazurî, 1959: 10/254; İbn Abdilber, 1412: 2/819; İbn Esir, 1409: 3/65 ve 495).

3.3. İçki içmenin çirkinliği o derece aşikardır ki, bazı Araplar cahiliye döneminde de ondan kaçınırdı. Hatta Abdurrahman b. Haldun şöyle yazmaktadır: “Cahiliye Araplarında eşrafın içkiden kaçınmasından, şarabın onların çoğunun nezdinde kınanmış bir şey olduğu anlaşılmaktadır.” (1408: 1/24). Tarih, cahiliyede içki içmeyi kendine yasaklamış bazı kimselerin isimlerini kaydetmiştir. Osman b. Maz'un (İbn Sa'd, 1410: 3/301), Abbas b. Merdas Sülemî (İbn Habib, tarihsiz: 237), Kays b. Âsım Minkarî (İbn Esir, 1409: 4/133) ve Âmir b. Zarb (Belazurî, 1959: 13/266) bu kişilerdendir.

3.4. Anlatıldığına göre A'sâ Benî Kays Müslüman olma niyetiyle Allah Rasûlü'nü (s.a.a) ziyaret etmek üzere yola çıktı. Onu methetmek için bir kaside okudu. Kasidenin matlaı şöyleydi:

المتغتمض عيناك ليلي أرمدا

وبت كمامات السليم مسهدا

Ama Mekke'ye veya yakın bir yere ulaştığında Kureyşli müşriklerden biri yolunu kesip ne amaçla geldiğini sordu. A'sâ, Müslüman olmak için Nebiyy-i Ekrem'e (s.a.a) gittiğini söyledi. Müşrik, A'sâ'ya dedi ki: “Ey Ebu Basir, o zinayı haram kıldı.” A'sâ şöyle dedi: “Benim buna ihtiyacım yok.” Dedi ki: “Ey Ebu Basir, o içkiyi de haram kıldı.” A'sâ dedi ki: “Ama bu benim asli uğraşlarımdan biri. İyisi mi geri döneyim ve bu yıl şarap içeyim, sonra ona gelir ve Müslüman olurum.” Geri

²¹³ İsm içtim, aklım kayboldu gitti / İsm işte böye akılları çeler

²¹⁴ Aklın vasıtasız olarak hükme ulaştırarak şer'î delil kabul edilmesi. (Çev.)

döndü ve o sene vefat etti. (İbn Hişam, tarihsz: 1/386-388).

3.5.

(وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِلَّذِينَ آمَنُوا اتَّبِعُوا سَبِيلَنَا وَلْنَحْمِلْ خَطَايَاكُمْ وَمَا هُمْ بِحَامِلِينَ
مِنْ خَطَايَاهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)

“İnkâr edenler, iman edenlere dedi ki: “Bizim yolumuzu izleyin, günahlarımız biz boynumuza.” Oysa kendileri, onların günahlarından hiçbir şeyi yüklenecek değildir. Onlar kesinlikle yalancılardır.” (Ankebut 12)

Bu ayetin nüzul sebebi hakkında şöyle anlatılmıştır: Ebu Cehil ve Kureys’in diğer büyükleri, Müslüman olma niyetiyle Peygamber-i Ekrem’in (s.a.a) yanına giden kimseleri izler ve onlara şöyle derlerdi: “O içki ve zinayı yasakladı. Geri dönün. Biz günahlarınızı yükleniriz.” Bunun üzerine bu ayet nazil oldu. (İbn Ebi Şeybe, 1409: 8/443; Suyutî, 1404: 5/142). Hatırlatmak gerekir ki, cumhurun görüşüne göre Ankebut suresi Mekkî’dir. (Bkz: İbn Âşûr, 1420: 20/126).

3.6. İbn Hibban, bisetin ilk yıllarındaki olayları sıralarken Ebu Hâtim’den şöyle nakletmiştir: Nebiyy-i Ekrem (s.a.a) insanları bir tek ve ortaksız Allah’a davet ediyordu. Ebu Cehil ise insanlara diyordu ki: O yalancının biri. İçki ve zinayı yasakladı.” (İbn Hibban, 1393: 1/69),.

Ortaya konan şahitlerden anlaşıldığı kadarıyla içkinin haram olduğunun duyurulması Medine dönemine dönemine ait bir hüküm olmaması bir yana, bilakis Mekte döneminde müşrikler tarafından bu dinin temel öğelerinden biri olarak tanındığı meşhurdur. Hatta Allame Tabâtabâî şöyle der:

“İçki, bisetin başlangıcında haram kılınmıştır.” (1417: 16/163).

Bu konuda bir noktaya dikkat çekmemizin zarureti vardır: Şârinin bir şer’î hükmü duyurmak için tek yolu Kur’an metni değildir. Allah Rasûlü’nün (s.a.a) beyanı da diğer şer’î kaynaklardandır. Bu duyurma da, içki içmenin çirkinliğine dayanan aklın hükmünün yanında irşad içindir yalnızca. Çünkü Araplar İslam’dan önce de içki içmenin çirkinliğine vakıftı.

4. İçkiyi Haram Kılmada Hoşgörü

Bazı rivayetler içki meselesinde belli bir hoşgörü olduğunu ifade etmektedir. İmam Sâdık’tan (a.s) nakledilen rivayette şöyle geçmektedir:

Allah, içkiyi haram kılarak dinini mükemmelleştirmedığı hiçbir peygamber göndermemiştir. İçki hep haramdı. Onlar yalnızca bir hasletten başka bir haslete intikal

ediyorlardı. Eğer bu onlara bir kerede yüklenseydi dinden koparlardı.

İmam Sâdık (a.s) sözünün devamında şöyle buyurmaktadır:

Ebu Cafer (a.s) buyurmuştur ki: Hiç kimse Allah'tan daha hoşgörülü değildir. İlahi hoşgörüden biri de, onları bir hasletten başka bir haslete geçirmektir. Eğer onlara bir kerede yüklenseydi helak olurlardı. (Kuleynî, 1407: 6/395).

Bu rivayetin zâhiri tedricî hatırlatmaktadır. Bu yüzden bu alandaki hoşgörünün manasının anlaşılması önem taşımaktadır. Allame Tabâtabâî şöyle der:

Şârinin içkiyi haram kılmada tedricî davranması, haram kılmada tedricî seyri izlenmesi manasında tenzihten kerahata geçilmesi ve sonra da aşikâr haramlığın duyurulması şeklinde değildir. Dolayısıyla nesih manasına gelmez. Ayrıca bu tedric, şer'î ahkâmın uygulanmasında siyasî-dinî maslahat gözetilmesi nedeniyle beyanda müphemlikten açık beyana ya da gizli kinayedden sarih anlama doğru bir seyir değildir. Zira “وَإِنَّمْ” (A'raf 33) Mekki bir ayettir ve Medeni ayet olan “فَلْ فِيهِمَا إِنَّمْ” (Bakara 219) ayetinin eklenmesiyle bariz biçimde içkinin haramlığına delalet eder ve kimse için mazerete yer kalmaz. Bilakis bu tedric, “وَإِنَّمْ” (A'raf 33) ayetindeki genel anlamıyla haramlıktan, “فَلْ فِيهِمَا إِنَّمْ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّمُهُمَا أَكْبَرُ” (Bakara 219) ve “لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ” (Nisa 43) ayetleriyle nasihat biçiminde özel anlamıyla haramlığa, nihayet sonra da “إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ... فَهَلْ أَنتُمْ مُنْتَهُونَ” (Maide 90-91) ayetiyle şiddeti artmış olarak daha özel anlamıyla haramlığa intikal manasına gelmektedir.

Allame'nin tedriciliğe getirdiği tarif ayetlerin siyakıyla bağdaşsa da özel bir pratikle sonuçlanmamaktadır. Her halükarda din içkinin haramlığını ilan etmiştir. Öyleyse içki meselesinde varolan yumuşaklık ve hoşgörüden kasıt nedir? Her ne kadar bu konu daha detaylı incelemeye muhtaçsa da en azından denebilir ki, İslam'ın başlangıcındaki hoşgörü şarap içmeye had uygulanması hususunda, onun haram kılınmasında değil. Mekke döneminde yeni Müslümanların had olarak cezayı kabul etmeye henüz hazır olmamalarına ilaveten, cezayı uygulama zemini de yoktu. Bu zeminin Medine'de hazırlanmasıyla Peygamber'in (s.a.a) haddi uygulamada insanların durumuna riayet etmekle emrolunduğu anlaşılmaktadır. İmam Sâdık'a (a.s) içki içene Allah Rasülü (s.a.a) tarafından haddin nasıl uygulandığı soruldu. Buyurdu ki:

“Terliğiyle onlara vururdu. Bunu az veya çok miktarda yapardı. İnsanlar da kendisinden sonra az veya çok yaptılar. Belirli bir had yoktu. Ta ki Emrülümünin (a.s) seksen kırbaç cezasını içki içmenin haddi olarak karar kılana edene dek.” (Ayyaşî, 1380: 1/342).

Bu hükmün durdurulması Ömer zamanında Hz. Ali'nin (a.s) işaretleriyle olmuştur. (A.g.e.: 1/341).

5. Sonuç

İçkinin tedricen haram kılındığını savunan teori, Ehl-i Sünnet ulemasının tarafından ortaya atılmış meşhur görüştür. Ama bu araştırmanın kazanımı olarak işaret edilebilecek şey, içkinin haram kılınmasında tedricilik olmadığıdır. Ehl-i Sünnet âlimleri arasında da sahabenin adaletine inanç, içkiyi haram kılan ayetlerin nüzul sebebi de ilave edildiğinde “hamr”ın tedricen haram kılındığı inancına zemin hazırladı. Onlar “hamr”ın hükmünü içeren ayetlerin nüzulüne rağmen bazı sahabelerin içki içmesini ayetlerin haramlığa delalet etmediğine yormuş, şarabın İslam’ın ilk yıllarında helal olduğuna ve haramlığın duyurulmasının Medine döneminin sonlarına ertelendiğine inanmışlardır. Bu teori, Ehl-i Sünnet’in tefsir ve Kur’an ilimleri kitaplarında çokça nakledilmesi nedeniyle bazı Şii âlimleri nezdinde de makbul bulunmuştur. Hâlbuki Şia’nın hadislerine göre içki hiçbir zaman helal olmamıştır. Bundan da önemlisi Şii âlimler içkinin haramlığının duyurulması konusunda da sahabenin adaletine inanılmaması nedeniyle Medine’de içki hakkında nazil olmuş ayetlerin tamamından içkinin haramlığını çıkarabilmişlerdir. Ayrıca Şii âlimlerin çoğu, Mekkî A’raf suresinin 33. ayetini ve başka bazı karineleri esas alarak haramlığın duyurulmasını Mekke dönemiyle irtibatlı kabul etmişlerdir.

Bazı rivayetlerin zâhirinden anlaşılan tedricilik de içki içilmesine had uygulamasının niteliği konusunda gösterilen hoşgörü sayılabilir.

Kaynakça

- Allame Hillî, Hasan b. Yusuf, Tahriru’l-Ahkami’ş-Şer’iyye alâ Mezhebi’l-İmamiyye, Müessesetu Âli Beyt (a.s), tarihsiz.
- Askalanî, İbn Hacer, Fethu’l-Bari Şerhu Sahihi Buharî, ikinci baskı, Beyrut, Dâru’l-Ma’rife, tarihsiz.
- Ayyaşî, Muhammed b. Mes’ud, Kitabu’t-Tefsir, tahkik: Seyyid Haşim Resulî Mahallatî, Tehran, Çaphane-i İlmiyye, 1380 Kamerî.
- Bahrânî, Yusuf b. Ahmed, el-Hadaiku’n-Nadira fi Ahkami’l-Merreti’t-Tahira, tahkik: Muhammed Taki İrevanî ve Seyyid Abdurrezzak Makram, Kum, Defter-i İntişarat-i İslamî, 1405 kamerî.
- Beğavî, Hüseyin b. Mes’ud, Mealimu’t-Tenzil fi Tefsiri’l-Kur’an, tahkik: Abdurrezzak el-Mehdi, Beyrut, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1420 kamerî.
- Belazurî, Ahmed b. Yahya, Ensabu’l-Eşraf, tahkik: Muhammed Hamidullah, Mısır, Dâru’l-Mearif, 1959.
- Beydavî, Abdullah b. Ömer, Envaru’t-Tenzil ve Esraru’t-Te’vil, tahkik: Muhammed Abdurrahman el-Mer’aşli, Beyrut, Dâru İhyai’t-Turasi’l-Arabi, 1422 kamerî.

- Cassâs, Ahmed b. Ali, Ahkamu'l-Kur'an, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415 kamerî.
- Deylemî, Hasan b. Ebi'l-Hasan, İrşadu'l-Kulûb, İntişarat-i Şerif Radıyy, 1412 kamerî.
- Ebu Hayyan Endülüsî, Muhammed b. Yusuf, el-Bahru'l-Muhit fi't-Tefsir, tahkik: Sıdkî Muhammed Cemil, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1420 kamerî.
- Ebu Ubeyde, Muammer b. Mesnâ, Mecazu'l-Kur'an, tahkik: Muhammed Fuad Sezgin, Kahire, Mektebetu'l-Haneci, 1381 kamerî.
- Ebu Zeyd, Nasr Hamid, Ma'na-yi Metn: Pejuheşi der Ulûm-i Kur'an, tercüme: Murtaza Keriminiya, Tarh-i Nov, 1380 Şemsî.
- Eş'arî, Ahmed b. Muhammed b. İsa, el-Nevadir, Kum, Medrese-i İmam Mehdi (a.s), 1408 kamerî.
- Fahru Razi, Muhammed b. Ömer, Mefatihü'l-Ğayb, üçüncü baskı, Beyrut, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1420 Kamerî.
- Fahru'l-Muhakkikin Hillî, Muhammed b. Hasan, İzahu'l-Fevaid fi Şerhi Müşkûlati'l-Kavaid, tahkik: Seyyid Hüseyin Musavî Kirmanî ve diğerleri, Kum, Müessesesi-i İsmailiyan, 1387 Kamerî.
- Fazıl Cevad, Maliku'l-Efham ila Âyâtî'l-Ahkam, tashih: Seyyid Muhammed Taki Keşfî, İntişarat-i Murtazavî, 1389 Kamerî.
- Fazıl Mikdad, Mikdad b. Abdullah, – Kenzu'l-İrfan fi Fıkhî'l-Kur'an, Kum, yayınevi adı yok, tarihsiz.
- Fazıl Mikdad, Mikdad b. Abdullah, -Tenkihu'r-Râi' li-Muhtasari's-Şerayi', tahkik: Seyyid Abdullatif Hüseyinî Kûhkemerî, Kum, Kitabhane-i Ayetullah Mer'eşî Necefî, 1404 Kamerî.
- Feyz Kaşanî, Molla Muhsin, el-Tefsiru's-Safi, Tehran, İntişarat-i Nasir Hüsrev, Tehran, 1364 Şemsî.
- Hoî, Seyyid Ebu'l-Kasım, el-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut, Dâru'z-Zehra, 1395 kamerî.
- İsfahanî, Fethullah b. Muhammed Cevad, İfadetu'l-Kadir fi Ahkami'l-Asir, tahkik: Yahya Ebu Talibî Irakî, Kum, Defter-i İntişarat-i İslamî, 1410 kamerî.
- İbn Abdilber, Yusuf b. Abdullah, el-İstiab fi Ma'rifeti'l-Ashab, tahkik: Ali Muhammed el-Becavî, Beyrut, Daru'l-Ceyl, 1412 kamerî.
- İbn Abidin, Muhammed Emin, Haşiyetu Reddu'l-Muhtar ale'd-Dürrü'l-Muhtar, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1415 kamerî.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Tahir, el-Tahrir ve'l-Tenvir, Beyrut, Müessesetu't-Tarih, 1420 kamerî.
- İbn Atıyye Endülüsî, Abdulhak b. Ğalib, el-Muharriru'l-Veciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz, tahkik: Abdusselam Abduşşafi Muhammed, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422 kamerî.
- İbn Bâbeveyh, Muhammed b. Ali, Men La Yahduruhu'l-Fakih, ikinci baskı, Kum, Defter-i İntişarat-i İslamî, 1413 kamerî.
- İbn Batrik, Yahya b. Hasan, el-Umde, Kum, İntişarat-i Camia-i Müderrisin, 1407 ka-

merî.

İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali, Zâdu'l-Mesir fi İlmi't-Tefsir, tahkik: Abdurrezzak el-Mehdi, Beyrut, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, 1422 kamerî.

İbn Düreyd, Muhammed b. Hasan, Cemheretu'l-Luğa, tahkik: Remzi Münir Baalbekî, Beyrut, Dâru'l-İlmi'l-Melayiin, 1987.

İbn Ebi Hâtîm, Abdurrahman b. Muhammed, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, tahkik: Es'ad Muhammed el-Tayyib, üçüncü baskı, Mkke, Mektebetu Nizar Mustafa el-Baz, 1419 kamerî.

İbn Ebi Şeybe Kûfî, Abdullah b. Muhammed, el-Musannıf, tahkik: Said Muhammed el-Leham, Dâru'l-Fikr, 1409 kamerî.

İbn Esir, Ali b. Muhammed, Üsdü'l-Ğâbe fi Ma'rifeti's-Sahabe, Beyrut, Daru'l-Fikr, 1409 kamerî.

İbn Fehd Hillî, Ahmed b. Muhammed, el-Mühezzebu'l-Bari' fi Şerhi'l-Muhtasari'n-Nafi, tahkik: Mücteba Irakî, Kum, Defter-i İntişarat-i İslamî, 1407 kamerî.

İbn Habib, Muhammed, Kitabu'l-Muhabber, tahkik: Ilse Lichtenstadter, Beyrut, Dâru'l-Âfâki'l-Cedide, tarihsiz.

İbn Haldun, Abdurrahman b. Muhammed, Divanu'l-Mübteda ve'l-Haber fi Tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve min Âsrihim min Zevi's-Şe'ni'l-Ekber, tahkik: Halil Şehhade, ikinci baskı, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1408 kamerî.

İbn Hanbel, Ahmed b. Muhammed, el-Müsned, Beyrut, Dâr-ı Sâdır, tarihsiz.

İbn Hibban, Muhammed, Kitabu's-Sikât, Haydarabad, Meclisu Daireti'l-Mearifi'l-Osmaniyye, 1393 kamerî.

İbn İdris Hillî, Muhammed b. Mansur, el-Sarairu'l-Hâvi li-Tahriri'l-Fetâvâ, ikinci baskı, Kum, Defter-i İntişarat-i İslamî, 1410 kamerî.

İbn Kesir, İsmail b. Ömer, Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim, tahkik: Muhammed Hüseyin Şem-suddin, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Menşurat Muhammed Ali Beydun, 1419 kamerî.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd, el-Tabakatu'l-Kübra, tahkik: Muhammed Abdulkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410 kamerî.

İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali, Menakıbu Âli Ebi Talib, Necef, el-Matbaatu'l-Haydariyye, 1376 kamerî.

İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali, Müteşabihu'l-Kur'an ve Muhtelifehu, tahkik: Hasan Mustafavî, Kum, Bidar, 1410 kamerî.

Kuleynî, Muhammed b. Yakub, el-Kafi, dördüncü baskı, Tehran, Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1407 Kamerî.

Kummî, Ali b. İbrahim, Tefsiru'l-Kummî, tahkik: Seyyid Tayyib Musevî Cezayirî, dördüncü baskı, Kum, Dâru'l-Kitab, 1367 Şemsî.

Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, el-Cami li-Ahkami'l-Kur'an, Tehran, İntişarat-i Nasır Hüsrev, Tehran, 1364 Şemsî.

Kutb Râvendî, Said b. Abdullah, Fıkhü'l-Kur'an, tahkik: Ahmed Hüseyinî, ikinci baskı, Kum, Kitabhane-i Ayetullah Necefî Mer'eşî, 1405 Kamerî.

- Melekî Miyancî, Muhammed Bâkır, Bedaiu'l-Kelam fi Tefsiri Âyâtî'l-Ahkam, Beyrut, Müessesetu'l-Vefa, 1400 Kamerî.
- Muğniyye, Muhammed Cevad, el-Tefsiru'l-Kaşif, Tehran, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1424 Kamerî.
- Mukaddes Erdebilî, Ahmed b. Muhammed, Zübdetu'l-Beyan fi Ahkami'l-Kur'an, tahkik: Muhammed Bâkır Behbudî, Tehran, el-Mektebetu'l-Murtazaviyye li-İhyai'l-Âsârî'l-Ca'feriyye, tarihsiz.
- Mutarrazî, Nasıruddin b. Abdusseyyid, el-Mağrib fi Tertibi'l-Muarrib, tahkik: Mahmud Fahurî, Abdulhamid Muhtar, Halep, Mektebetu Usame b. Zeyd, 1399 Kamerî.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb, Fedailu'l-Kur'an, tahkik: Faruk Hammade, ikinci baskı, Beyrut, Dâru İhyai'l-Ulûm, 1992.
- Sa'lebî, Nişaburî, Ahmed b. İbrahim, el-Keşf ve'l-Beyan an Tefsiri'l-Kur'an, tahkik: Ebu Muhammed b. Âşûr, Beyrut, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1422 kamerî.
- Sehl, Cum'a, Esbabu'n-Nüzul Esâniduhâ ve Eseruhâ fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim (doktora tezi), Camiatu Ümmü'l-Kurâ, Külliyyetu's-Şeria ve'd-Dirasatu'l-İslamiyye, 1403 kamerî.
- Semerkandî, Nasr b. Muhammed, Bahru'l-Ulûm, tahkik: Muhibbuddin Ebu Said Ğarometu'l-Amravî, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1416 kamerî.
- Suyutî, Celaledin, el-Dürri'l-Mensur fi't-Tefsir bi'l-Me'sur, Kum, Kitabhane-i Ayetullah Mer'eşî Necefî, 1404 kamerî.
- Suyutî, Celaledin, el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an, Kahire, Matbaatu Hicazî, 1368 kamerî.
- Sübhani, Cafer, Mesadiru'l-Fıkhi'l-İslamî ve Menabiahu, Beyrut, Dâru'l-Edva, 1419 kamerî.
- Şevkanî, Muhammed b. Ali, Neylu'l-Evtar min Ehadisi Seyyidi'l-Ahbar, Beyrut, Dâru'l-Ceyl, tarihsiz.
- Şeyh Behâî, Muhammed b. Hüseyin, Meşriku's-Şemseyn ve İksiru's-Seadeteyn, tahkik: Seyyid Mehdi Recayi, Meşhed, Mecmeu'l-Buhûsî'l-İslamiyye, 1414 kamerî.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, beşinci baskı, Kum, Defter-i İntişarat-i İslami, 1417 kamerî.
- Taberî, Muhammed b. Cerir, Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1412 kamerî.
- Tabersî, Fazl b. Hasan, Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an, üçüncü baskı, Tehran, İntişarat-i Nasır Hüsrev, 1372 Şemsî.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, el-Mebcut fi Fıkhi'l-İmamiyye, tahkik: Seyyid Muhammed Taki Keşfi, üçüncü baskı, Tehran, el-Mektebetu'l-Murtazaviyye li-İhyai'l-Âsârî'l-Ca'feriyye, 1387 kamerî.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an, tahkik: Ahmed Kasir Âmulî, Beyrut, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, tarihsiz.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan, Tehzibu'l-Ahkam, dördüncü baskı, Tehran, Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, 1407 Kamerî.
- Tüsterî, Sehl b. Abdullah, Tefsiru't-Tüsterî, tahkik: Muhammed Basil Uyunu's-Sevd,

- Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Menşurat Muhammed Ali Beydun, 1423 kamerî.
Vahidî, Ali b. Ahmed, Esbabu Nüzulî'l-Kur'an, tahkik: Kemal Besyuni Zağlul, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411 Kamerî.
Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, el-Keşf an Hakaiki Gavamidi't-Tenzil, tashih: Muhammed Abdusselam Şahin, üçüncü baskı, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, Beyrut, 1407 kamerî.
Zerkanî, Muhammed Abdulazim, Menahilu'l-İrfan fî Ulumi'l-Kur'an, üçüncü baskı, Matbaatu İsa el-Babi'l-Halebî ve ortakları, tarihsiz.

İnsan Suresi'nin Ehlibeyt'in Fazileti Hakkında Olduğunu Nakleden Rivayetlerin İncelenmesi

Dr. Samed Abdullahi Abid

Özet

Nüzul sebepleri hakkında kitap yazmak eski zamanlardan beri olagelmış bir durumdur. Zira Ehlibeyt ve ashab kanalıyla rivayet edilen nüzul sebepleri, ayetlerin anlaşılmasında büyük rol oynamıştır. Esbab-ı nüzul ve tefsir kitaplarında yer alan konulardan biri, İnsan Suresi'nin ilk ayetlerinin infak hadisesinden sonra Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a) ve Fızze hakkında nazil olduğudur.

Şii ve Ehlisünnet'in neredeyse tamamı konunun özü hakkında görüş birliğine sahiptir. Yalnızca bazıları söz konusu surenin Ehlibeyt hakkında olmadığını beyan etmek için Mekke'de Müslümanların esir sahibi olma gücüne sahip olmamasına rağmen İnsan Suresi'nin Mekki olduğunu iddia etmiştir!

Konu hakkında asıl görüş ayrılığı infak hadisesinin detaylarıyla alakalıdır. Zira bazı rivayetler infak olayının Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'in (a.s) iyileşmelerinin ardından Ehlibeyt'in adağını yerine getirmesi, üç akşam iftarlıklarını yetim, esir ve miskine vermesi ve sadece su ile iftar ederek aç yatmalarına karşılık kendilerine semavi bir sofranın mükâfat olarak bahşedildiğini nakleder. Bu tür rivayetlerin muttasıl bir senedi yoktur ve delalet noktasında zayıfturlar. Ancak Ali b. İbrahim'in tefsirinde beyan ettiği noktanın muvassak ve sahih senetle ve mürsel şekilde nakledilmiş olması mümkündür. Bu rivayet Ehlibeyt'in adağına, orucuna ve bir akşamlık özel bir helva ile yapılan infakına işaret eder, bundan fazlasına değil.

Bizim konu hakkındaki görüşümüz şudur;

Bazı anlatı şekilleri, kendi akıllarınca Ehlibeyt'in faziletlerine arttırmak için hadiseyi kanatlandırarak garip hale getirmek isteyen masalcı ve aşırıcı ravilerin ürünüdür.

Giriş

Esbab-ı nüzul ve esbabı vurudî'l hadis, ayetlerin ve rivayetlerin anlaşılması konusuyla doğrudan bağlantılıdır. Bu nedenle âlimler uzun zaman önce bu konu üzerine yoğunlaşmış ve bu alanda Esbab-ı Nüzul Vahidî ve Esbab-ı Nüzul Süyûtî gibi bağımsız kitaplar yazmışlardır. Ayrıca Zemahşerî'nin Keşşaf Tefsiri ve Tabersî'nin Mecma'ul Beyan Tefsiri gibi nakli ve gayri nakli tefsir kitapları da ayetlerin nüzul

sebeplerine değinerek ilahi mesajların açıklanmasına yardımcı olmuşlardır.

Nüzul sebeplerinden bazıları, bir veya birkaç kişinin faziletleriyle ilgilidir. Bunların arasında Velayet Ayeti (Maide-55), Münacat Ayeti (Mücadele-7) ve İtam Ayeti (İnsan 7 ila 12) gibi Ehlibeyt'in faziletlerini beyan eden ayetler vardır.

Bu makalede, bazı rivayetlerin hadisenin aslına yaptığı eklemeler dışında hem Şiî hem de Ehlisünnet'in neredeyse tamamının üzerinde fikir birliği sağladığı İnsan Suresi'nin nüzul sebebiyle irtibatlı rivayetleri inceleyeceğiz.

Bu surenin Medenî olduğu, surelerin nüzul zamanı araştıran kitapların incelenmesiyle ortaya çıkar ve sureyi Mekkî olarak sınıflandırmak ise yalnızca Ehlibeyt 'karşı taassup ve düşmanlığın göstergesidir.

Surenin Medenî olduğunu ispat ettikten sonra, tefsir ve esbab-ı nüzul kitaplarının da genel olarak ifade edilen hadisenin aslını ele alacağız;

1- Bazıları bu sure yalnızca iftarlarını kendi nefislerine tercih ettikleri; miskin, yetim ve esire infak eden Ehlibeyt'in fazileti hakkında olduğunu söyler.

2- Ehlibeyt'in iftarlıkları olan helvayı tek bir akşam miskin, yetim ve esire verdiğini söyleyen ikinci gruptaki rivayetler.

3- Yukarıdaki bilgilere ilaveten Hz. Ali'nin (a.s) bir Yahudi'den borç alması, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in (a.s) adakta bulunması ve oruç tutması (ki en fazla 4-5 yaşlarındaydılar), infak olayının üç akşam tekrarlanması, su ile iftar vb. konuları ele alan ve ileride inceleyeceğimiz üçüncü gruptaki rivayetler.

Ehlibeyt'in gerçek çehresini aşırıların ve muhaliflerin sözlerinden arındırmak ve doğru bir şekilde yansıtmak için yukarıdaki konuları iki eleştiri ile inceleyeceğiz.

İnsan Suresi Mekkî midir Medenî midir?

Bazıları İnsan Suresi'nin tamamını Mekkî kabul ederken bazıları ise Medenî kabul eder. Bazıları²¹⁵ «**Rabbinin hükmüne sabret. Onlardan hiçbir günahkâra yahut nanköre itaat etme**» ayeti dışından tüm surenin Medenî olduğunu söyler. Ancak bizim görüşümüz surenin tamamının Medenî olduğudur.

İnsan Suresi'nin Medenî olduğunun delillerinden bazıları şunlardır:

1. Tabersî, Ehlibeyt ve Ehlisünnet kanalıyla birçok rivayet derlemiş ve bu rivayetlerin neredeyse tamamının tefsir ehli nezdinde kabul gördüğünü beyan ettikten sonra surenin tamamının Medenî olduğunu ispat etmek için nüzul rivayetlerini sıralayarak (ki Dehr Suresi, Medenî sureler arasında yer almıştır) muteber senet-

²¹⁵ İnsan Suresi -24. ayet

lerle zikretmiştir.²¹⁶

Ancak Abdullah b. Zubeyr gibi bu faziletin Ehlibeyt'e ithaf edilmesini istemeyen isimler Mekke'de esirin olmaması gibi bir konudan gaflet ederek ısrarla bu sureyi Mekkî tanıtmaya gayret etmişlerdir.²¹⁷ Mücahid b. Cebr ve Katâde b. Diâme, tabiiinden İnsan Suresi'nin tamamının Medenî olduğunu açıkça belirtmiş ancak diğerleri tafsile kail olmuştur.²¹⁸

Hafız Hasakanî şöyle der;

“Nasibilerden bazıları, müfessirlerin tamamının ittifakıyla bu surenin Mekkî olduğu iddia etmiştir.”

Hasakanî, söz konusu iddiaya cevap olarak;

“Müfessirlerin büyük çoğunluğu bu surenin Medine'de nazil olduğuna inanırken, bu konuda fikir birliği olduğunu nasıl olur iddia ediyorlar?” der.

Hasakanî daha sonra Ehlibeyt İmamları'ndan surelerin nüzul sırasını beyan eden nasları zikreder ki, tamamında İnsan Suresi'nin Medine'de Talak Suresi'nden önce Rahman Suresi'nden ise sonra nazil olduğunu beyan edilmiştir.²¹⁹

Tabersî'nin, Mecmeu'l-Beyan'daki tahkikinin ve diğer müfessirlerin yapmış olduğu araştırmaların sonucu da bu doğrultudadır. En önemli nokta ise, Kur'an'ın inişiyle ilgili tüm rivayetlerin bu sureyi Medenî sure olarak tanıtmayı ve hatta tek bir rivayetin dahi bu görüşe aykırı görüş belirtmemesidir.²²⁰

Ayrıca Seyyid Şubber, bu sureyi Mekkî kabul etmenin aslında sahih nakilleri yalanlamak olduğunu söylemiştir.²²¹

Süyûtî, Beyhakî'nin Delail'il-Nübüvve kitabından İkrime ve Hüseyin b.Ebil Hasan senediyle Mekkî ve Medenî sureleri rivayet ederken İnsan Suresi'ni Medenî

²¹⁶ Ulum-i Kurani C.10 S. 80 Tabersi, Şevahid-üt Tenzil C.2 S.409-410

²¹⁷ Dürrül Mensur C.8 S.365

²¹⁸ Ulum-i Kurani S.80

²¹⁹ Şevahid-üt Tenzil C.2 S.409

²²⁰ Amuzeşi Ulum-u Kuran C.1 S.185, Mecme'ul Beyan C.10 S.405

²²¹ Tefsir-i Kur'an-ı Kerim S.542

sureler arasında Talak Suresi'nden önce Rahman Suresi'nden sonra zikretmiştir.²²² Yine aynı konuyu İbn Zeris'in Fezâilü'l-Kur'ân kitabından Abdullah b. Abbas se-
nediyle nakleder.²²³

el-Mizan Tefsiri'nin sahibi, Ed-Dürrül Mensur'dan İbn Zeris ve İbn Merde-
veyh'den yine İbn Beyhakî, Abdullah b. Abbas'tan İnsan Suresi'nin Medine'de
nazil olduğunu rivayet etmiştir. Ayrıca İbn Merdeveyh, Abdullah b. Abbas'tan
ayetin²²⁴ Hz. Ali (a.s) ve Hz. Peygamber'in (s.a.a) kızı Hz. Fatıma (s.a) hakkında
nazil olduğunu rivayet etmiştir. Allame Tabatabai, "Ayetlerin siyakı dikkate alındı-
ğında surenin tamamının Medenî olduğunu anlaşılr" diye ekler.²²⁵

İnsan Suresi'ndeki ayetlerin siyakı özellikle de «Onlar adaklarını yerine getiri-
ler» ve «Sevdikleri yiyeceklerden yedirirler» ayetleri, vuku bulmuş gerçek bir olayı
anlatır. Hayır sahiplerinin eliyle rızıklananlar arasında bir esirin de olması bu ayet-
lerin Medine'de nazil olduğunun en açık kanıtıdır. Çünkü Müslümanların Mekke'de
esir sahibi olma gücü yoktu.²²⁶

Nüzul Sebebi Hakkındaki Rivayetler

Bu sureye ilişkin rivayetler farklı şekilde nakledilir. Şîi ve Ehlisünnet, bu ayetle-
rin Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a), Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hakkında
nazil olduğunu, kendi iftarlıklarını yetim, miskin ve esire ikram ettiklerinden Al-
lah'ın yapılan iyiliği bu ayetlerle yâd etmek için bu sureyi onlar hakkında nazil
ettiğini ve bunun kendisinin surenin Medenî oluşunun delili olduğunu söyler.²²⁷

İnfakın Bir Gün İçinde Yapıldığı Yönündeki Rivayetler

İnfakın niteliği ve ne olduğu hakkında farklı rivayetler nakledilmiştir.

²²² el-itkan fi Ulumi'l Kur'an C.1 S.49-50

²²³ A.G.E S.50-51

²²⁴ (Onlar, sevdikleri yiyeceklerden yedirirler)

²²⁵ El-Mizan C.2 S.363

²²⁶ El-Mizan C.20 S.368-369

²²⁷ Et-Tibyan C.2 S.735, Ed-Dürrül Mensur C.15 S.154, Esbabı Nüzul S384

Birinci Nakil:

Rivayetlerden bazıları Hz. Ali (a.s) ve Hz. Fatıma'nın (a.s) kendi yemekleri olan helvayı miskin, yetim ve esire verdiğinden söz ederken hadisenin peş peşe üç gün yaşandığına değinmezler. Bu rivayetlerden birisi, Ali b. İbrahim Kummî'nin kendi babasından, babasının ise Abdullah b. Meymûn Kaddâh'dan Eba Abdullah'ın (a.s) şöyle buyurduğunu naklettiği rivayettir;

“Hz. Zehra'nın (s.a) evinde bir miktar arpa vardı. Onunla Aside (bir helva çeşidi) hazırlayarak iftar masasına koydu. O esnada bir miskin geldi ve şöyle dedi:

-Allah size rahmet etsin! Allah'ın size verdiği rızıktan bize verin.

Ali (a.s) yerinden kalkarak yemeklerinin üçte birini ona verdi. Bir süre sonra kapıya bir yetim geldi ve şöyle dedi:

-Allah size rahmet etsin! Allah'ın size verdiği rızıktan bize verin.

Ali (a.s) yerinden kalktı ve yemeklerinin üçte biri daha ona verdi. Kısa bir sonra kapıya bir esir geldi ve şöyle dedi:

-Allah size rahmet etsin! Allah'ın size verdiği rızıktan bize verin.

Ali (a.s) iftarlıklarından geriye kalan miktarı esir verdi ve helvadan hiç tatmadılar. Bunun üzerine, Allah bu sureyi «...**çabalarınız karşılığını bulmuştur.**» ayetine kadar Müminlerin Emiri (a.s) hakkında nazil etti. Vebu fazilet, benzeri davranışta bulunan her mümin için caridir.”²²⁸

Rivayetin İncelenmesi

Bir rivayetin doğru veya yanlış olup olmadığının incelenmesindeki ilk adım, rivayetin senedinin incelenmesidir. Mezkûr rivayette, her üç ravinin de güvenilir oldukları onaylanmıştır. Ali b. İbrahim, Necaşî tarafından onaylanmıştır.²²⁹ Şeyh Tusî, Ali b. İbrahim'i İmam Hâdi'nin (a.s) dostlarından kabul etmiştir.²³⁰ Yine Necaşî ve Şeyh Tusî, Ali b. İbrahim'in babası İbrahim b. Haşim'i, Yunus b. Abdurrahman'ın öğrencilerinden ve İmam Rıza'nın (a.s) dostlarından kabul etmiştir.²³¹ Allame Hilli ise onun hakkında şöyle yazmıştır.

²²⁸ KummîTefsiri C.2 S.422-423

²²⁹ Rical-i Necaşî C.2 S.86-87

²³⁰ Rical-i Tusi S.389

²³¹ Rical-i Necaşî C.1 S.89, El-Fihrist (Tusi) S.353

“Takipçilerimiz arasında onu kınayan ve tadilinden söz eden birisine rastlamadım. Bu nedenle rivayetleri çok, tercih edilen ve makbuldür.”²³²

Ali b. İbrahim’in güvenilir olduğunun bazı delilleri sunulmuştur:

1- Ali b. İbrahim’in oğlu kendi tefsir kitabının başlarında naklettiği şeylerin güvenilir kanallar yoluyla kendisine ulaştığını söylemiş ve babasından nakilde bulunmuştur.²³³

2- Seyyid İbn Tavus, Ali b. İbrahim’i rivayet naklettiği raviler arasında göstermiş ve “Bu hadisin tüm ravileri güvenilirdir” demiştir.²³⁴

3- Ali b. İbrahim, Kum halkı arasında hadisi kabullenemeyen insanlar olmasına rağmen Kufelilerin hadisini nakleden ilk isimdi. Eğer onun güvenilirliğinde bir şüphe olsaydı ondan rivayet nakletmez ve naklettiği rivayeti kabul etmezlerdi.²³⁵

4- İbrahim b. Hişam, *Kamil-uz Ziyarat*’ın senetleri arasında yer almış ve İbn Kavliyye, İmam Muhammed Bakır’a (a.s) kadar dayanan senetlerin tamamının güvenilir olduğuna şهادet emiştir.²³⁶

Senette Ali b. İbrahim’den sonraki isim, Şeyh Tusi’nin İmam Sadık’ın (a.s) dostlarından saydığı²³⁷ Necaşi’nin ise güvenilir biri olarak tanımladığı²³⁸ Abdullah b. Meymûn Kaddâh Mekki’dir. Dolayısıyla bu rivayetin senedindeki herkes güvenilirdir.

Rivayetin metni hakkında da birkaç konuya işaret etmekte fayda vardır:

1- İftarlığın hazırlanmasında kullanılan arpa Yahudi komşudan borç alınmamıştır.

2- Bu rivayet, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in (a.s) adağına ve orucuna işaret et-

²³² Hulasatu’l-Akval C.49

²³³ Mucemu’l Ricali Hadis C.1 S.317

²³⁴ Felahus-sail S.284

²³⁵ Mucemu’l Ricali Hadis C.1 S.317-318, Hulasatu’l-Akval C.49

²³⁶ Kamil-uz Ziyaret S.37

²³⁷ Rical-i Tusi S.231

²³⁸ Rical-i Necaşi C.2 S.8

miyor.

3- Hz. Zehra (s.a), ekmek pişirmemiş bir çeşit helva hazırlamıştır. Bu nedenle Ehlibeyt'in en iyi yemekleri olan helvayı aynı gün içerisinde ancak üç farklı zamanda miskin, yetim ve esire verip kendilerinin ise sade ekmek yemiş olabilmeleri mümkündür. Zira rivayetin devamında "helvadan tatmadılar" cümlesi hiçbir şey yemedikleri anlamına gelmez.

4- Ayetin asıl nüzul sebebi Ehlibeyt'in infakıdır ancak bu fazilet benzeri davranışta bulunan her mümin için geçerlidir.

Furât el-Kûfi, Muhammed b. Ahmed b. Ali Hemedanî'den o da, Cafer b. Muhammed b. Alevi'den o da, Muhammed b. Muhammed b. Abdullah b. Abdullah'tan o da, Kelbî'den o da, Ebi Salih'ten o da, Abdullah b. Abbas'tan şöyle nakleder:

"«Sevdikleri yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler»²³⁹ ayeti, ellerindeki üç ekmeği miskin, yetim ve esire ikram ederek aç uyuyan Hz Ali (a.s) ve Fatıma Hz. (s.a) hakkında nazil olmuştur."²⁴⁰

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Senet açısından; Hemedanî ve Muhammed b. Muhammed meçhuldür. Muhammed b. Alevi ise Şeyh Tusî tarafından "az rivayet eden" olarak tanıtılmıştır ki el-Ukberî ondan rivayet nakleder.²⁴¹ Diğer raviler ise Ehlisünnet'tir.

Furât el-Kûfi, Ali b. Bâbeveyh'in şeyhlerindedir ve Şeyh Saduk ondan fazlaca rivayet nakletmiştir. Allame Mamakanî şöyle der:

"Şeyhin Vesailü'ş-Şia'daki ve Allame Meclisi'nin ise Bihar'ul Envar'daki rivayetlerinin zahiri ve Şeyh Saduk ile diğerlerinin yaklaşımı Furât el-Kûfi'ye itimat ettiklerinin delilidir. Allame Meclisi Bihar'ul Envar'da, "Her ne kadar âlimler onun hakkındaki övgü ve kinamalara itiraz etmese de onun hadisleri ile bizim elimize ulaşan muteber hadislerin uyuşması ve rivayetlerin naklindeki hassasiyeti onun güvenilir olduğu yönünde hüsnüzan doğurabilir." demiştir.

Allame Mamakanî sözlerine şöyle devam eder;

"Onun önemli konumunun en basit belirtisi ona karşı duyulan yüksek hüsnüzandır. Zira: 1. Ali b. Babeveyh'in üstatlarındandır. 2. Şeyh Saduk, Şeyh Hürr'ü Amulî ve

²³⁹ İnsan Suresi - 8

²⁴⁰ Furât el-Kûfi Tefsiri S.528-529

²⁴¹ Rical-i Tusi S.419

Allame Meclisi ondan rivayet nakletmiştir.”²⁴²

Mezkûr rivayetten aşağıdaki sonuçlar çıkar:

1- Bu rivayette de Yahudi komşudan borç alma konusuna değinilmemiştir.

2- Üç farklı günde yapılan infaka işaret edilmemiştir.

3- Helva yerine 3 ekmek zikredilmiştir. Ancak Ali b. İbrahim’in naklettiği rivayetin senet açısından daha güçlü olmasından dolayı infakın helva olduğunu söyleyen rivayet tercih edilir.

4- Bu rivayet, Ali b. İbrahim’in naklettiği rivayetin aksine “Aç uyuduklarına” işaret ediyor. Ancak senedin zayıf olması nedeniyle aç uyudukları konusu ispat edilmez. İspat edilen tek şey, Ali b. İbrahim’in rivayetine göre infaktan hiçbir şey yemedikleridir ki o da helvadır.

5- Bu rivayet de Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in (a.s) adağına ve orucuna işaret etmiyor.

Üçüncü Nakil:

Semerkandî, bu ayetin Ali b. Ebu Talib (a.s) ve Hz. Fatıma (s.a) hakkında nazil olduğunu söyleyerek olayı şöyle nakleder:

“Ali b. Ebu Talib (a.s) ve Fatıma (s.a) oruç tutuyordu ve sadece o gün yetecek kadar yiyecekleri vardı. Aniden kapılarını bir sâil (dilenci) çaldı. Yiyeceklerinin bir miktarını ona verdiler. Sonra bir yetim geldi ve ona da biraz yiyecek verdiler. Daha sonra da bir esir geldi ve geri kalan yiyeceklerini de ona verdiler. Allah da onları methederek bu ayeti inzal buyurdu.”

Semerkandî, bu ayetin Ensar’dan birisi hakkında nazil olduğunu söyleyen rivayeti zayıf kabul eder.²⁴³

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Bu rivayet mürsel bir şekilde nakledilmiştir. Fakat Ali b. İbrahim’in sahih rivayeti ve senedi ile herhangi bir çelişki yaratmadığı için kabul edilir.

Furât el-Kûfi, başka bir yerde Cafer b. Muhammed b. Fezarî kanalıyla İbn Abbas’tan şöyle rivayet eder:

«Sevdikleri yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler» ayeti, Ali b. Ebu Talib (a.s),

²⁴² Tenkihul-Mekal C.2 S.3

²⁴³ Semerkandî Tefsiri C.3 S.526

eşi Fatıma (s.a) ve hizmetçileri hakkında nazil olmuştur. Şöyle ki: Onlar, Hz. Peygamberi (s.a.a) ziyaret ettiklerinde Hz. Peygamber (s.a.a) onların her birine 3 kilo yiyecek verdi. Eve döndüklerinde bir sâil geldi ve yardım istedi. Ali (a.s) yiyeceğini ona verdi. Sonra komşularından bir yetim geldi ve Muhammed'in (s.a.a) kızı Fatıma (s.a) kendi yemeğini ona verdi. Bunun üzerine Ali (a.s) eşi Fatıma'ya şöyle dedi: Peygamber (s.a.a), Allah'ın şöyle buyurduğunu söylemişti:

“Andolsun izzet ve celalime ki, Allah'ın kendilerine cennette istediği yerde mesken verdikleri dışında hiç kimse bu dünyada yetim ağlamasına mani olmaz.”

Bir müddet sonra bir esir gelip yiyecek talep etti ve Ali (a.s) hizmetlileri Sevda'ya emretti, o da yemeğini esire verdi. Bunun üzerine «**Sevdikleri yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler. Biz, sizi sadece Allah'ın rızası için doyuruyoruz. Sizden ne bir karşılık istiyoruz ne de teşekkür**» ayeti nazil oldu.²⁴⁴

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Necaşî, Fezarî'yi hadiste zayıf kabul etmiştir.²⁴⁵ Şeyh Tusî, onu güvenilir olarak vasıflandırmasına rağmen bazılarının onu zayıf kabul ettiğine de dikkat çekmiştir. Fezarî aynı zamanda Hz. Mehdi'nin (a.s) doğumuyla alakalı garip şeyler nakletmiştir.²⁴⁶

Ayrıca, bu rivayet bir önceki rivayetin metninden farklıdır ve rivayete göre Peygamber (s.a.a) her birine 3 kilo yiyecek vermiştir.

İkincisi; bu rivayette Hz. Ali (a.s) kendi payını sâil'e Hz. Fatıma (s.a) ise komşularından bir yetime veriyor. Daha sonra bir esir geliyor ve Hz. Ali (a.s), hizmetlisine payını esire vermesini emrediyor. Hz. Ali'nin (a.s), hizmetlisine payını bağışlamasını emretmesi uzak bir ihtimaldir.

Dördüncü Nakil:

Vahidî, Atâ'dan o da İbn Abbas'tan nakleder ki;

“Hz. Ali (a.s) bir gece bir miktar arpa karşılığında bir hurmalığı sulamıştı. Sabah olunca arpayı alarak evine geldi. Getirdiği arpanın üçte birini öğütüp hazıra (un, süt ve yağla hazırlanan bir yemek) denilen bir yemek yaptılar. Yemek pişince bir yoksul geldi ve yemek istedi. Onlar da pişen yemeği olduğu gibi yoksula verdiler. Sonra arpanın ikinci üçte birini öğütüp yemek yaptılar. Yemek pişince bu sefer bir yetim ge-

²⁴⁴ Furât el-Kûfî Tefsiri S.528

²⁴⁵ Rical-i Tusi C. 1 S.303

²⁴⁶ Rical-i Tusi S.418

lip bir şeyler istedi ve onlarda yemeği yetime verdiler. Arpadan geriye kalan son üçte biri öğütüp tekrar yemek yaptılar. Yemek piştiğinde müşriklerden bir esir geldi ve bir şeyler istedi. Son yemeklerini de ona verdiler ve o günü aç olarak geçirdiler.”²⁴⁷

Vahidî’den aynı rivayeti nakleden Erbilî şöyle devam eder:

“Allah, onların iyi ve halis niyetlerini bildi ve onlar hakkında bir ayet inzal etti... Onların infakına karşılık cennet bahçeleri bahşetti ve «**Sevdikleri yemeği miskine, yetime ve esire yedirirler.**» diye buyurdu.”²⁴⁸

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Bu rivayette mürsel olmasına rağmen, Ali b. İbrahim’in sahih ve senetli olarak naklettiği rivayetle uyum gösteriyor.

Sonuç

İnfakın bir gün içinde olduğunu söyleyen rivayetler grubu ve Ali b. İbrahim’in senetli olarak naklettiği konu kabulümüzdür. Ancak Yahudi komşudan arpa ödünç almak, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in (a.s) adağı ve oruç tutması gibi konuların anlatıldığı mürsel veya zayıf ya da meçhul kanalla nakledilen rivayetler kabulümüz değildir. Çünkü:

1- Hz. Ali (a.s) gibi bir şahsın bir Yahudi’den borç alması doğru olmamakla birlikte Medine’deki Yahudilerin varlığı sabit olmuş bir konu değildir.

2- O günlerde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (a.s) henüz 5-6 yaşındaydı ve bu yüzden adak, oruç ve sonrasında onları aç bırakmak caiz değildir.

3- Ehlibeyt, aç uyumamış yalnızca hazırladıkları özel helvadan tatmamıştır.

İnfakın Üç Gün Yapıldığı Yönündeki Rivayetler

Bazı rivayetlerde de infakın üç gün yapıldığı nakledilmiştir.

Birinci Nakil:

Şeyh Saduk, Muhammed b. İbrahim’den, o da İbn İshak’tan, o da Ebu Ahmed Abdülaziz b. Yahya Celûdî’den, o da Muhammed b. Zekeriya’dan, o da Şuayb b. Vâkîd’dan, o da Kasım b. Behrâm’dan, o da el-Leys’den, o da Mucahid’den, o da İbn Abbas’tan ve ayrıca Muhammed b. İbrahim b. İshak’tan, o da Ebu Ahmed Ab-

²⁴⁷ El-Vasit fi Tefsiri’l-Kur’ani’l-Mecid C.4 S.400-401

²⁴⁸ Keşfü’l-Gumme C.1 S.168-169

dülaziz b. Yahya Celûdî'den, o da Hasan b. Mehran'dan, o da Müselleme b.Hâlid'den İmam Sadık'ın (a.s) babasından «**Onlar adaklarını yerine getirirler**» ayetinin tefsirinde şöyle buyurduğunu nakleder:

“Hz. Hasan ve Hüseyin (a.s) küçükken hastalanmışlardı. Allah Resulü (s.a.a) beraberinde iki kişi ile onları ziyaret etti. Onlardan birisi: “Ey Ebu'l Hasan! Eğer oğulların için adakta bulunursan Allah onların şifasını verir” dedi.

Bunun üzerine Hz. Ali (a.s) oğulları iyileşirlerse üç gün oruç tutacaklarına dair adakta bulundular. Hz. Fatıma (a.s), hizmetlisi Fizze, Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'de (a.s): “Biz de oruç tutmaya adak adıyoruz” dediler.

Bir müddet sonra Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) iyileştiler. Sabah olunca adaklarını yerine getirmeye niyet ettiler ancak evlerinde yiyecek olarak bir şeyleri yoktu. Bunun üzerine Ali (a.s),yün işiyle uğrayan Şem'un adındaki Yahudi komşusunun yanına giderek: “Bana biraz yün verebilirsen Muhammed'in (s.a.a) kızı onu üç ölçek karşılığında senin için eğirir” dedi.

Şem'un bunu kabul ederek bir miktar yün ve üç ölçek arpa verdi. Hz. Ali (a.s), bunu Hz. Fatıma'ya (s.a) söyleyince o da kabul eti. Hz. Fatıma (s.a) yünün üçte birini eğirdikten sonra arpanın bir ölçeğini öğütüp 5 tane ekmek pişirdi; herkes için bir ekmek.

Hz. Ali (a.s), akşam namazını Peygamber'le (s.a.a) kıldıktan sonra evine döndü. İftar edecekleri zaman bir miskin kapılarında durdu ve şöyle seslendi: “Selam olsun size ey Muhammed'in (s.a.a) Ehlibeyti! Bana yediğiniz yemekten veriniz ki Allah da cennet yemeklerinden yedirsin size” dedi.

Hz. Ali (a.s) elindeki lokmayı bıraktı ve sofrada ne varsa miskine verdi. O gece sudan başka bir şey tatmadan aç uyudular.

Ertesi gün Hz. Fatıma (s.a), yünün ikinci üçte birini eğirdikten sonra arpadan bir ölçek daha öğütüp 5 tane ekmek pişirdi. Hz. Ali (a.s), akşam namazını Peygamber'le (s.a.a) kıldıktan sonra evine döndü. Hz. Ali (a.s) iftar etmek için ilk lokmayı eline alınca Müslüman bir yetim kapılarında durdu ve;

“Selam olsun size ey Muhammed'in (s.a.a) Ehlibeyti! Bana yediğiniz yemekten veriniz ki Allah da cennet yemeklerinden yedirsin size” dedi.

Hz. Ali (a.s) elindeki lokmayı bıraktı ve sofrada ne varsa yetime verdi ve o akşamı da sudan başka hiçbir şey tatmadan aç geçirdiler.

Ertesi sabah olunca Hz. Fatıma (s.a), kalan son yünü eğirdikten sonra arpanın son ölçeğini de öğütüp 5 tane ekmek pişirdi. Hz. Ali (a.s), akşam namazını Peygamber'le (s.a.a) kıldıktan sonra evine döndü. Hz. Ali (a.s) iftar etmek için ilk lokmayı eline alınca Müşrik bir esir kapılarında durdu ve şöyle seslendi: “Ey Muhammed'in (s.a.a) Hanedanı! Bizi esir alıp sonra da yemek vermeyecek misiniz?!” dedi.

Hz. Ali (a.s) elindeki lokmayı bıraktı ve sofrada ne varsa esire verdi. O gece de hep-

si aç uyudu. Sabah oruçlu değillerdi ama evlerinde de yiyecek bir şeyleri yoktu.”

Şuayb, kendi hadisinde der ki:

“Ali (a.s), Hasan ve Hüseyin’i (a.s) Allah Resulü’nün (s.a.a) yanına götürdü. Allah Resulü (s.a.a),her ikisinin de açlığın şiddetinden civcivler gibi titrediklerini görünce: “Ey Ebu’l Hasan! Siz de gördüğüm bu hal beni o kadar çok üzüyor ki!” diye buyurdu.

Sonra hep birlikte Hz. Fatıma’nın (s.a) yanına gittiler. Kızı Fatıma’yı (s.a) mihrabında açlıktan karnı vücuduna yapışmış ve gözleri çukurlaşmış halde gören Allah Resulü (s.a.a) onu bağrına bastı ve buyurdu: “Sizi bu halde görmek bana çok ağır geliyor.”

Bu esnada Cebrail geldi, “Ey Muhammed! Al Allah’ın ev halkın için hazırladığı şeyi” dedi.

Allah Resulü (s.a.a) ne olduğunu sorunca Cebrail insan suresini okumaya başladı;

«İnsan (henüz) anılır bir şey değilken (yaratılmamışken) üzerinden uzunca bir zaman geçti. ... Onlar, kendileri sevip istedikleri halde yoksula, yetime ve esire de yemek verirler...»

Hasan b. Mehran kendi hadisinde şöyle demiştir:

“Peygamber (s.a.a), Fatıma’nın (s.a) evine gitti. Onların halini görünce hepsini etrafına toplayıp ağladı ve ardından: Siz, üç gündür bu haldesiniz ama ben bundan haberdar değildim.

Bu esnada Cebrail gelerek «Hel Eta...» suresini okudu. **«Şüphesiz ki iyiler, karışımı kâfur olan bir kadehten içerler. Bir kaynak ki, Allah’ın kulları ondan içerler ve onu yerden fişkirtarak akıttırlar.»**

Bu, Peygamber’in (s.a.a) evinden nebilerin ve müminlerin evini akan bir pınardır. Adaklarını yerine getirirlerden maksat; Hz. Ali (as.), Hz. Fatıma (s.a), Hz. Hasan (a.s), Hz. Hüseyin (a.s) ve onların hizmetlileridir. Korksunlar o günden ki sonu hüsrana ve çirkin bir yüzdür. Ve doyursunlar yemeğe ihtiyacı olanları. Yani; yemeğe istekleri olduğu halde onu miskin, yetim ve esire bağışlayıp onlara yedirsiner. **“Sizi hiçbir karşılık ve teşekkür beklemeden Allah için doyuruyoruz. Bu işin mükâfatını ondan bekliyoruz”** derler. Bu cümleyi onların yüzüne söylemediler, kalplerinden geçirdiler ama Allah bundan haberdardı. Onlar **“Biz, asık suratlı ve sert bir günden dolayı Rabbimizden korkuyoruz”** derler. Allah, onları o günün fenalığından korudu. Onlara mutlu bir kalp ve nurlu bir yüz bahsetti. Sabırlarına karşılık onları cennetle ödüllendirdi. Sırtlarını yaslamaları için cennette onlara taht-

lar verdi. Ne yakıcı sıcak ne de dondurucu bir soğuk hissederler...²⁴⁹

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

a) Hadisin Senedinin İncelenmesi:

Rivayetin senedinde Şeyh Saduk'un nakilde bulunduğu şu kişiler vardır;

1- Muhammed b. İbrahim b. İshak Talaganî: Molla Vahid, Şeyh Saduk'un ondan çok rivayet aktardığını, ona iktifa ettiğini ve hürmetle andığını söyler ki, Mamakanî, bunu onun makamının yüceliğine yorumlayarak "Şeyh Saduk'un üstatlarından olması muhtemeldir" der ve şöyle devam eder:

"Şeyh Mufid de Şeyh Saduk kanalı ile Ahmed b. Muhammed b. Said'e der ki: O, Hüseyin b. Ruh'tan rivayet nakleder ve bu da İbrahim b. İshak'ın onun yanında makbul olduğunu gösterir."

Meclisî-i Evvel de onu Şeyh Saduk'un üstatlarından birisi kabul eder.

Sonuç olarak; Mamakanî, kendisini güvenilir ve hadisini de sahih kabul etmiştir. Bu sözüne dayanak olarak da "İcazet Şeyhleri'nin güvenilir kabul ettiklerini nas ile ispata gerek yoktur" der. Lakin Necaşî ve Şeyh Tusî, İbrahim b. İshak'dan söz etmemişlerdir.²⁵⁰

2- Abdülaziz b. Yahya Celûdî Basrî: Şeyh Tusi, Yahya Celûdî'yi doğrudan Hz. Ali'den (a.s) rivayet nakletmeyen isimler arasında zikreder ve onu över.²⁵¹ Onu mezhep imamı ve fıkıh ilminde yazılı eseri olan birisi olarak bilir.²⁵² Necaşî ise onu, İmam Cevad'ın (a.s) dostlarından kabul eder.²⁵³

3- Muhammed b. Zekeriya: Şeyh Tusî, Muhammed b. Zekeriya b. Cündeb Beclî Cerirî Kûfî'yi İmam Sadık'ın (a.s) dostlarından saymıştır.²⁵⁴ Ancak güvenilir olduğuna dair herhangi bir şey zikredilmemiş, meçhuldür.

4- Şuayb b. Vâkîd: Rical kitapları ondan söz edilmemiştir. Ancak Şeyh Sa-

²⁴⁹ Şeyh Saduk, el-Emâlî s.333 ila 339, Bihar'ul Envar C.35 S.237 ila 241

²⁵⁰ Tenkihul-Mekal C.3 S.55 (Kitabın İkinci Kısmından)

²⁵¹ Rical-i Tusi S.435

²⁵² El-Fihrist (Tusi) S.191

²⁵³ Rical-i Necaşî C.1 S.54

²⁵⁴ Rical-i Tusi S.282

duk'un Emali ve el-Fakih kitaplarının "Zıkr-i Menah'in-Nebi" babının kanalında yer almıştır. Mamakanî, Vâkîd'in el-Fakih kitabının kanalında yer almasını Şeyh Saduk'un ona güvenmesinin delili olarak yorumlar.²⁵⁵

5- Kasım b. Behrâm (Kadı Ebu Hemedan): Şeyh Tusî, onu İmam Sadık'ın (a.s) dostlarından saymıştır.²⁵⁶ Meçhul olması dışında zahiren İmamiye'dir.²⁵⁷

6- el-Leys: Rical kitaplarında Leys isminde 5 kişi zikredilmektedir. Eğer maksat, Leys b. Bahteri el-Muradî ise her ne kadar inancı iyi olmasa da hadisleri makbuldür. Çünkü İmam Sadık (a.s) onu cennetlik olarak tanımlamıştır. Gazairî-i Razi ise "Onun inancının yerilmesi, hadislerinin de yerilmesine sebep olmaz" der.²⁵⁸

Burada hangi Leys'in kastedildiği belli olmadığından meçhul kabul edilir.

7- Mucahid: Ehlisünnet ricallerindendir ve Şîi rical kitapları ondan bahsetmişlerdir.

8- İbn Abbas: Şeyh Tusî, onu Hz. Peygamber'in (s.a.a) ravilerinden ve Hz. Ali'nin (a.s) dostlarından biri saymıştır.²⁵⁹

9- Hasan b. Mehran: Şîi kitaplarında ondan hiç bahsedilmemektedir. Ehlisünnet âlimleri arasında yalnızca İbn Ebu Hâtim el-Cerh ve't-ta'dîl kitabında ondan söz etmiş ve Hz. Peygamberin (s.a.a) sahabesi Firkad'dan rivayet etmiştir. İbn Ebu Hâtim'inbu rivayetini Firkad'dan Muhammed bin Selâm nakletmiştir ki, o da rivayeti babasından duyduğunu belirtmiştir. Her halükarda o da meçhuldür.²⁶⁰

10- Müselleme b.Hâlid: Şeyh Tusî, Müselleme b.Hâlid'i değil Müslim b. Hâlid ez-Zencî'yi İmam Sadık'ın (a.s) dostlarından saymıştır.²⁶¹ Diğer Şîi rical kitapları ondan söz etmemiştir. Ehlisünnet âlimleri arasında da İbn Ebu Hâtim onu meçhul kabul etmiştir ki, hadiste Ebu İmame b. Sehl'den faydalanmıştır ve İbn Gasil de

²⁵⁵ Tenkihul-Mekal C.2 S.88

²⁵⁶ Rical-i Tusi S.271

²⁵⁷ Tenkihul-Mekal C.2 S.18

²⁵⁸ Hûlasat'ül-Akval S.234-235

²⁵⁹ Rical-i Tusi S.271

²⁶⁰ El-Cerh ve't-ta'dîl C.3 S.42

²⁶¹ Rical-i Tusi S.303

ondan rivayet nakletmiştir.²⁶²

Sonuç: Rivayetin her iki kanalında yer alan isimlerin çoğu meçhul, zayıf ya da muhalif inançtan olduğundan rivayetin senedi doğru kabul edilmez.

b) Hadisin İçeriğinin İncelenmesi:

Bu hadisin metninde iztırab* veya lisan-ı hâl ya da masalimsı durumlar vardır. Burada onlardan bazılarını hatırlatma gereği duyuyoruz:

1- Rivayetin naklindeki iztırab; rivayetlerin ilkinde ziyarete gidenlerden birisi adak önerisinde bulunurken diğer rivayette Hz. Peygamber (s.a.a) kendisi bu öneride bulunuyor.

2- “Komşu” tabiri büyük bir ihtimalle sahih değil. Çünkü Medine’de Müslümanlar yaşıyorlardı. Yahudiler ise Hayber’de ve Medine’nin dışında başka yerlerde yaşıyordu. Dolayısıyla, Hz. Ali’nin (a.s) bir Yahudi komşusu yoktu.

3- (Rivayetin Arapça metinde yer alan) Hz. Ali (a.s) ve Fatıma’nın (s.a) dilencinin kapı ardında beklediği sırada müşare etmesi mantıklı bir konu gibi görünmemektedir. Dolayısıyla bu ibareyi lisan-ı hâl olarak eklemiş olabilir. “Açlığın şiddetinden civcivler gibi titriyorlardı” veya “Açlıktan karnı vücuduna yapışmıştı” gibi tabirler çoğunlukla insani duyguları harekete geçirmek içindir. Buna ek olarak, üç günlük kaçlık insanı halsizleştirir ancak karnının sırtına yapışmasına sebep olmaz.

4- O günlerde henüz 4-5 yaşlarında olan Hz. Hasan ve (a.s) Hz. Hüseyin’in (a.s) adakta bulunması ve oruç tutması makul değil.²⁶³ Bu olay Hz. Peygamber’in (s.a.a) vefatından yıllar önce vuku bulmuş Hz. Peygamber (s.a.a) ise hicretin onuncu yılında vefat etmiştir.²⁶⁴ Dolayısıyla infak zamanında Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) 4 veya 5 yaşından fazla olamazlar ve bu yaşlarındaki bir çocuğun adak ve orucu makul kabul edilemez.

5- Hz. Ali’nin (a.s) gibi yüce şahsiyete sahip birisinin borç için Yahudi’ye gitmesi doğru gibi gözüküyor.

²⁶² El-Cerh ve’t-ta’dil C.8 S.304

* Hadis ilminde iztırab, muhalefetten doğan bir zayıflık sebebidir. Başka bir ifadeyle; bir ravi bir sefer rivayet ettiği hadisi ikinci sefere değişik tarzda rivayet eder.İztırab, hata ya da yanlışlık eseri olarak değişik rivayetlere delâlet eder. Bu ise ravi veya ravilerin kayıt noksanlığını gösterdiğinden hadisin zayıf sayılmasına ve reddine yol açar. (Mütercim)

²⁶³ El-Kâfi C.1S.533 ve 536, Tarihu Medineti Dımaşk C.13 S.167 C.14 S.115

²⁶⁴ El-Kâfi C.1 S.510

İkinci Nakil:

Mezkûr rivayetin benzerini İbn Şehraşub; Ebu Salih, Mucahid, Zehak, Hasan, Atâ, Katâde, Leys, İbn Abbas, İbn Mesud, İbn Cübeyr, Amr b. Şuayb, Hasan b. Mehran, Nakkaş, Kuşeyrî, Sa'lebî ve Vahidî tefsirlerinden ve yine Hatib-î Mekkî "el-Erbain", Ebu Bekr Şirâzî "Nüzul'ul-Kur'an-fi-Emir'il Müminin", Uşnuî "İtikadi Ehlisünnet" ve Ebu Bekr Muhammed b. Ahmed b. Fazl Nahvî "el-Erus fi'l Züh'd" kitaplarından naklederek şöyle devam etmiştir:

"Esbâğ b.Nebate Ehlibeyt 'ten, diğerleri ise İmam Bakır'dan (a.s) «Hel eta alâl insan» ayeti hakkında Şeyh Saduk'un *Emali* kitabında naklettiği rivayetin benzeri bir nakilde bulunmuştur. Bu rivayette de Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a), Fizze, Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'in (a.s) adakta bulunduğu, Hz. Ali'nin (a.s) Yahudi Şem'un'dan borç aldığı ve infakın üç farklı günde yapıldığı kaydedilmiştir.

İbn Şehraşub'un naklettiği rivayetin devamında şu ibareler yer alır:

"Hz. Peygamber (s.a.a) onların aç olduklarını gördü. Cebrail, etrafı yakut ve değerli taşlarla süslü altın bir tepsiyle geldi. İçerisinde misk ve kâfur kokusu veren yiyecekler ve içecekler vardı. Ehlibeyt onlardan yedi ama yiyeceklerde eksilme olmadı. Hz. Hüseyin (a.s), bir lokma ile evden çıktı. Yolda Hz. Hüseyin'i (a.s) gören bir Yahudi kadın: "Ey Aç Hanedan! Bu yemekler nereden? Ondan bana da ver." dedi.

Hz. Hüseyin (a.s), elindeki lokmayı kadına vermek için uzatınca Cebrail gelip lokmayı elinden aldı ve tepsiyi gökyüzüne götürdü. Bunun üzerine Hz. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurdu: "Eğer Hüseyin (a.s) o lokmayı komşuya vermek istemeseydi, o tepsi Ehlibeyt'immin yanında kalacaktı. Kıyamet gününe kadar ondan yemek yemeye devam edeceklerdi ve ondan hiçbir şey eksilmeyecekti."

O esnada «Onlar adaklarını yerine getirir» ayeti nazil oldu. İnfak 25 Zilhicce akşamı vuku buldu ve²⁶⁵«هلاتي» ayeti ise 25 Zilhicce günü nazil oldu.²⁶⁶

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

a) Hadisin Senedinin İncelenmesi:

İlk bölümdeki ravilerin tamamı Ehlisünnet'tir ve hadisin senedi eksik olmakla birlikte mürsel şekilde nakledilmiştir. İkinci bölümü ise Esbâğ b. Nebate Ehlibeyt'ten diğerleri ise İmam Bakır'dan (a.s) nakletmiştir ki yine mürsel'dir.

Şeyh Tusî, Esbâğ b.Nebate'yi Hz. Ali (a.s) ve Hz. Hasan'ın (a.s) ravilerinden

²⁶⁵ İnsan Suresi

²⁶⁶ Menakib-u Âl-i Ebu Talib C.3 S.424-426

saymıştır.²⁶⁷ Ayrıca onu, Hz. Ali'nin (a.s) seçkin yarenleri arasında zikretmiş, hürmetle anmış ve Hz. Ali'nin (a.s) Muhammed Hânîfiye'ye ettiği vasiyet ile Mâlik Eşter'e yazdığı ahitnameyi ondan nakletmiştir.²⁶⁸ Mamakanî de ondan söz etmiştir. Ancak bunlara rağmen mürsel olması sebebiyle hadis zayıftır.

b) Hadisin İçeriğinin İncelenmesi:

Bir önceki rivayete yapılan eleştiriler, bu rivayetin ilk bölümü için de geçerlidir. Rivayetin ikinci bölümü hakkında ise söylemek gerekir ki;

1- Nübüvvet Hanedanı'nın yaptığı infaka karşılık semavi bir yemeğin verilmiş olması genel olarak kabul edilebilir bir mevzu olabilir. Lakin "Yakut ve değerli taşlarla süslenmiş bir tepsi" büyük ihtimalle hikâyeci ravilerin eklemesidir.

2- Hz. Hüseyin'in (a.s), elindeki lokmayı Yahudi kadına vermek için uzatınca yemek tepsisinin gökyüzüne götürülmesi makul gözüküyor.

3- İztırab, bu rivayette de açıkça görülmektedir. Şöyle ki; önceki rivayetlerde Hz. Peygamber (s.a.a) Ehlibeyt'in aç olduğunu gördüğünde Cebrail, "Hel Eta" suresi ile gelirken bu rivayette yiyeceklerle dolu bir tepsiyle geliyor.

Üçüncü Nakil:

Kutb-i Ravendî, bu olayı Şeyh Saduk'un Emali kitabından aynı şekilde naklettikten sonra şöyle der:

"Hz. Peygamber (s.a.a), Ehlibeyt'in durumundan haberdar olunca Hz. Ali (a.s) ile birlikte Mikdad'ın hurma bahçesine gitti. Ağaçlarda hurma olmamasına rağmen Hz. Peygamber (s.a.a) Hz. Ali'ye (a.s) buyurdu: Bu sepeti al ve şu hurma ağacına git. Allah Resulü (s.a.a), "Allah hakkı için bize meyvelerinden yedirmeni istiyor!" de.

Hz. Ali (a.s), denileni yaptı ve topladığı hurmaları Hz. Peygamber'e (s.a.a) getirdi. Hep birlikte hurmalardan yediler. Hatta hurmalardan Mikdad'a ve ailesine de yedirdiler. Daha sonra o hurmalardan Hz. Fatıma (s.a), Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'e (a.s) göturdüler. Eve vardıkları zaman Hz. Peygamber (s.a.a) şöyle buyurdu: "Sabret ey Fatıma; zira Allah katında olan nimete, sabır haricinde hiçbir şeyle ulaşamazsın."

O esnada Cebrail "Hel Eta" suresiyle geldi."²⁶⁹

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

²⁶⁷ Rical-i Tusî S.57 ve 93

²⁶⁸ El-Fihrist S.85-86

²⁶⁹ El-Heraic C.2 S.539-540, Bihar'ul Envar C.35 S.243-244

a) Hadisin Senedinin İncelenmesi: Rivayet, mürsel ve senetsiz olarak nakledilmiştir.

b) Hadisin İçeriğinin İncelenmesi: Bu rivayette de ıztırab söz konusudur. Şöyle ki; bir önceki rivayette semavi yiyecekler söz konusu iken bu rivayette Mikdad'ın hurma bahçesinden toplanan hurmalardan söz ediliyor.

Dördüncü Nakil:

Erbilî, Menakıb-i Harezmî'den aşağıdaki rivayeti nakletmiştir ki Sa'lebî ve diğer Kur'an müfessirleri bu rivayeti "**...adıklarını yerine getirirler**" ayetinin tefsirinde zikretmiştir.

"Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hastalanmışlardı. Hz. Peygamber (a.s), Ömer b. Hattab ve Ebu Bekr b. Kuhafe ile birlikte ziyaretlerine giderek: "Ey Ebu'l Hasan! Ne güzeldir iki oğlun için adakta bulunman." dediler.

Bunun üzerine Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a) ve Fizze, çocukların iyileşmesi halinde üç gün oruç tutma adağında bulundular. Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) iyileştiler lakin Ehlibeyt'in iftar için yiyecekleri yoktu. Müminlerin Emiri (a.s), Hayberli Yahudî Şem'un yanına giderek üç ölçek arpa borç aldı."

Mâzenî, İbn Mehran'dan naklettiği rivayette der ki;

"Hz. Ali (a.s) Şem'un b. Hana adındaki yün işiyle uğraşan komşularının yanına giderek: "Bana, bir miktarı kadar yün verebilir misin Muhammed'in (s.a.a) kızı onu üç ölçek karşılığında senin için eğirsin?" dedi.

Şem'un bunu kabul ederek bir miktar yün ve arpa verdi. Hz. Ali (a.s), bunu Hz. Fatıma'ya (s.a) söyleyince o da kabul etti. (Rivayetin devamı Şeyh Tusî'nin Emali kitabında naklettiği rivayet ile aynıdır.)

İbn. Mehran sözlerine şöyle devam eder:

"Hz. Peygamber (s.a.a), Hz. Fatıma'nın (s.a) evine gitti. Onların halini görünce ağlayama başladı ve; "Siz, üç gündür bu haldesiniz ama ben sizin bu halinizden habersizim?!" dedi.

Bu esnada Cebraîl inerek "**Şüphesiz ki iyiler, karışımı kâfur olan bir kadehten içerler**" ayetini okudu."

Hatîb, bu konuda naklettiği başka bir rivayette "**Onlar, sevdikleri yemeği mis-kine, yetime ve esire yedirirler.**" ayetinin indiğini, mezkûr surenin icmâ-ı ümmetle bu hadise sonrasında nazil olduğu ve hiç kimsenin buna itirazda bulunmadığını

söyler.²⁷⁰

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Sened Yönünden: Rivayet, mürsel şekilde nakledilmiştir.

Rivayetin İçeriğinin Reddi:

1- Bu rivayetin metninde de ıztırab söz konusudur. Şöyle ki; adak önerisi, daha önceki rivayetlerin bazılarında Hz. Peygamber'e (s.a.a) ve bazılarında ise Ömer b. Hattab'a atfedilirken mezkûr rivayette Hz. Peygamber (s.a.a), Ebu Bekr b. Kuhafe ve Ömer b. Hattab'a nispet veriliyor.

2- Rivayette, Hz. Hasan (a.s) ile Hz. Hüseyin'in (a.s) adak ve orucu söz konusu edilmemiştir.

3- Rivayette Hz. Ali'nin (a.s), Yahudi Şem'un'dan borç istediğinden söz edilmiştir ki, bu konunun reddi daha önce yapılmıştı.

Zemaşerî ve Tabersî bu rivayetin benzeri bir rivayet nakletmişlerdir ki, o rivayette de Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a) ve Fizz'e'nin adağı, Hz. Ali'nin (a.s) Yahudi Şem'un'dan borç alması ve infakın üç günde yapıldığı konularına işaret edilmektedir.²⁷¹ ancak bu rivayette mürseldir.

Beşinci Nakil:

İbn Tâvûs da bu konuda der ki;

“Zilhicce ayının 25'i akşamı Hz. Ali (a.s) ve Hz. Fatıma'nın (s.a) miskin, yetim ve esire infakta bulunduğu hadiseyi aktardığımız rivayetler arasında ceddım Ebu Cafer Tusî'nin *el-Misbah* kitabından rivayetler vardır; her ne kadar bu rivayetleri farklı kanallardan nakletsek de.”

Şeyh Tusî der ki;

“Zilhicce ayının 25'i akşamı Müminlerin Emiri (a.s) ve Hz. Fatıma (s.a) sadaka verdiler. Aynı ayın 25'i günü “Hel Eta” suresi o iki yüce insan, Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hakkında nazil oldu.²⁷²

Şeyh Tusî, hadisenin beyanı hakkında şöyle der;

²⁷⁰ Keşfü'l-Gumme C.1 S.307-310, el-Menakıb S.269-277

²⁷¹ El-Keşşâf C.6 2278-279, Mecma'ul Beyan C.1 S.612

²⁷² Misbah'ul-Mutehecced S.767

“Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hastalanınca Hz. Peygamber (s.a.a) Ebu Bekr b. Kuhafe, Ömer b. Hattab ve birkaç kişi ile onları ziyaret etti. Hz. Peygamber (s.a.a), Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin’in iyileşmeleri için adak önerisinde bulundu. Bunun üzerine Hz. Ali (a.s) dedi ki: Eğer evlatlarım iyileşirse Allah’a şükür için üç gün oruç tutacağım.

Hz. Fatıma (s.a) ve Fızze de aynı adakta bulundular. Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin (a.s) iyileştiler lakin Ehlibeyt’in iftar için hiç yiyecekleri yoktu. Hz. Ali (a.s), Hayberli Yahudi Şem’un yanına giderek üç ölçek arpa borç aldı.

Seyyid İbn Tâvûs şöyle der:

“Bendeki bazı senetlerde Hz. Ali (a.s) ile Hz. Fatıma’nın (s.a) miskin, yetim ve esire yaptığı infakın üç farklı günde gerçekleştiğini kaydedilmiştir. Bu nedenle infakın gerçekleştiği üç akşamdan ilkinin 25 Zilhicce olması muhtemeldir.”

Bu konudaki rivayetlerden birisinde şöyle geçer;

“Ali (a.s), Şem’un isimli Yahudi komşusuna giderek: Bana, miktar yün verebilir misin Muhammed’in (s.a.a) kızı onu üç ölçek karşılığında senin için eğirsin?”

Şem’un bunu teklifi kabul etti (bir önceki rivayette olduğu gibi). Hz. Fatıma (s.a) beş adet ekmeğe pişirdi. Hz. Ali (a.s) namazı Peygamber’le (s.a.a) birlikte kıldı... İftar vakti bir dilenci gelip yemek talebinde bulundu. Bunun üzerine Hz. Ali (a.s) ekmeği dilenciye vermelerini emretti ve herkes bu emre itaat etti. Kendileri suyla iftar edip o geceyi hiçbir şey yemeden sabahladılar.

Ertesi gün Hz. Fatıma (s.a) arpadan bir ölçek daha öğütürerek ekmeğe pişirdi... Bu sefer bir yetim kapılarını çalarak: “Selam olsun size Ey Muhammed’in Ehlibeyt’i! Ben babası Akabe gününde şehit olan muhacirlerden birinin oğluyum. Bana yiyecek verin ki, Allah da size cennet sofralarından yedirsin.” dedi.

Hz. Ali (a.s) yemeği dilenciye vermelerini emretti ve kendileri suyla iftar edip o geceyi hiçbir şey yemeden sabahladılar.

Üçüncü gün Hz. Fatıma (s.a) kalan son arpaları öğütürerek ekmeğe pişirdi. Akşam olunca bu sefer kapılarını bir esir çalarak yemek talep etti. Hz. Ali (a.s) ekmeği dilenciye vermelerini emretti, herkes bu emre itaat etti ve kendileri suyla iftar edip o geceyi hiçbir şey yemeden sabahladılar.

Dördüncü gün Hz. Ali (a.s), Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin’in (a.s) ellerinden tutup Hz. Peygamber’in (s.a.a) huzuruna götürdü. Hz. Peygamber (s.a.a), onları açlıktan titrer halde görünce şöyle buyurdu: “Ey Ebu’l Hasan! Sizi bu halde görmek bana çok ağır geliyor.”

Daha sonra onlarla beraber Fatıma’nın (a.s) evine geldiler. Hz. Peygamber (s.a), kızı Fatıma’yı (s.a) mihrabında açlıktan karnı vücuduna yapışmış ve gözleri çukurlaşmış bir halde gördü. Bu manzara, Hz. Peygamber’i çok üzdü.

Bu sırada Cebrail (a.s) nazil oldu ve İnsan Suresi'ni son ayetine kadar okudu.”

Seyyid İbn Tâvûs devamında der ki:

“Muhammed b. Gazalî, Sa'lebî'nin sözlerine ek olarak; “Hz. Peygamber'in (s.a.a) Ehlibeyt'ine gökyüzünden bir sofrta geldi ve ondan üç gün boyunca yediler.” dedikten sonra aynı mevzuu, Muvaffak b. Ahmed Harezmi Mekki'nin de el-Menakıb kitabında getirdiğini söyler.”²⁷³

Ehlibeyt'e gökyüzünden sofrta indiğini Zemahşerî de nakleder lakin sofranın inzal zamanını bizim zikrettiğimiz zamanda zikretmez.²⁷⁴

İbn Tâvûs ayrıca İnsan Suresi'nin bu ayetlerinin inzalını Ali b. Ahmed b. Vahidî Nişaburî'nin Esbab-ı Nüzul'ün de getirdiğini²⁷⁵ ve diğerlerinin de bu konuyu belirttiğini nakleder.²⁷⁶

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

a) Senedin Reddi: Her ne kadar İbn Tâvûs rivayeti pek çok kanaldan aktardığını söylemiş olsa da ancak her hangi bir senet belirtmediği için mürsel'dir.

b) Rivayetin İçeriğinin Reddi: Mezkûr rivayet, Şeyh Saduk'un rivayetine çok benzemektedir ki, eleştirilerimize kendi yerinde değinmiştik. Şimdi ise birkaç farklı mevzuu eleştireceğiz:

1- Rivayette Zilhicce ayınının 25'inci akşamı Hz. Ali (a.s) ve Fatıma'nın (s.a) infakta bulunduğunu, aynı ayın 25'inci gününde “Hel Eta” Suresi'nin o iki yüce insan ve Hz. Hasan (a.s) ile Hz. Hüseyin hakkında nazil olduğunun zikredilmesi, infakın tek akşamda yapıldığına işaret ediyor. Gerçi İbn Tâvûs bazı senetlerinde infakın üç farklı günde gerçekleştiğini ve bu üç akşamdan ilkinin 25 Zilhicce olmasının muhtemel olduğunu söylese de ancak surenin, üçüncü akşamki infakın sona ermesinden önce inzal olması mantıklı görünmüyor!

2- Rivayette önceki bazı rivayetlerin aksine Hz. Peygamber'in (s.a.a) adak önerisi söz konusudur ve bu nedenle rivayette iztirab vardır.

²⁷³ El-Menakıb C.1 S.358 (Harezmi)

²⁷⁴ El-Keşşâf C.1 S.358

²⁷⁵ Esbab-ı Nüzul S.331

²⁷⁶ El-Menakıb S. 272 (İbn Meğazili), Şevahid'ut-Tenzil C.1 S.303, Kifayet'ut-Talib S.201, Yenabi'ul-Mevedde S.93, Bihar'ul Envar C.3 S.248 - 255, el-İkbal C.2 S.374-377

3- Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'in (a.s) adağından söz edilmemiştir.

4- Rivayette Hz. Ali'nin (a.s) Hayberli Yahudi Şem'un'dan borç aldığı belirtiliyor; ancak diğer rivayetlerde arpanın yün eğirme karşılığında alındığı zikrediliyor.

5- Hz. Fatıma'nın (s.a) beş ekmek pişirdiği söyleniyor. Hal böyleyken mantıklı olan Hz. Ali'nin (a.s) fakire bir ya da birkaç ekmeği vermesidir (Nafakası vacip olan) çocukları ve eşini aç bırakması değil.

6- Rivayette Hz. Ali'nin (a.s) yemeği her üç zamanda da ihtiyaç sahibine verilmesini emrettiği belirtiliyor. Oysa Hz. Ali (a.s), sadece kendi yemeği üzerinde tasarruf hakkına sahiptir 4 veya 5 yaşındaki çocuklarının değil.

7- Aile reisinin görevi ilk önce kendi ailesinin ihtiyaçlarını karşılamasıdır onlara su dışındaki başka hiçbir şey yedirmemesi değil.

Altıncı Nakil:

Yine Furât b. İbrahim Kûfi; Muhammed b. İbrahim Zekeriya Gaffanî'den o da, Ebu'l Hasan Hişam b. Ahmed b. Muaviye'den o da, Muhammed b. Bahr'dan o da, Ruh b. Abdullah'tan o da, İmam Cafer'den (a.s) o da, babasından ve dedesinden şöyle nakleder:

“Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hastalanmıştı...(Önceki nakilde olduğu gibi Hz. Ali, Hz. Fatıma ve Fızze adakta bulunuyor ama bu sefer adak önerisini Ömer b. Hattab yapıyor.)

Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma'nın eğirmesi için Yahudi Şem'un'un yanına giderek arpa ve yün aldı...(Rivayetin geri kalan kısmı Şeyh Saduk'un el-Emali'deki nakli gibidir; infak üç gün içerisinde ve Hz. Ali (a.s) ile Hz. Fatıma'nın (s.a) müşare ettiği zamanda gerçekleşir.)

Rivayet şöyle devam eder:

“Hz. Ali (a.s) evden dışarı çıktı ve yolda birisiyle karşılaştı. O adamdan bir dinar borç aldı. Yolda parayı Mikdad'a verdi çünkü onun bu parayadaha çok ihtiyacı olduğunu biliyordu. Sonra eve aç döndü. Hz. Peygamber (s.a.a) onların bu halini gördüncü dua etti ve cennetten onlar için yemek inzal oldu.”²⁷⁷

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

a)Senedin Reddi: Senetteki isimlerden Gaffanî, Ebu'l Hasan Hişam b. Ahmed ve Ruh b. Abdullah meçhuldür. Muhammed b. Bahr ise hem guluv ehlidir hem de

²⁷⁷ Furât el-Kûfi Tefsiri S.519-526

tefviz inancına kaildir.²⁷⁸

b)Rivayetin İçeriğinin Reddi: Rivayete göre cennet yiyeceği Hz. Ali'nin (a.s) Mikdad'a yaptığı infaktan sonra inzal oluyor ki bu durum önceki rivayetlerle uyusmuyor. Bu nedenle buradaki söz konusu infak, bu rivayet ile karıştırılmış başka bir hadise olabilir.

Bikâî de İnsan Suresi'nin ilk ayetlerinin üç gün miskin, yetim ve esiri kendilerine tercih eden Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a), Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin (a.s) hakkında nazil olduğunu, dördüncü gün onların bu halinin gören Hz. Peygamber'in (s.a.a) üzüldüğü ve Cebrail'in onları müjdelemek için bu sureyi getirdiğini söyler.

Bikâî bu ihtimali tenkit etmek için şöyle devam eder;

“Bu süre zarfında açlığa tahammül edilmesi uzak bir ihtimal değildir. Zira insan, Allah'a ya da başka bir şeye olan aşkından dolayı bedenini aşkla öylesine meşgul eder ki açlık hissi duymaz. Tıpkı halsiz bir insanın bir süre hiçbir şey yemeden yaşayabilmesi ve bedeninin bu durumdan çok fazla etkilenmemesi gibi. Ayrıca tabiat olaylarının bazı sâlikler için durdurulması konusu yeni bir şey değildir ve bu, Hz. Peygamber'in(s.a.a) sözünü ettiği olaydır.”

Diğerleri de İnsan Suresi'ndeki ayetlerin, Hz. Hasan (a.s) ve Hz. Hüseyin'in (a.s) iyileşmeleri için adakta bulunan ve üç akşam yemeklerini miskin, yetim ve esire vererek kendileri yalnızca su ile iftar eden Hz. Ali (a.s) ve Fatıma (s.a) hakkında nazil olduğunu söyler.²⁷⁹

Rivayetin İncelenmesi ve Reddi

Bikâî, İcî ve diğerleri tarafından zikredilen rivayetler de senetsizdir ve metnin içeriği daha önce reddedilmişti.

Tabersî, Cevamiu'l-Cami kitabında her iki rivayeti de (Ali b. İbrahim ve Şeyh Saduk'un rivayetleri) nakletmiştir.²⁸⁰

Yedinci Nakil:

Fahri Râzî şöyle der:

Ebu Bekr Esam İbn Ali Cubai, Ebu'l Kasım Kâ'bi, Ebu Müslim İsfahanî ve Kadı

²⁷⁸ Rical-i Tusî S.447, El-Fihrist S.208

²⁷⁹ Camiu'l-Beyan Fi Tefsiri'l-Kur'an C.4 S. 419-420, Tefsiru'l-Vâzih C.3 S.796

²⁸⁰ Cevamiu'l-Cami C.4 S.409

Abdulcabbar b. Ahmed gibi Mutezile'nin önde gelen isimleri, tefsir kitaplarında bu ayetlerin Hz. Ali (a.s) hakkında nazil olduğunu zikretmemişlerdir. Ancak, ashabımızdan biri olan Vahidi,"Et-Tefsirü'l-Basit" kitabında Hz. Ali (a.s) hakkında nazil olduğunu söylemiştir ve Zemahşeri'nin olayı İbn Abbas'tan nakletmiştir.

Fahri Râzî sözlerine şöyle devam eder:

"Diğerleri; Ebrar kelimesinin çoğul olduğunu, şükreden ve iyilikte bulunan herkesi kapsadığını bu nedenle tek bir kişiye atfedilemeyeceğini söyler. Her ne kadar Ali (a.s) ayetin işaret ettiği infakta bulunan topluluğun içerisinde yer alsada takva sahibi diğer sahabe ve tâbiin da buna dâhildir ve mısradaki bir kişiye indirgemeye gerek yoktur. Gerçi bu sure onların özel infakı sonrasında nazil olmuştur fakat İslam hukukunda "Sebebin özel, lafzın ise genel olduğu yerde ölçü; lafızdır, sebep değil." ilkesi sabittir.²⁸¹

Fahri Râzî'nin Sözlerinin Reddi

1- Ebrar kelimesinin çoğul olduğu ve kıyamete kadar tüm müminleri kapsadığı doğrudur. Ancak Ehlibeýt, bunun en belirgin mısradaklarından ve hem Şii hem de Ehlisünnet kaynaklı rivayetler ve nakiller bu ayetin Ehlibeýt'in yaptığı infak sonrası nazil olduğunu teyit etmektedir.

2- Hz. Ali (a.s), Hz. Fatma (s.a) ve Fizze, "Ebrar" kelimesinin işaret ettiği "Çoğul" kabul edilebilir.

3- Fahri Râzî'nin, "Sure, onların özel infakı sonrasında nazil olsa dahi mısradaki bir kişiye indirgemeye gerek yoktur." sözüne gelince; Evet, mezkûr ayetler Ehlibeýt'in yaptığı infakından sonra nazil olmuştur ve her ne kadar hadisenin kemmiyet ve keyfiyetinde bazı farklılıklar olsa da hem Şii hem de Ehlisünnet rivayetleri hadisenin genelini teyit etmektedir.

Sekizinci Nakil:

Kurtubî, mezkûr ayete yapılan tefsirleri eleştirerek der ki;

"Müfessirler, bu ayetin Hz. Ali (a.s) ve Hz. Fatma (s.a) hakkında nazil olduğunu söyler. Ancak doğru söz; ayetin tüm iyileri kapsadığı ve genel olduğudur. Nakkaş, Sa'lebî, Kuşeyrî ve Kesir'in, Hz. Ali (a.s), Hz. Fatma (s.a) ve Fizze'nin infakı meselesinde söylediği sözler sahih ve sabit değildir.

Kurtubî, söz konusu infak olayı hakkında şöyle der;

1- Allah, ev halkının ve çocukların nafakasını zorunlu kılmıştır. Akil bir insan,

²⁸¹ Tefsir-i Kebir C.10 S.746-747

Hız. Ali'nin (a.s) bu emirden bihaber olduğunu ve henüz 4 ve 5 yaşında olan oğullarını üç gún-üç gece aç bıraktığını tasavvur etmez. Hem de bedenleri titreyecek, gözleri çukurlaşacak ve Hız. Peygamber'i (s.a.a) ağlatacak derecede.

2- Kim, bu şiirleri Hız. Ali (a.s) ve Hız. Fatıma'dan (s.a) duymuş ve muhafaza etmiştir ki, ravilere kadar ulaşmıştır?²⁸²

Kurtubî'nin Sözlerinin Reddi

Kurtubî'nin sözlerinin tamamını kabul etmekle birlikte okuyucuların dikkatini aşağıdaki konulara çekmek istiyoruz:

1- Çođunluđun, Ehlibeyt'in üç gún üst üste herhangi bir şey yemediğini aktardığı nakiller mantıklı görünmüyor; bu nedenle Kurtubî'nin bu alandaki sözleri doğrudur. Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, hadisenin aslı Ali b. İbrahim'in tefsirinde birkaç satırda ifade ettiği gibidir; Ehlibeyt fakir, yetim ve esire Hız. Fatıma'nın (s.a) pişirdiği helvayı ve büyük ihtimalle de tek bir gecede infak etmiştir. Başka bir ifadeyle; Ehlibeyt, en güzel yemeklerini infak etmiş kendileri ise (söylendiği gibi) sadece su ile değil başka yiyeceklerle iftar etmişlerdir.

Dolayısıyla infak hadisesi, ifade edildiği şekliyle ve Ali b. İbrahim'in senetli ve sahih bir kanalla naklettiği gibidir ve her hangi bir istibat söz konusu değildir. Asıl istibat hadise ne kadar çok acayipleştirilirse Ehlibeyt'in fazileti o kadar çok belirgin olur düşüncesine kapılan masalcıların, lisanı-ı halcilerin ve ravilerin eklediği şeylerdir. Ancak bu acayipleştirmeler hadisenin gerçeklik boyutunun zayıflamasına yol açmaktadır.

Ayrıca Hız. Ali'nin (a.s), 4 veya 5 yaşındaki (beş ya da altı değil) çocuklarını üç gún aç bırakmasını biz de kabul etmiyoruz.

2- Zahiren şiirler, Hız. Ali (a.s) ve Hız. Fatıma'nın (s.a) kendi dilinden değil sonraki kuşakların lisanı-ı halidir. Çünkü sadece muhafaza edilmesi muhtemel olmadığı gibi dilenciye kapı arkasında bekletip müşare etmeleri de mantıklı değil.

Sonuç

Yukarıda açıklamaya çalıştığımız konulardan anlaşıldığı üzere, Kur'an ayetlerinin bazıları Ehlibeyt hakkında nazil olmuştur. Bununla birlikte diğer müminlerin söz konusu durum benzeri haller bulmaları halinde ayetlerin muhatabı olmaları mümkündür.

Nüzul sebeplerinde Ehlibeyt'in yaşadığı bir olayı nakleden ayetler arasında İnsan Suresi'nin ilk ayetleri yer alır ki, esbab-ı nüzul ve tefsir kitabı yazarları bu ko-

²⁸² Cami'li-Ahkami'l-Kur'an C.19 S.130-134

nuda şunları ifade etmişlerdir:

1.Görüş sahiplerinin büyük çoğunluğu Müslümanların Mekke’de esir sahibi olma gücüne sahip olmamaları nedeniyle İnsan Suresi’nin Medenî surelerden olduğunu kabul eder. Surelerin iniş tarihlerini inceleyenler de İnsan Suresi’ni Medenî sureler arasında zikretmiştir. Bunun dışında söylenen sözler mesnetsiz ve taassup dolu sözlerdir.

2.Hadisenin aslı, Ali b. İbrahim’in naklettiği gibidir;

Hz. Fatıma (s.a), helva pişirmiş ancak iftar vakti kapıya dilenci, yetim ve esir gelince yemeklerini onlara infak etmişlerdir. Ayrıca infak, tek akşamda üç kez art arda yaşanmıştır. Bunlara ilaveten; Ehlibeyt aç sabahlamamış sadece helvadan tatmamıştır.

Rivayet sahih senetlerle nakledilmiştir.

3. Konu hakkındaki bazı rivayetlerin mürsel, zayıf ve meçhul olmalarına ek olarak, rivayetlere makul olmayan bazı eklemeler yapılmıştır. Örneğin:

-Henüz 4 veya 5 yaşını aşmamış Hz. Hasan (a.s) ile Hz. Hüseyin’in (a.s) adak ve orucu.

-Hz. Ali’nin (as.) infakta bulunmaları için ailesine emir vermesi.

-Ehlibeyt’in yemek ihtiyacının Hz. Ali (a.s) tarafından temin edilmemesi.

-Hz. Ali (a.s) ve Hz. Fatıma’nın (s.a) ihtiyaç sahiplerini kapıda bekletip müşare etmeleri.

-Yahudilerin Medine’nin dışında olmasına rağmen Hz. Ali’nin (a.s) bir Yahudi’den borç alması ki, Hz. Ali’nin (a.s) üstün karakteri buna izin vermez.

-Rivayetler arasında iztirab; örneğin bazı rivayetlerde adak önerisi, Hz. Peygamber’e (s.a.a) atfedilirken bazılarında ise Ömer b. Hattab’a nispet verilir. Bazı rivayetlerde Ehlibeyt’e gökyüzünden sofraya geldiği söylenirken bazılarında Hz. Peygamber’in (s.a.a) duasıyla Mikdad’ın bahçesindeki hurma ağaçlarının meyve verdiği ifade edilmiştir.

Kaynakça

Amuşeş-i Ulûm’u Kur’an, Muhammed Hâdi Marifet. Tercüme; Ebu Muhammed Vekilî, İntişârât-i Sazman-i Tebligat-i İslamî, 1.baskı, Tahran, h.ş 1371

Bihar’ul Envar, Muhammed Bakır Meclisi. Muesset’ul Vefa, 1.baskı 35. cilt, Beyrut, h.k 1403

Camiu’l-Beyan Fi Tefsiri’l-Kur’an, Muhammed b. Abdurrahman İcîŞirazî Şafîî. Tahkik; Hendavî, Dar-ul Kutub’İlmiyye1.baskı, Beyrut h.k 1424

Cevamiu’l-Cami, Fazl b. Hasan Tabersî. İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1.baskı, Tahran

h.ş 1378

- Ebu'l-Kasım Hoî, Mucem Rical'il Hadis. İntişârât-i Ayetullah Hoî, Kum
Ed-Dürrül Mensur Fit Tefsir Bil Mesur, Celaledin Süyûfî. Dar'ul Fikir, Beyrut h.k
1414
- el-Cami-u Li Ahkam'il Kur'an, Ebi Abdullah Muhammed b. Ahmed Ensarî el-Kurtubî.
Dâruihyâi't-turâsi'l-Arabî, Beyrut, h.k 1405
- el-Cerh ve't-ta'dîl, İbn Ebu Hâtim Muhammed Abdurrahman Muhammed b. İdris Te-
mimiHanzalîRazî. Tashih; Mustafa Abdulkadir Ata, Dar-ul Kutub'İlmiyye 1.baskı,
Beyrut h.k 1422
- el-Fihrist, Muhammed b. Hasan Tusî. Tahkik; Cevad Kayyumî, Neşr-i Fukaha, 2.baskı,
Kum, h.k 1422
- el-Heraic Ve'l-Ceraih, Ebu'l Hasan Said b. Hebbetullah Ravendî. Matbuat'ulİlmiyye1.
Baskı, Kum, h.k 1409
- el-İtkan Fi Ulûmî'lKur'an, Celaledin Süyûfî. Tercüme; Seyyid Mehdi Hairî Kazvinî.
İntişârât-i Emir Kebir 1. baskı, Tahran h.ş 1363
- el-Keşşaf, Carullah Ebu'l Kasım Mahmud b. Amr Zemaşerî. Tahkik; Ali Muhammed
Muavvez, Mektubat'ulEbkiyan1.baskı, Riyad, h.k 1418
- el-Mizan Tefsiri Muhammed Hüseyin Tabatabâ. Tercüme; Seyyid Muhammed Bakır
Musavî Hemedanî. Bonyad-i İlmî ve Fikrî Allame Tabataba, 1.baskı, Tahran, h.ş
1363 2.cilt
- el-Rical, Muhammed b. Hasan Tusî. Tahkik; Cevad Kayyumî, İntişârât-i İslami-i Ca-
mi'ul Müderrisin, 1.baskı, h.k1415
- el-Vasit fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Mecid, Ali Ahmed Vahidî Nişaburî. Tahkik; Ali Muham-
med Muavvez, Dar'ul Kutub'İlmiyye, 1.baskı, Beyrut, h.k 1415
- Emali, Muhammed b. Ali b. Saduk. Müessesese-i Bi'set, 1.baskı, Kum h.k 1417
- Esbab-ı Nüzul, Ali Ahmed Vahidî Nişaburî. Tahkik; Eymen Salih Şaban, Dar'ul Hadis,
4.baskı, Kahire, h.k 1419
- et-Tibyan, Muhammed b. Hasan Tusî. Matbuat'ul İslamiyye, Tahran, h.k 1365
- Felah'us- Sail, Seyyid İbn Tavus. Tahkik; Mecidî, Defteri Tebligat, Kum h.k 1419
- Felah'us-Sail, Seyyid İbn Tavus. Tahkik; Cevad Kayyumî, İntişârât-i Defteri Tebligat-ı
İslamî 2.baskı, Kum h.k 1419
- Furât el-Kûfî Tefsiri, Ebu'l Kasım Fırat b. İbrahim Kûfî. Tahkik; Muhammed Kazım,
İntişârât-i Vezareti Ferheng ve İrşadi İslamî, 1.baskı Tahran, h.k 1410
- Hülasatül-akvâl fi mârifet'ir-Rical, Ebu Mensur Hasan b. Yusuf b. Mutahhar Esedi
Hilli. Tahkik; Cevad Kayyumî, Neşr-i Kahe1.baskı, Kum h.k 1417
- Kamil-uz Ziyaret, Cafer b.Muhammed b. Kavliyye. Tahkik; Cevad Kayyumi, Neşr-i
Fukaha, Kum, h.k 1417
- Keşfu'l-Gumme fi Marifeti'l-Eimme, Ebu'l Hasan Ali b. İsa b. Ebu'l Fetih. Dar-ul Azva
2.baskı, Beyrut h.k 1405
- Mecmeu'l-Beyan, Fazl b. Hasan Tabersî. Tashih; Resul Mahallatî ve...,Dar'ul Marife,
2.baskı, Beyrut, h.k 1407

- Menakıb, Muhammed Bekri Mekkî Hanefî Harezmi. Tercüme ve Şerh; Seyyid Ebu'l Hasan Hakikî, Tahran. İntişârât-i Vezareti Ferheng ve İrşadi İslamî 2.baskı, h.ş 1375
- Menâkıb-i Âli Ebî Talib, İbn Şehraşub. Tahkik; Yusuf Bikâî, Dar-ul Azva 2.baskı, Beyrut h.k 1412
- Nazmü'd Dürer, Ebi'l Hasan İbrahim b. Ömer Bikâî. Dar'ul Kutub'ulİlmiyye 1.baskı, Beyrut h.k 1415
- Rical-i Necaşî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali NecaşîTahkik; Muhammed Cevad Nainî, Dar-ul Azva, 1.baskı, Beyrut, h.k 1408
- Semerkandî Tefsiri (Bahr'ul Ulûm), Nasr b. Muhammed b. Ahmed Semerkandî. Tahkik; Amravî, Dar'ul Fikir 1.baskı, Beyrut h.k 1416
- Şevahid'ut-Tenzil, Ubeydullah b. Abdullah b. Ahmed Hâkim Haskanî. Tahkik; Muhammed Bakır Behbudî, İntişârât-i Vezareti Ferheng ve İrşadi İslamî 1.baskı, Tahran h.k 1411
- Tarih-u Medineti Dımaşk, İbn Asakir. Tahkik; Ali Şirî, Beyrut Dar-ul Fikir, h.k 1415
- Tefsiru'l-Vâzih, Muhammed Mahmud Hicazî. Dar'ut-Tefsir Lit-tabven'neşr 10.baskı, Kahire h.k 1412
- Tenkihul-mekal, Abdullah Mamakanî. Murtazaviyye Matbaası, Necef, h.k 1350
- Ulûm'uKur'anî, Muhammed Hâdi Marifet. İntişârât-i et-Temhid, 1.baskı, Kum, h.ş1378
- Usul-u Kâfi, Muhammed b. Yakub Kuleynî. Tashih; Muhammed Cafer Şemsuddin, Dar-ul Ta'aruf, Beyrut, h.k 1411

İmam Seccâd'ın Duâ Diliyle Kültür İnşâsı

Doç. Dr. Muhammed Cevâd Selmânîpûr

Özet

Masum İmamlardan (a.s) her biri, kendi yaşadıkları dönemin gerektirdikleri ve şartları hasebince imamet ve rehberlik vazifelerini sürdürmüşlerdir ve zamane şartları onların İslam'ı ilerletme rollerini yerine getirmelerine asla engel olmamıştır. İmam Seccâd (a.s) için oluşan şartlarda ve vaziyette ise en iyi yol, hatta belki de vazifesini yerine getirebilmesi için tek yöntem, dili ve duâ silahını seçmek idi. Hz. Seccâd (a.s) duâ diliyle eğitim-öğretim, tebliğ ve siyasî mücadele alanında bir kültür inşâsına girişti, Şiî duâ kültürünün temellerini attı, Müslümanlara, hatta insanlığa insan ve Allah arasındaki rabıtaya dair değerli bir miras bıraktı. Bu makalede İmam Seccâd'ın (a.s) duâ, eğitim-öğretim ve siyasî mücadele alanlarında duâ diliyle kültür inşâ etme çabaları gösterilmeye çalışılmıştır.

Anahtar kelimeler: Sahife-i Seccâdiye, Kültür İnşâsı, Duâ.

1. Giriş

Masum İmamlar (a.s) beşerî yaşamın karanlık dönemlerinde birer mum idiler. Her biri bir şekilde ortaya çıktılar ve İslâm kültürü ve mektebi unsurlarından bir unsuru sağlamlaştırıp yerleştirdiler. Masum İmamlar (a.s) kendi zamanlarında orta-

ya çıkararak özel bir stratejiyi müslümanlara hatta insanlığa sundular. Onlar kendi dönemlerinin gerektirdiği şekilde ortaya çıktılar; bazen hilim ve sulh ile bazen şecaat ve cihad ile, bazen de takiiye ve beyan ile... Onlarla, İmam-ı Zaman'ın (a.s) döneminde, tüm bu özelliklerin o İmam'ın (a.s) şahsında tecelli edeceği anlaşıldı. (10, s. 78)

İmam Seccâd'ın (a.s) mücadelesi duâ ve yakarış ileydi. İmam (a.s) Şiilik'in ve gerçek İslâm'ın bu kültürel unsurunu sağlaştırdı ve yerleştirdi. Camide ve kendi evinde duâ diliyle ikinci kez kültürel mektebi tesis etti. Bu mektep, ilk kez ceddi Hz. Ali (a.s) tarafından ortaya çıkarılan mektepti.²⁸³ İmam Seccâd (a.s) tarafından duâ mektebinin, özellikle vücudundan bir rahmet yağmuru gibi yağın *Sahife-i Seccâdiye*'yle tesis edilmesi, yalnız çıkmaz sokaktan kurtulmak ve Şîî şeriat hükümeti projesi için değil, İslâmî ve Şîî bir kültürü kemâle ulaştırmak içindi. Zira insanın manevî hayatının bekâsı için zarurî bir ihtiyaç olan duâ unsuru, İslâm'ın hayat veren kültürü ve mektebinin bir parçasıydı ve kâmil bir insanın ortaya çıkmasıyla kemâle ulaşmalı ve yapılaşmalıydı. Eğer bu kültürel unsurun anlatılması ve sağlaştırılması, İslâm ve İlâhî vasîler tarafından yerine getirilmeseydi, İslâm kemâle erişemezdi.

İmam Seccâd'ın (a.s) duâ mektebinin azametini ve İmam'ın (a.s) duâ diliyle kültür inşâsını anlatabilmek için her şeyden önce insanın yüce hayatı için duânın zaruretini ve duânın hakikatini mercek altına almak gerekir. İlâhî vasîlerden rivayet yoluyla gelen duâlar, özellikle de kâmil *Sahife-i Seccâdiye*, tahkik ve araştırma için en iyi kaynaktır. Zira İmam Seccâd (a.s) diğer her şeyden önce duânın kendisini öğretip bina etmektedir, sonra duâ diliyle eğitim ve öğretim, hakkı talep etme ve zulümle savaşıma yapılarını ilerletmekte ve kültür inşâ etmektedir.

Bu esasa göre bu yazıda önce duânın insan için zarureti ve duâ kültürünün yapılaşması anlatılmış, sonra özetle İmam Seccâd'ın (a.s) duâ, eğitim-öğretim, hak talep etme ve zulümle savaşıma konularında duâ diliyle kültür inşâsı delilleriyle ispatlanmıştır.

2. Şia'da *Sahife-i Seccâdiye*'nin Ortaya Çıkması ile Duâ Kültürünün Yapılaşması

İmam Seccâd (a.s) kendi zamanının iktizâsıyla duâ ve yakarış ile kendini ortaya koydu ve bu ortaya koyuş ile Şîî kültürünün bir bölümünü sağlaştırmış oldu. Bu bölüm Şiilik'in, hatta Müslümanların hayatının tüm dönemlerinde yer etmiştir. Bu ortaya çıkış, tüm boyutlarıyla ihya eden, aydınlatan ve sağlaştıran İlâhî vasîlerden biri vasıtasıyla olmalıydı. Allah İmam Seccâd'ı (a.s) bu cilvenin tecellisi için

²⁸³ Hasan el-Emin bununla ilgili şöyle söylüyor: "Ali b. Hüseyin İslâmî medrese tesis eden ikinci kişidir, ilki ceddi Ali b. Ebi Tâlib'dir." (7, c. 1, s. 35)

görevlendirdi. Resulullah (s.a.a), Hz. Ali (a.s), Hz. Fatıma (s.a), İmam Hasan ve İmam Hüseyin (a.s), hatta bütün peygamberler duânın cilvesini ortaya koyan selef-lerdi. Ancak zamanenin karanlığı ve yok ediciliği, onların üzerini örtmüştü. İmam Seccâd (a.s) duânın hakikatini ihyâ etti ve tüm zamanlar için sağlamaştırdı. Bu yüzden Hz. Zeynelâbidin'in (a.s) duâ ve teheccüt şeklinde zuhurunun, sadece za-mane gereği olmadığı, İllâhî hikmetin ve risaletin de bunu iktiza ettiği iddia edilebi-
lir.

Ehl-i Sünnet âlimlerinden İbn Cevzî, İmam Ali bin Hüseyin'in (a.s) duânın, Al-lah'la konuşmanın ne şekilde olacağı ve O'nun dergâhına isteklerin nasıl arz edile-ceği hususunda İslâm ümmeti üzerinde eğitim hakkı olduğunu söylüyor, İmam ve öğretileri olmasaydı Müslümanlar Allah ile nasıl konuşacaklarını, hangi sözlerle dergâhından niyazda bulunacaklarını bilemeyeceklerdi, diyor... (28)

2.1. İnsan Hayatında Duânın Zarureti, Şii Duâ Kültüründe Gizli Sır

Sahîfe-i Seccâdiye'nin rolünün ehemmiyetini, İmam Seccâd'ın (a.s) özel çıkışı-nın beyanı ve *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin belagatli hikmet ve İllâhî risaletten kaynaklan-dığı, zamane şartlarının nâkis sebeplerin, hatta hazımsızlığın bir parçası olduğu noktalarının ispatı için, duânın insan hayatı için zaruretine değinmek zorundayız. Zira özellikle İmam Seccâd (a.s) vasıtasıyla Şii duâ mektebinin tesis edilmesinin sırrı, duânın beşer hayatının temelinde ve onu anlamlandırmada varlık göstermesi-nin zaruri olmasında gizlidir.

2.1.1. Tarihsel Delil:

Duânın tarihi insanın ortaya çıkmasına ve Âdem'in (a.s) dünyaya inmesine ka-dar gitmektedir. İhtiyaç, istemek ve güçsüzlük hissi her zaman içerden ve dışardan insanla beraberdi ve bu his, insanın ilk duygularından ve idrak ettiklerindendi. Bu-nunla beraber en başından beri zeval bulmayan bir kudrete sığınma ve tevessülü, kendi huzuru ve bekâsı için zaruri görüyordu. Bu yüzden beşeriyet tarihi, asla âle-min yaratıcısına teveccühten ve dergâhında duâ etmekten boş olmamıştır. Kur'ân ayetleri ve bazı rivayetler, Hz. Âdem ve Hz. Havva'nın dünyaya indikten sonraki duâlarını anlatmaktadır (21, c. 1, s. 125). Aynı şekilde diğer İllâhî enbiyânın ve onla-rın ümmetlerinin ettikleri birçok duâlar ayetlerde ve rivayetlerde nakledilmiştir.²⁸⁴ Bu duâlar ve yakarışlar, beşeriyet hayatında ve kültüründe özel bir faslın başlangıcı

²⁸⁴ Allah Teâla Hz. İbrahim hakkında şöyle buyuruyor: “**Şüphesiz İbrahim, çok içli, yumuşak huylu bir kişiydi.**” (Tevbe/114) İmam Bâkır (as) ayette geçen “evvâh (muhakkak)” kelimesini anlatırken şöyle buyuruyor: “*Evvah kelimesi duâdır.*” (25, c. 4, s. 210) Bir hadis-i kutside Allah Teâlâ Hz. Musa'ya hitaben şöyle buyuruyor: “*Kullarım bana duâ etsinler*” ve İsa'dan şunu istiyor: “*Bana iman et, müminlere yaklaş ve onlara bana duâ etmelerini söyle.*” (a.e., s. 223) Kur'ân'da da Resu-lullah'a (saa) hitaben şöyle buyuruyor: “**De ki: “Allah diye dua edin.**” (İsrâ/110)

olmuştur (6, c. 7)

Duâ tarihi, zeval bulmayan mutlak bir kudrete teveccühün ve duânın, insan hayatının inkâr edilemez bir parçası olduğuna dair açık bir delildir. İnsan küfre ve putperestliğe gark olsa bile, yine de duâ dili hayatının bir parçasında onunla olmuştur.

2.1.2. Fıtrat Delili:

Kendi bahsinde ispatlandığı üzere mahluk olan insanın hakikati, mutlak ganiye olan ihtiyacı ve fakirlikten başka bir şey değildir (15, c. 2, s. 131 ve c. 8, s. 110 ve 117, s. 139) ve bu fakirlik dönemsel bir durum değil, aksine sürekli ve daimi bir fakirliktir. Fakirlik, fakir ve muhtaç birbirinin aynıdır. Diğer bir deyişle fakirlik, mahlukatın zâtının tahakkuk etmesinin ta kendisidir ve onlar Hâlık ile irtibatın zâtıdır. Olabilmek için Hâlık'a yüzünü dönmekten ve daimi feyzi bulmaktan başka bir yol yoktur. Bu yüzden böyle bir varlık kendi zâtında ve tıynetinde duâdan asla ayrılamaz, hatta bu hakikatten gaflet etse bile. İnsanın kendi yaratılış aslında ve esasında duâ halinde olmasına ilaveten yaratılışsal duâ da bütün âlemde yankılanmaktadır. İnsanların çoğu şehvet, sıkıntı ve cehalet karmaşasında bu duâdan gafil-dirler ama musibetlerin ağına düştükleri anda bu karmaşalar yatışır, örtüler kenara çekilir ve fitrî asılmalar ve yaratılışsal fakirlik kendisini gösterir. Bu esnada insan akıllanır ve çaresizlikle elini duâya kaldırır ve O'na cu'ar²⁸⁵ eder. Bütün ihlâsıyla Ya Rab der ve:

“Her taraftan dalgalar onlara hücum eder de çepeçevre kuşatıldıklarını (batıp boğulacaklarını) anlayınca dini Allah'a has kılarak “Andolsun, eğer bizi bundan kurtarırsan, mutlaka şükredenlerden olacağız” diye Allah'a yalvarırlar.” (Yunus/22)

“Size ulaşan her nimet Allah'tandır. Sonra size bir sıkıntı ve zarar dokunduğu zaman yalnız O'na yalvarır yakarirsiniz.” (Nahl/53)

2.1.3. Akıl Delil:

Birinci takrir; kendi varlıklarındaki fakirlikle bütün mahlûkat arasındaki irtibat hakikatinden haberdar olan akıllar, insanın, âlemin yüce yaratıcısına karşı tam teveccühe mülfem olduğuna hükmeder. Zira bu akıl sahipleri, Allah'tan başka diğer hiçbir varlıkla talepkâr bir irtibat kurmazlar. Bütün vasıtalara araç gözüyle bakarlar, ihtiyaçları için araçlara başvuramazlar. Kendi Rableriyle daima doğrudan irtibat

²⁸⁵ İnsana ne zaman def edemeyeceği bir tehlike erişse, ne zaman başına tahammül edilemez bir kaza gelse ve kendisini koruma imkânı olmasa Allah'a yönelir. Refaha kavuşmak için yalvarır, kurtuluş isteyerek inler, yardım çağırısı için feryad eder. Bu yardım isteme haline *cu'âr* denir. (5, s. 77)

kurmaktan başka bir çare görmezler. Hacetlerini yalnızca o gani varlıktan isterler. Böyle bilinçli ve akıllı bir insan zorlukta da rahatlıkta da, darlıkta da genişlikte de Yaradan'ın dergâhına duâyıyla meşguldür.

İkinci takrir; insan kendi vaziyetine ve buna bağlı gerçeklere bakarsa, ihtiyaç yığınının ulaşabilmesi için sonsuz bir ömrün ve çabanın gerekli olduğunu anlar. İnsan kendi sınırlı ömrüyle haddi hesabı olmayan ihtiyaç yığınının ulaşmak için ya üzümlüp hüsrana uğrayacaktır ya da kendini ve diğerlerini mihnete düşürecek şekilde delice bir telaşa müptela olacaktır. Bu ikisinin arasında akıl üçüncü bir yolu önermektedir; insan duâyıyla kendi yetersiz gücünü, zeval bulmayan kudret kaynağına bağlayabilir ve sonsuz İlâhî güçten medet dileyebilir. Böylece ihtiyaç yığınları arasında en azından manevî boşluğa düşmez; ümitsizliğe de kapılmaz, delice bir telaş göstermeye de mecbur olmaz. Aksine yüce hedefler yolunda ilerler ve sorunlardan korkmaz.

Üçüncü takrir; akla göre zararın def'i, ister geçici olsun ister muhtemel, bir kudreti gerektirir. Şüphesiz dünya afetler ve belalar mahallidir ve insan her zaman bunlara maruzdur. “**دار بالبلا محفوفه**” (30, 217. Hutbe). Bu zorunlu ve kesin bir hakikattir ve İslâmî metinlerde bundan çok söz edilmiştir. Kur'ân ayetleri ve mütevatir haberler (25, c. 4, s. 215) her durumda duâyı kazaları ve şerleri önleyebilecek tek yol ve araç olarak tanıttıklarından, akıl da insanın daima Allah'a dua ve ilticâ halinde olması gerektiğine hükmeder.

Hiz. Ali (a.s) şöyle buyuruyor:

“Şiddetli belâyâ uğrayan kimse, duâyâ, belâdan amanda olmayan kimseden daha çok muhtaç değildir.” (30, 294. Hikmet).

Başka bir yerde de şöyle buyuruyor:

“Belâlara düşmeden önce, belâ dalgalarını duâ ile def edin.” (27, c. 9, s. 289).

İmam Seccâd (a.s) bir duâsında şöyle buyuruyor:

“Duâ hem inmiş olan, hem de henüz inmemiş olan belâları def eder.” (25, c. 4, s. 216).²⁸⁶

2.1.4. Naklî Delil:

a) Kur'ân.

²⁸⁶ Şu noktaya dikkat etmek gerekir ki bu istidlalde nakle ve rivayete dayanmanın öncüllük tarafı vardır ve istidlalin naklî olmasına sebep olmaz.

“(Ey Muhammed!) De ki: “Duanız olmasa, Rabbim size ne diye değer versin! Siz yalanladınız. Öyle ise azap yakanızı bırakmayacak.” (Furkan/25)

Bu ayete göre duâ, kulların Yaradan’la tek irtibat yoludur ve Allah’ın özel inayeti, duâ ile kullara nasip olur. Allah katında insanın değeri ve makamı, onların duâsına bağlıdır.

“Rabbiniz şöyle dedi: “Bana dua edin, duânıza cevap vereyim. Bana ibadet etmeyi kibirlerine yediremeyenler aşağılanmış bir hâlde cehenneme gireceklerdir.” (Mu’min/60)

Bu ayetteki ibadetten kasıt duâdır. Duâ etmeyi bırakanlar, bir tür kibire kapılmışlardır.

İmam Seccâd (a.s) duâsında bu ayete işaret ederek şöyle buyurmuştur:

“...Böylece seni çağırmayı (duâyı) ibadet, terkini de büyüklük taslamak olarak adlandırmış ve terki için aşağılanarak cehenneme girmeyi vadetmişin...” (13, 45. Duâ, s. 225)

Sayıları üç yüze varan bu konudaki ayetlerin hepsi, insanı duâya çağırmaktadır. Bu davetin sırrı da insanın zâtî fakirliğine ve Allah’ın zenginliğine dönmektedir.

b) Hadis.

Bu konuyla ilgili elimize merhum Kuleynî (c. 4, s.210-393), Allâme Meclisî (c. 90 ve 91), merhum Feyz (c. 2, s. 228) ve Reyşehrî (c. 3) tarafından nakledilen çok sayıda rivayet ulaşmıştır. Bunlara ilaveten en iyi rivâî delil, *Sahife-i Seccâdiye*’deki çok sayıdaki örneklerdir. Bununla beraber bu rivayetler ve duâlar hiçbir Müslümanın, özellikle de Şii’nin duâya yönelmemesi hususunda mazur olmadığını göstermektedir. Burada birkaç örneğin zikredilmesiyle yetinilecektir.

İmam Sâdık (a.s) şöyle buyuruyor:

“ان عند الله مسألة لا تنال الا بمسألة” (23, c. 2, s. 283)

İmam başka bir yerde şöyle buyuruyor:

“Çokça dua edin, zira dua tüm rahmetin anahtarı ve tüm sıkıntıların da çıkış yoludur.” (25, c. 4, s. 216)

Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

“Hacetiniz olduğunda Allah’ın nezdinde ricada bulunun, sıkıntılarda ona sığının, onun huzurunda ağlayıp duâ edin. Zira duâ, ibadet çekirdeği ve aslıdır.” (27, c. 93, s. 302)

Sahîfe-i Seccâdiye'nin ortaya çıkması da beşerin duâya olan ihtiyacı ve zaruretinde yatmaktadır. Duâ mektebinin Hz. Ali'yle (a.s) başladığına ama yerleşmesinin ve yapılaşmasının *Sahîfe-i Seccâdiye* ve İmam Seccâd'ın (a.s) duâlarıyla olduğu noktasına dikkat etmek gerekir. Ortaya çıkma şartları ve ortamı, İmam'ın imlâ şekli ve Zeyd b. Ali ve İmam Bâkir (a.s) tarafından yazımı, İmam'dan sonraki nesilde onun korunma şekli ve bilahare İslâm ümmeti arasında yayılması bu konunun şahididir.

2.2. Duâ Kültürünün Duâ Diliyle Anlatılması

İmam Seccâd (a.s) Şîî duâ kültürünü iki şekilde öğretti. Birincisi *Sahîfe-i Seccâdiye* duâlarıyla. Yani duânın kendisiyle duâ kültürünü öğretti ve onu yerleştirip sağlamlaştırdı. Gerçekte *Sahîfe-i Seccâdiye* duânın amelî ve uygulamalı bir öğretim dönemidir. İkinci yol duâ kültürünün *Sahîfe-i Seccâdiye*'deki duâların duâ diliyle öğretilmesidir.

İmam (a.s) kendi duâlarında, duânın boyutlarını ve yönlerini duâ diliyle beyan ediyordu.

2.2.1. Duânın Hedefi:

Aslında duânın hedefi, insanın kemâle ulaşmak veya yaşamını sürdürebilmek için yapması gereken işlere güç yetirebilmesi için mutlak kâdir olan Allah'tan yardım istemesidir. Diğer bir deyişle duânın hedefi, salt fakir olanın “olmak” kelimesinin anlamını bulabilmek için mutlak ganiye bağlanmasıdır.

“...Ey muhtaçların kendisine olan ihtiyacı bitmeyen” (13, 13. Duâ, 10. Cümle, s. 71) “Yaratıklarına muhtaç olmamakla övünmüşsün ve de öylesin, onlara hiçbir ihtiyacın yoktur.” (13, 13/12, s. 71) “Onları da muhtaçlıkla nitelemişsin ve de öyledirler, her yönleriyle sana muhtaçtırlar. Kim ihtiyaç gediklerini senin katından kapamak ister ve seninle fakirliğini gidermeye azmederse, hiç kuşkusuz hacetini, bulabileceği yerde aramış, dileğine kavuşabileceği yöne yönelmiştir.” (13, 13/14, s. 71) “Allah'ım! Benim kendi çabamla ulaşamayacağım, kendi planlarımla elde edemeyeceğim bir hacetim var.” (13, 13/15, s. 72)

2.2.2. Duâya Çeken Etkenler:

İmam (a.s), insanı Allah Teâlâ'nın dergâhına duâya yönlendiren ve insana zeval bulmayan Hakk'ın kudretini düşünme tevfiği bahşeden etkenleri *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin birçok yerinde saymaktadır. Örneğin İmam (a.s), insanın duâya yönelme sebepleri arasında aşağıdaki bâtinî ve ruhsal unsurların olduğunu söylemektedir:

1- Allah'ın fazlına ve ihsânına dair bilgi ve inanç.

2- Allah Teâlâ'ya karşı hüsnüzan beslemek ve O'na itimat etmek.

“...Sana yönelenlere, hüsnüzanla dergâhına gelenlere olan lütuf ve fazlını görünce senden istekte bulunmaya cür'et ediyorum...” (12/4, s. 66) “Fazlın yalnızlığını gidirmiş, ihsanın bana kılavuzluk etmiştir. O halde kutsal zâtın ve Muhammed ile Ehl-i Beytinin (a.s) hürmetine beni istediğini elde edememiş, ümitleri boşa çıkmış bir halde dergâhından geri çevirme.” (13/25, s. 74)

3- Allah'ın mutlak gani olduğunu ve her işe yalnız O'nun kâdir olduğunu bilmek ve buna yakîn etmek.

4- Allah'ın istemeye ve duâya teşvik ve emretmesi.

5- Allah'ın ibadete layık olduğunu bilmek ve buna yakîn etmek.

“...Sen kullarına gayb âleminden öyle gerçekler bildirmiş, onları öyle şeylere özendirmiş o yüce mâbudsun... Buyurmuşsun ki: “...**Beni çağırın, size icabet edeyim...**” (45/16, s. 200)

2.2.3. Duâdan Alıkoyan Etkenler:

İmam Seccâd'a (a.s) göre çeşitli birçok etkenler insanı duâdan ve ihtiyaçsız olanın dergâhına yönelmekten alıkoyar. Onlardan bazıları şöyle sıralanabilir:

1- İstikbar, insanı duâdan alıkoyan en önemli etkidir.

“...Böylece duâyı ibadet, terkini de istikbar (büyüklik taslamak) olarak adlandırmışsın...” (45/15, s. 199)

2- Allah'ın emrini yerine getirmede yavaşlık.

3- Allah'ın men ettiklerini ve günahları işlemede acele.

4- Hak Teâlâ'nın nimetlerine şükrü ihmal etme.

Son üç etken, İmam'ın bir duâsında insanı duâdan alıkoyan etkenler unvanıyla zikrettiği etkenlerdir.

“Allah'ım! Üç haslet, senden (bir şey) istememe engel oluyor... Yerine getirmediğim, getirmekte ağır davrandığım emirlerine, tereddüt etmeden işlediğim yasaklarına ve şükrünü eda etmekte kusur ettiğim nimetlerine bakınca senden (bir şey) istemeye utaniyorum...” (12/1-2, s. 66)

2.2.4. Duânın Olmazsa Olmaz Temel Rükünleri:

İmam (a.s) duânın nasıl olması gerektiğini öğretirken ve duâ kültürünü oluşturu-

ruknen, duânın olmazsa olmaz rükünlerini anlatır. Hakikatte ibadet, zikir ve fakirin ganiye ittisali demek olan arzu edilen duâ, şu dört temel ve genel rükne sahip olmalıdır.

1- Duâ edilenin, yani Allah Teâlâ'nın, tavsif edilmesi ve övülmesi.

2- Aracıların ve vesilelerin, yani Hz. Muhammed (s.a.a) ve Ehl-i Beyt'inin tavsif edilmesi ve övülmesi.

3- Duâ edenin tavsif ve tahkiri.

4- Hacetin ve isteklerin arzı.

Sahîfe-i Seccâdiye'deki bütün duâların yapısı, bu dört rükünü içermektedir. Üstelik bazı örneklerde İmam (a.s) evliyânın ve hakiki duâcılarının halini anlatırken onların duâlarını yukarıda zikrettiğimiz dört rükünü içerecek şekilde tavsif eder.

a) Duâ edilenin övüldüğü tavsif örneği: *Sahîfe-i Seccâdiye*'de duâ edilen ve ihtiyaçlarla hacetlerin sunulduğu merci unvanıyla Allah Teâlâ'nın tavsif edildiği ve övüldüğü örnekler oldukça fazladır ve bu duâların hepsi bahsi geçen dört rükün üzeredir. (51/5, s. 259), (7/7, s. 57), (13/1, s. 709), (13/19, s. 72), (54/2, s. 267), (13/20, s. 73), (12/10, s. 68), (13/1-12, s. 71), (13/25, s. 74).

“Allah, günahları bağışlaması kendisine ağır olmayandır -kötü cinayetlere tahammül O'na ağır gelmez- duâ edenler O'nu zahmete düşürmezler.” (46/1-25, s. 210-214), (44/1-6, s. 189), (47/1-32, s. 47-218) ve (49/14, s. 254).

b) Vasıtaların tavsifine örnek: Sahîfe duâları, Peygamber'e (s.a.a) ve ailesine salavatla doludur. Sanki salavatsız duâ, duâ değildir. Peygamber'i (s.a.a) ve Ehl-i Beyt'i (a.s) salavat ile tavsif etmek ve övmeye ilaveten, İmam (a.s) duâ diliyle, Peygamber'in (s.a.a) ve ailesinin sıfatlarını, tarihî olaylarını, Allah Teâlâ katındaki makam ve menzillerini zikretme gibi muhtelif mazmunlarla onları tavsif etmekte ve övmektedir. Böylece duânın ikinci ve temel rükününü bize öğretmekte, Allah'tan onları duâlarının kabulünde vesile ve şefaatçi kılmasını istemektedir. (48/6, s. 244), (45/56, s. 209), (14. Duâ, s. 74) ve (13/24, s. 74)

c) Kendini tavsif ve tahkir etmeye örnek: *Sahîfe-i Seccâdiye*'deki duâların büyük bir bölümü duâ edeni tavsif eder. Duâ eden, duâ ederken kendisini fakir, noksan, aciz, cahil, günahkâr... gösterir ve arzda bulunur. Hakikatte duâların bu bölümü bir tür kişisel kendinle mücadele ve kibri kendinden uzaklaştırma eylemidir. Bu da bize öğretilen, anlamsızlık ve kimliksizlik duygusundan kaçmak için bir tür ruhsal rahatlama metodudur. Böyle bir ikrar Allah Teâlâ nezdinde bir tür hayatın anlamını bulmadır.

Duâcının kendi nefsinin kırma ve içsel kibrinden uzaklaşma ruhuna sahip olmayan bir duâ, gerçekte duâ değildir. İmam Seccâd (a.s) hakiki duânın bu esasını bize doğrudan ve dolaylı yollardan öğretmektedir. Duâların birçok bölümünde İmam

(a.s) “Ben şöyleyim...” (47/74 ila 86, s. 229) şeklinde başlayarak kendini anlatma çabasıdır. (21/7, s. 107), (13/21, s. 73), (16/13, s. 81), (1/7, s. 107), 12/14, s. 69).

d) İsteklere örnek: 1- İsteklere meyil ve rağbet ve de Allah’tan isteme şevki. (54/7, s. 269) ve (54/6, s. 269).

İmam (a.s) bize her şeyi Allah’tan istememizi öğretmektedir. Elbette istekler arasında temel önceliklerin olduğu görülmektedir: Ahiret ve dinle ilgili olan şeyler, dünyayla ilgili olanlardan önceliklidir.

İstekler maddî ve manevî, bireysel ve toplumsal, siyasî, askerî, iktisadî ve ailevî... isteklerdir.

2.2.5. Duâ Esnasındaki Duâ Hâli:

Duâ esnasındaki duâ hâli, duânın müessir olmasındaki temel faktördür. İmam Seccâd (a.s), hem Sahîfe’deki duâların bütün bölümlerinde aşıkaran hâliyle, hem de duâların içinde, duâcının duâ esnasında nasıl bir halde olması gerektiğini bize öğretir.

Duâcı duâ esnasında özel bir zihniyete, özel bir kalbe ve özel bir görünüşe sahip olmalıdır.

a) Duâ esnasında duâcının özel zihniyeti:

- 1- İlâhî icabete ve afva dair bilgisi ve yakîni olmalıdır. (12/13, s. 69)
- 2- Duâyı Allah’ın emri olarak telakki etmelidir. (31/11, s. 144)
- 3- Tevhid ve nübüvvet konusunda doğru inançlara sahip olmalıdır. (47/72, s. 228)
- 4- Günahlardan Allah’a doğru kaçma niyetinde olmalıdır. (51/8, s. 260)

b) Duâ esnasında duâcının kalbinin keyfiyeti:

- 1- Allah’a güven ile dolu olmalıdır. (49/10, s. 253)
- 2- Allah’a karşı güven ve ümit duygusuyla dolup taşmalıdır. (13/21, s. 21), (47/72, s. 228), (21/8, s. 107), (28/9, s. 1380) ve (31/11, s. 12)
- 3- Duâyı rağbet ve şevkle dolu olmalı, Allah’a doğru ilerlemeyi istemelidir. (17/16, s. 91)
- 4- Kalbinde yalnızca tevekkül ve itimat olmalıdır. (17/16, s. 91)
- 5- Kalp yalnızca Allah’a dönmeli ve ihlasla dolu olmalıdır. (48/4, s. 243), 52/11, s. 265), (51/11, s. 261), (13/13, s. 71), (28/8, s. 138), (13/17, s. 72), (14/11, s. 76) ve (28/9, s. 138).

- 6- Allah korkusuyla dolu olmalıdır. (12/16, s. 70)

c) Duâcının duâ esnasındaki dış görünüşü:

- 1- Hakirlik ve düşkünlük izharı. (47/73, s. 228)

- 2- Fakirlik izharı. (12/6, s. 67)
- 3- İhlas izharı. (21/7, s. 107)
- 4- Ağlamak ve inlemek. (16/15, s. 81), (31/24, s. 148)
- 5- Acziyet, fakirlik, korku ve sığınma izharı. (47/74, s. 228)
- 6- Tazarru. (48/13, s. 246), (51/9, s. 260)
- 7- İstemede ısrar. (46/4, s. 210)
- 8- Allah'ın duâyı emrettiğini ve icabet edeceğine söz verdiğini duâ boyunca hatırlayarak ümidin takviye edilmesi. (31/29, s. 149)

2.2.6. Duânın Semereleri:

Duânın, duâcının Allah'tan istediklerinden ve bunlara icabet edilmesinden başka, duâ esnasında ve duâdan sonra, duâcı şahıs için bu dünyada diğer birçok semereleri daha vardır. İmam Seccâd (a.s) bu semereleri duâlarında beyan etmiştir. Örneğin:

- 1- Duâcıyı Allah nezdinde en sevilen kılar. (12/13, s. 69), (45/54, s. 208)
- 2- Duâcıyı salihler ve müminler mertebesine yükseltir. (20/22, s. 103), (17/16, s. 91)
- 3- Şeytanı duâcıdan uzak tutar. (25/8, s. 125)
- 4- Duâcının manevî lezzetler tatmasını (22/9, s. 113), özellikle de duâcının, duânın kişiye has güzelliğini görmesini sağlar. “...Benzersiz şekilde süsledi.” (47/110, s. 233)
- 5- Duâcıyı, Allah'ın merhametine mazhar kılar. Esasında başkaları için duâ ve her türlü duâ merhamete sebep olur, duâcı merhamet istememiş olsa bile. (24/14, s. 122)
- 6- Allah'ın takdirini ve tedbirini duâcının menfaatine olacak şekilde çevirir ve ona egemenlik bağışlar. (5/8, s. 49)
- 7- Duâcının gamını ve korkusunu giderir. (20/20, s. 102)
- 8- Duâcıyı Allah'ın gazabından kurtarır ve Allah'ın hoşnutluğuna ulaştırır. (45/16, s. 200)
- 9- Duâcıya izzet verir ve Allah'tan gayrısına karşı istiğna duygusunu ona bağışlar. (48/118, s. 236)
- 10- Duâcıya yenilmezlik duygusu verir. “...Kimseye zulmetmez...”

2.2.7. Duânın Kabulünü Sağlayan Etkenler:

İmam Seccâd (a.s) duâların içerisinde doğrudan ve duâların kendisiyle dolaylı olarak duânın kabulünü sağlayan etkenleri öğretmişlerdir. Örneğin:

- 1- Duâcıda duâ esnasında duâ halinin olması. (48/13, s. 246), (47/73, s. 228)
- 2- Duâda olması gerekenlere ve duânın dört temel rüknüne riayet. (45/56, s. 209)
- 3- Tevhid, nübüvvet ve imamet hakkında doğru itikata sahip olmak. (47/72, s. 228)
- 4- Vasıtalara yönelerek onlara tutunmak. (48/6, s. 244)

2.2.8. Duânın Reddedilmesine Sebep Olan Etkenler

İmam Seccâd (a.s) duâyâ icabeti sağlayan etkenleri saydığı gibi, duânın reddine Allah tarafından geri çevrilmesine sebep olan etkenleri de beyan etmişlerdir. Örneğin:

- 1- Zikrin unutulması, nimetlere karşı gaflet ve icabete dair ümitsizlik. (21/8, s. 107)
- 2- Allah'ın kudretinden ümitsizlik.

“... Senden ümit kesme yoksunluğuna duçar etme...” (41/1, s. 177)

3- İhlasın olmayışı, Allah'a duâda ve duâyâ icabette sınır, ortak ve adalet tayin etme. (21/5, s. 106)

2.3. Duâ Dilinin Hakikatinin Anlatılması

Sahîfe-i Seccâdiye mektebinde duânın hakiki mahiyetini idrak edebilmek için her şeyden önce duâ dilinin hakikatini inceleyip idrak etmek gerekir. Bu yüzden İmam Seccâd (a.s) duâlarında duâ dilini aşikâr kılmıştır.

2.3.1. Duâ Dili; İnsanda Varlıksal Beyan Yönü:

Duâ dilinden kasıt, ağızda ses şeklinde meydana gelen lafızlar ve sözler değildir, aksine bütün insanlarda tüm söyleyiş farklarına rağmen aynı olan insanın varlıksal beyan yönüdür. Duâ dilinde muhatap Allah Teâlâ olduğu için lafızların pek bir önemi yoktur, ancak duâ esnasında dilden kelimeler peşpeşe döküldüğünde ve Allah'ın dergâhına lafızlar şeklinde ulaştığında daha fazla tesire sahiptir. Bu yüzden Masum İmamlar (a.s) Allah'tan istediklerimizi dile getirmemizi emretmişlerdir. İmam Sâdık (a.s) şöyle buyuruyor:

“Allah Tebârek ve Teâlâ kulunun duâsını bilir lâkin hacetlerini dile getirmesini sever ve ona icabet eder...” (25, c. 4, s. 225)

Sözlü veya yazılı lafızlar, muhatabın konuşanın lafızlarından başka onun niyeti-

ni ve dileğini anlaması için diğer bir yolu veya onun varlıksal beyan yönü olmadığına anlam kazanır. Ama duâ dilinde muhatap Allah'tır ve duâcının kendisinden önce onun batinından haberdardır; hatta duâcının zamirinde şekillenmiş olan isteği, daha şekillenmeden önce bilir.

Geleneksel dilde lafız ve mana başlangıçta birbirinden ayrıdır, sonra atama yoluyla bir lafza karşılık bir mana verilir. Böylece o mana, o lafza mahsus olur. Bu merhaleden sonra konuşan muhataba kasdını anlatabilmek için lafızları ciddi bir iradeyle o manada kullanır. Bu tür bir karşılaşmada konuşanın lafızların kullanımına dair kısıtları ve muhatabın muhtelif manalarla karşı karşıya olması yüzünden hata ihtimali mevcuttur. Geleneksel dilde konuşanın kasdını anlamak, tasavvurî delalet, isti'mâlî tasdikî delalet ve kâşife tasdikî delalet diye adlandırılan üç merhaleden (29, c. 3, s. 140 ve c. 4, s. 716) gerçekleşir. Muhatap nezdinde anlaşılan mana, eğer konuşanın o manaları ciddi olarak kasdettiği anlaşılırsa konuşana nispet edilebilir. Bu merhaleler ve konuşanın sözlerinin zihinsel ciddi manalara dayandığının anlaşılması husulî ilim yoluyla olur. Ancak duâ dilinde esasen vaziyetin yeri yoktur. Çünkü bir lafız yoktur. Beyan ve mana birbirinin aynı ve birbiriyle müttehittir.

Mananın aynî varlığı nefiste bulunmaktadır. Beyan mananın aynî varlığına dayanarak değil, zihinsel varlıkla şekillenir. Bu merhaleden önce irfan diline yakın olan duâ dili tahakkuk eder, sonra bilinen geleneksel lafızların dilden dökülmesi mümkündür. Oysa manaların varlıklarının özünü beşerî muhatapların umumuna aktaramaz. Bununla beraber beşerî muhataplar, o duâların lafızlarından kendi kapasiteleri ölçüsünde bir manalar zincirini anlayabilirler. Bu insanî beyan üslubunda mananın aynî varlığı, zihinsel varlığı değil, insanın nefsinde hazır olmadan önce Allah Teâlâ'nın nezdinde hazırır.

“Bilin ki Allah, kişi ile kalbi arasına girer.” (Enfal/24)

Nitekim duâ, insanın kendi isteğinin farkında olmasından önce “isteğin aynî varlığının bulunması” ise, Allah Teâlâ ondan haberdardır ve insanın esasen konuşmasına gerek yoktur.

İmam Seccâd (a.s) Sahîfe duâlarında defaatle bu hakikate işaret etmiş, onu Allah'ın efdal sünnetinin gereği olarak tanıtmıştır:

“...Onlar sana ibadet etmeye kadir olmadan önce sen onların işlerinin malikiydin. Onlar sana itaate yönelmeden önce sen ödülleri hazırlamıştın. Çünkü bu senin sünnetin lütufta bulunmak, âdetin iyilik yapmak ve yolun affetmektir...” (37/7, s. 166)

“...Ey Allah'ım! Hamd sana mahsustur. Nice ayıbımı örtüp beni rüsva etmedin. Nice günahlarımı gizleyip beni teşhir etmedin. Nice çirkin işler işledim ama sen onların üzerindeki perdeyi açmadın...” (16/21, s. 83)

“Senin, af ve rahmette, rahmet edenlerin en merhametlisi, ceza ve intikamda cezalandıranların en şiddetlisi, ululukta güçlülerin en büyüğü olduğuna yakın ettim...” (24, İftitah Duâsı)

2.3.2. Duâ Dilinin Eksikliği, Hakiki Duânın Ölçüsü ve Mecâzî Duâ:

Duâ diliyle ilgili yapılan bu tahlil, çoğu duânın hakiki duâ olmadığını, duânın ve duâcının mecazî olduğunu ortaya koyuyor. Mecazî duânın icabet kapasitesi yoktur, bu da halkın duâlarının çoğunun kabul edilmemesinin altında yatan sırdır. Duâcı muhtelif hallerde sır ve lafız diliyle duâya oturuyor ama duâ diliyle Allah’tan istemiyor.

Bazen duâcı geleneksel bir dille isteğini Allah’ın huzuruna sunuyor ama kalbinde isteğinin aynı varlığı olmuyor. İsteklerinin manaları, huzurî ilimden değil, husulî ilimden kaynaklanan zihinsel manalar ve kavramlardır. Böyle bir duâ, yüklenen iyi anlama göre duâdır ama yüklenen genel anlama göre duâ değildir. Zira beyanın varlıksal yönü istektir ve mana ve duâ dili demek olan istek, nefiste ve kalpte yoktur. Böyle bir duâcının duâsı, boş lakırdıdan öte değildir. Zihnin tercümanı lafızların manalarıyla müttehitir, yoksa zihnin tercümanı kalple ve manayla müttehit değildir!

Resulullah (s.a.a) böyle bir kimsenin duâsını gâfil duâsı, İmam Sâdık (a.s) da icabete layık olmayan hatalı kimsenin duâsı olarak adlandırmışlardır.

“Allah Teâlâ gâfil bir kalbin duâsını kabul etmez.” (22, c. 2, s. 294)

İmam Sâdık buyurdu ki:

“Allah Teâlâ, hata işleyen kalpten gelen duâyı kabul etmez. Dua edince kalbinle Allah’a yönel ve duanın icabet edileceğine kesin bir şekilde inan.” (a.e)

Bazen de duâcı geleneksel bir dille duâ eder, Allah’a seslenir ve O’ndan ister ama derinliklerinde duâ dili yoktur. Zira hakikatte Allah’a seslenmez, kalbinde bütün ümidi ve gözü hayatta etkili olduğunu düşündüğü sıradan sebeplere veya olgulara dayanır. Bu yüzden dilinin ucuyla Allah’a seslenir ama kalp diliyle kendi kuruntusu olan sebepler ve vasıtalar arar. Bu tür duâ da icabet kapasitesine sahip değildir ve mecazî duâdır. Hakikatte duâsında ihlâs olmayan bir duâcı ve duâ mecazîdir.

İmam Seccâd’a (a.s) göre hakiki duânın gereği kâmil inkitâ ve ihlâstır.

“Allah’ım! Tam bir içtenlikle senden gayrısından kopmuş, tüm varlığımla sana yönelmişim... Çünkü muhtacın muhtaçtan istemesinin düşüncesizlik, akılsızlık olduğunu anlamış, buna inanmışım... Allah’ım! İzzeti senden başkasının yanında arayıp da zelil olan; senden başkasından servet isteyip de fakirleşen, yücelik isteyip de alça-

lan nicelerini gördük...” (28/6, s. 137)

2.4. Sahîfe'nin, Dua Kitaplarının Yazımındaki Etkisi

Sahîfe-i Seccâdiye, vahiy ailesinde telif edilen altıncı kitaptır ve muhteva, keyfiyet açısından eşsiz ve benzersizdir. İmam Seccâd (a.s) bu eseri ortaya koyarak Müslümanlar, özellikle de Şia arasında duâ mu'cemlerinin ve kitaplarının tedvin edilmesi kültürünün temelini atıp revaç bulmasını sağlamıştır. *Sahîfe-i Seccâdiye* ortaya çıktıktan sonra din büyükleri ve İlahî evliyâ bu mecmuayı bir nevî taklit etmiş ve çok sayıda duâ mecmuası hazırlamışlardır. Ancak bunlardan hiçbiri Sahîfe'nin sahip olduğu kemâl derecesine ulaşamamıştır.

Merhum Şeyh Ağa Bozorg bu konu hakkında şöyle söylüyor: İmamların (a.s) dostları, İmamlardan (a.s) rivayet edilen duâ lafızlarını ve metinlerini kaydedebilmeye son derece gayret gösterdiler ve onları usulde ve kendi kitaplarında naklettiler. Bu eserlerin büyük bölümü, müelliflerinin hal şerhleriyle beraber, elimize ulaşamamıştır. (4, c. 8, s. 173)

Devamında duâ kitaplarının tarihsel seyrinin ayrıntılarına girerek, *Keşfu'l-Hucce*'nin telifi esnasında Seyyid b. Tâvus-ı Hillî'nin kütüphanesinde altmıştan fazla duâ kitabı olduğunu, ondan sonra hicrî 662 yılında *Nehcu'd-De'avât*'ı telif ederken yanında yetmiş cilt duâ kitabının bulunduğunu söyler. (a.e., s. 175)

el-Zarîa'da “el-ed'iyeye, ed-duâ, ez-ziyare, ed-de'avât...” gibi muhtelif unvanlara sahip yüzlerce kitap tanıtılmıştır. Bu alandaki eserlerin en meşhurları şunlardır: Şeyhu't-Tâ'ife Muhammed Tûsî'nin telifi *Misbâhu'l-Müctehid ve Silâhu'l-Müt'abid*, Seyyid b. Tâvûs Hillî'nin eserlerinden *İkbâlu'l-a'mâl, Nehcü'd-De'avât, Cemâli'l-Esbû', Felâhu's-Sâ'il*, Şeyh b. Fehd Hillî'nin telifi *el-Beledü'l-Emîn*, Bahâeddîn Âmilî'nin telifi *el-Misbâh*, Muhammed Bâkır Meclisî'nin telifleri olan *Zâdu'l-Meâd, Mıkyâsu'l-Mesâbih, Tuhfetu'z-Zâ'ir*. (6, c. 7, s. 520)

Sahîfe-i Seccâdiye'nin üslubu diğer taraftan da Şîî âlimlerin, İmam Seccâd'ın (a.s) diğer duâlarını Sahîfe tarzında, *Müstedrek-i Sahîfe-i Seccâdiye* adıyla bir araya toplamalarına sebep olmuştur. Bazıları onların sayısını sekize kadar çıkarmıştır. (26, s. 18)

Şeyh Hürri Âmulî *Sahîfetü's-Sâniyeti'l-Seccâdiye* adlı bir müstedrek telif etmiştir. Mirza Abdullah Efendi İsfehânî, *Sahîfetü's-Seccâdiyeti'l-Sâlise* adıyla meşhur olan *Dürerü'l-Manzûmeti'l-Ma'sûre* adlı başka bir müstedrek tanzim etmiştir. Hac Mirza Hüseyin Nûrî dördüncü sahîfeyi, ondan sonra Seyyid Muhsin Emin beşinci sahîfeyi tertip etmişlerdir. (3, c. 1, s. 638) Bazı âlimlerin tercümelerinden anlaşıldığına göre Sahîfe-i Sâniye yazılmadan önce, Sahîfe-i Kâmile'ye bir müstedrek yazılmıştır ki dört sahîfe yazarı bu müstedrekte haberdar olmamışlardır. Şeyh Tûsî'nin talebelerinden Seyyid Nâsır Hüseyinî'nin, İmam Zeynel Âbidin'in (a.s) duâlarıyla ilgili *Sahîfe-i Kâmile*'yi ve İmam'ın diğer duâlarını içeren bir kitabı var-

3. Eğitim ve Öğretim Yapısında Duâ Diliyle Kültür İnşâsı

Şüphesiz İmam Seccâd (a.s) duâ diliyle eğitim ve öğretim için bir mektep ortaya koydu ve bu kendi türünde eşsizdi.

1- *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin telifinin ve senedinin keyfiyeti ki başta zikredildi.

2- *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin bablarının fihristi.

3- Duâlarının bazı bölümleri.

4- İmam Seccâd'ın (a.s) dönemindeki durum ve şartlar.

5- İmam Seccâd'ın (a.s) döneminden sonra İmam Sâdık'ın (a.s) geniş çaplı eğitim ve öğretim mektebinin yayılması. Tüm bunlar İmam'ın (a.s) duâ dilini kullanma amacının sadece duâ unsuru için bir kültür inşâ etmek olmadığı, İslâmî eğitim ve öğretim nizamında da bir kültür tesis etme peşinde olduğuna dair delil ve şahittir.

İmam (a.s) kendi asrında kendi medresesi diyebileceğimiz evinde veya camide, namazlarında, belli münasebetlerde, seher vakitlerinde yüksek sesle duâlar okuyarak ve o duâları özellikle *Sahîfe-i Seccâdiye* ile miras bırakarak insanları kendi makamına ulaşmaya davet etti ve herkesten ilmî ve amelî olarak çaba sarfedip o yüce makama ulaşmalarını istedi. İmam Seccâd'ın (a.s) ve diğer Masum İmamların (a.s) duâları, tüm insanlara şu eğitimsel ve öğretimsel mesajı vermektedir ki her türlü şeraitte kemâlâta ulaşma yolu insanlara açıktır, bu yüzden Allah'tan istemeli ve o kemâlâta doğru hareket edilmelidir. Her ne kadar daha önce Masumların (a.s) duâlarında, özellikle de *Sahîfe-i Seccâdiye*'de "İnsanlara akılları ölçüsünde söz söyleyiniz" esasına riâyet edilmediği ve Masum İmamların (a.s) kendi bütün varlıksal mertebeleriyle zuhur ve tecelli ettikleri söylendiyse de İmam Seccâd'ın (a.s) duâları dev bir okyanusa benzemekte ve herkes kendi varlıksal kapasitesi ölçüsünde onlardan bir şeyler öğrenip eğitim alabilmektedir. Onlar bize en basitinden en yücesine kadar tüm isteklerimizi Allah'tan istememizi öğrettiler. Bununla beraber insanlarda görülen her mertebeden duâ ve duâcı, İmam Seccâd'ın (a.s) duâları arasında da görülmektedir. Bunun sırrı ise İmam Seccâd'ın (a.s) tesis ve tekml ettiği mektebin umum için olması, aynı zamanda havastan olanları da doyurması özelliğinde gizlidir. Bu özellik yalnız nazil edilmiş Kur'ân mektebinde görülebilir, diğer hiçbir eğitim ve öğretim mektebinde göze çarpmaz.

Duâ mektebi olan *Sahîfe-i Seccâdiye*, esaslarını bilmediğinde yolu bulamayacağı irfan mektebi değildir ya da mantık öğrenmediğinde kapıları sana açılmayacak olan felsefe mektebi de değildir. Duâ mektebinin tasavvurî ve tasdikî esasları, insanın can sahîfesine yazılmıştır ki duâ dili bu sahîfeyi duâdan önce, duâ esnasında ve duâdan sonra tüm duâcıların önüne, kendi varlık kapasiteleri ölçüsünde açar.

Rivayet edilen duâların düzeyiyle *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin düzeyinin farklı olması bu noktada gizlidir. Bu yüzden Masum İmamların (a.s) duâ mektebi, özellikle de *Sahîfe-i Seccâdiye* mektebi, her meziyetten ve tesirden önce yüce maarifleri yerleş-tirme peşindedir. Bu durum rivayetlerde söz konusu edilmemiştir.

İmam Seccâd'ın (a.s) *Sahîfe-i Seccâdiye* ile umumun öğretimi ve havassın eği-timi için kültürel bir medrese tesis etmeye çalıştığını ispat eden diğer bir nokta ise şudur: Eğer biz *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin cümlelerini istek şeklinden çıkarıp haber cümleleri şeklinde yazarsak felsefe, kelâm, irfan, beşerî ilimler, sosyal, siyasi ve askerî ilimler ve de hukuk dallarında ileri seviyede birkaç kitap çıktığına şahit oluruz. Bu kitapların her bir cümlesi kendi konusuna göre şerh edildiğinde ortaya bir-den fazla kitap çıkabilir. Örneğin felsefî, irfânî ve kelâmî açıları olan İlâhî maarifler alanında akılcı önermeler, teorik irfan ve kelâm ile ilgili konular duâların arasında geçmektedir ve bunların yazılması ciltleri doldurur.

İmam Seccâd'ın (a.s) duâsının şu bölümü üzerinde düşünmek kâfidir:

“Allah'ım! Ey hükümranlığı ebedî ve sürekli olan! Ey ordusuz ve yardımcısız güçlü ve yenilmez olan! Ey günlerin, ayların, yılların ve asırların geçmesine rağmen izzeti baki olan! Saltanatın o kadar güçlü ve sarsılmaz ki ne başladığı bir evveli var, ne de biteceği bir sonu. Hükümranlığın o kadar yüce ki kimse onun sonuna ulaşamaz ve niteleyenler, onun en aşağı mertebesini bile niteleyemezler...” (32. Duâ, 1 ila 9. Arası, s. 150)

“Kudretiyle yaratıkları örneksiz olarak yarattı; dileği doğrultusunda onları icat etti. Sonra onları irade ettiği yola koydu; sevgisi yolunda ilerleyebilmelerini sağladı...” (1/3 ve 4, s. 30)

Allâme Şi'rânî'ye göre duânın bu bölümü fitrî harekete işaret eder. (12, s. 16)

4. Duâ Diliyle Tebliğ ve Mücadele Kültürü

4.1. Tehlikelerle Savaşma ve Çıkmaz Yollardan Kurtulma Kültürünü Yerleştirmek

İmam Seccâd'ın (a.s) döneminde öyle bir vaziyet hâkimdi ki İslâmî câmiâda, İslâm'ın yüce amaç ve hedeflerini ilerletme yolunda olan her bir saf Müslümanın önünde bir çıkmaz sokak vardı. İslâm câmiâsının, dinin ve gerçek dindarlığın karşı karşıya kaldığı tehlikeleri yok etmek için hiçbir yol yok gibi gözüküyordu.

Bu çıkmazların ve tehlikelere karşı koyma yolunun olmamasının dakik biçimde anlatımı için İmam Seccâd (a.s) dönemine hâkim olan atmosferi tahlil etmek gerekir. Bu ise bu makalenin sınırlarını aşmaktadır. Ancak yine de konuya genel olarak değinmek, amacımız doğrultusunda yeterli olacaktır.

Âyetullah Hamaneî'nin tahliline göre İmam Seccâd'ın (a.s) dönemine hâkim olan durumun dört özelliği vardı.

1. **Korku ve vahşet:** Sarsıcı Kerbelâ hadisesi, Şia'nın, hatta İslâm dünyasının tamamının erkânı üzerinde yine sarsıcı bir eser bıraktı. Ondan önce de öldürme, takip, işkence ve zulüm vardı ama İslâm dünyası Peygamber (s.a.a) evladının öldürüldüğünü, ailesinin esir edildiğini, başların mızraklara saplandığını ve Allah'ın evinin tahrip edildiğini görmemişti. Bu yüzden herkes, bu dönemdeki işkence ve eziyetin o zamana dek zannedilenden daha çok olduğuna yakîn etti. Hürre olayı bu korkuyu ve vahşeti artırdı. Çünkü o zamana dek müslümanların canı, malı ve namusu müslümanlara mübah olmamıştı ve bu olayda ise böyle oldu.

2. **Fikrî gerileme:** Korku ve vahşetin yanında fikrî gerileme tüm İslâm dünyasını baştan başa kaplamıştı. Bu, yirmi yıllık dinî öğretilere kayıtsız kalınmasından kaynaklanıyordu. Halk iman ve itikat esaslarından iyice uzaklaşmış, bu kavramların içini boşaltmışlardı.

3. **Ahlâkî bozulma:** Halkın ahlâkî çok fena bozulmuştu. Dünyanın en büyük şarkıcıları, dansözleri, çalgıcıları, ayyaşları ve işret meraklıları ya Medine'den ya da Mekke'den idiler. Bu faciayı idrak edebilmek için Ebu'l-Ferec'in *el-Egânî* kitabına bakmak kâfi olacaktır. (2, c. 10, s. 57)

4. **Siyâsî bozulma:** Büyük şahsiyetlerin çoğu, hükümet ricâli vesilesiyle karşılanan maddî ihtiyaçlarına başlarını gömmüşlerdi. İmam'ın (a.s), Muhammed b. Şihâb Zührî (1, s. 198) gibi bir büyüğe yazdığı mektup, bu acı gerçeği dile getirmektedir.

Nakledilen bir rivayete göre Âşûrâ hadisesinden geriye üç kişi kalmıştı; Ebu Hâlid Kâbilî, Yahyâ b. Ümmü Tavîl ve Cübeyr b. Mut'am (27, c. 46, s. 144). Elbette dört kişinin ismini zikreden başka bir rivayet de (a.e.) vardır, beş kişiyi zikreden de. Bunların hepsi cem' edilebilmektedirler.

İmam Seccâd (a.s) Sehl b. Şa'b'a hitaben kendi vaziyetini şöyle beyan ediyor:

“Bizim toplum içindeki durumumuz, Benî İsrâîl'in Firavun toplumu içindeki durum gibidir. Onların oğullarını öldürüyor ve kızlarını canlı bırakıyorlardı. Bugün bizim vaziyetimiz öyle zor ki insanlar minberlerde bizim büyüğümüze ve ceddimize (Hz. Ali) kötü sözler söyleyerek düşmanlarımıza yakınlaşmaya çalışıyorlar.” (a.e.)

İmam Seccâd (a.s) Allah'ın velisi unvanıyla bu atmosferde ne yapmalıydı? Kendi yüce vazifesine kiminle başlamalı ve nasıl ilerletmeliydi?

Merhum Muhammed Bâkır Sadr bununla ilgili şöyle buyuruyor:

“İki büyük tehlike Müslümanları tehdit ediyordu: İlki Müslümanların fetihleri dolayısıyla muhtelif kültür ve medeniyetlerin İslâm dünyasına girmesiyle meydana gelen tehlikeydi. Bu, diğer kültürlerde İslâm'ın özünü mahvediyordu. İslâm'ın asaletinin korunması için yoğun, büyük ve geniş kapsamlı bir ilmî çalışma gerekliydi. Oysa

kimse bu tehlike üzerinde düşünmüyordu.

İkinci tehlike ise tüm İslâmî değerlerin yerle bir edilmesi ve İslâm câmiâsında yüce insanî hedeflerin, aşağılık maddî hedeflere dönüşmesi tehlikesiydi. Bu tehlikeyle mücadele, tezkiye ve terbiye için daha sıkı ve daha zor bir çalışmanın yapılmasıyla mümkündü ve yine kimse bu tehlikenin farkında değildi. Tüm bunların arasında sadece İmam Seccâd (a.s) bu iki tehlikenin farkındaydı.” (14)

O döneme hâkim olan atmosfer, muvassık râvinin olmayışı, cesur bir yâverin yokluğu ve takiyye zarureti, İmam Seccâd (a.s) için sanki teslim olması gereken bir çıkmaz ortaya çıkarmıştı. Ama İmam (a.s) bu ahlâkî, fikrî ve siyâsî çıkmazda duâ medresesi kurmaya girişti. Duâ diliyle çıkmazdan kurtuldu ve tehlikelerle savaşmaya başladı. Hakikatte duâ bu açıdan İmam’ın (a.s) siyâsî, toplumsal ve eğitimsel faaliyetleri için bir perde vazifesi görüyordu.

4.2. Duâ Diliyle Siyâsî Eğitim

İmam (a.s) çıkmazdan kurtulmak ve tehlikelerle savaşmak için cesur insanları eğitmeye meşgul oldu. Böylece hak İslâm yolunu İlahî maârifleri açıklayıp aydınlatabilecek ve kızıl Âlevî Şiiliğinin devamını sağlayabilecekti. İmam’ın (a.s) köklü çabalarının neticesinde birçok kişi onun mektebinde manevî, ilmî ve siyâsî eğitim almıştır ve bu kişilerden yüz yetmiş tanesinin adı ricâl ve hal tercemesi kitaplarında geçmektedir. (19, s. 119 ve 181) Örneğin bu öğrencilerden biri Yahya b. Ümmü Tavîl’dir. O, Medine’de Mescid-i Nebevî’de halka konuşma yaparken zalimlerin taraftarlarını şu şekilde muhatap aldı:

“Biz size muhalifiz ve sizin yolunuzu ve yönteminizi reddediyoruz. Bizim ve sizin aranızda açık ve sürekli bir düşmanlık var. İmam Ali’ye (a.s) kim küfür ederse Allah’ın laneti onun üzerine olsun ve biz Âl-i Mervân’dan ve Allah’tan gayrı taptıklarınızdan uzağız.”

Bu yüzden Haccâc b. Yusuf onun ellerini ve ayaklarını kesti ve İmam Seccâd (a.s) mektebinin bu öğrencisi dünyaya veda etti. (25, c. 4, s. 89)

Esasen İmam Zeynel Âbidin’in (a.s) şahsiyeti, Emevî hükümeti aleyhine mücadelenin yüce bir örneği olarak biliniyordu ve insanlar onu bu cephe alışıyla tanıyorlardı. Bu doğrultuda onun adını anmak, Benî Ümeyye ve Benî Mervân halifeleri nazarında suç kabul ediliyordu. İmam’ın (a.s) kendilerinden övgüyle bahsettiği kimseler de zindana atılıp Beytülmal’den mahrum bırakılıyorlardı. Nitekim şair Ferazdak böyle bir akıbete duçar oldu. Sadece Ali b. Hüseyin’i (a.s) metheden bir şiir okuduğu için zindana atıldı ve adı mâlî dîvândan çıkarıldı. (27, c. 46, s. 127) Hilafet kurumu İmam Seccâd’ın (a.s) şahsiyetinden o kadar korkuyordu ki Haccâc Abdülmelik’e bir mektubunda şöyle yazabiliyordu: “Eğer hükümetinin sağlamlaşmasını ve devam etmesini istiyorsan Ali b. Hüseyin’i öldürmelisin.” (a.e., s. 28)

Esasen İmam'ın (a.s) Sahîfe'deki duâları üzerinde düşün nen bir kimse, zalimlerden nasıl beri olacağını, mazlumların yardımına nasıl koşacağını ve bu yolda hareketlerini Masum İmamların (a.s) imametine göre nasıl düzenleyebileceğini gayet iyi anlar. Mesela zâlimlerin kınandığı 38. duâ, zâlimle mücadeleyi anlatan 20. duâ, ve hak imamı tanıtan 47. duâ bu gerçeği açıkça göstermektedir. 48. duâda İmam (a.s), İlâhî vasilere mahsus olan hilafet makamı, hilafet makamına saldırlılıp gasp edilmesi, Allah'ın hükümlerinin değiştirilip ters çevrilmesi ve gafletleri, tahrif edilmiş farzlar ve Peygamber'in (s.a.a) metruk bırakılmış sünneti gibi konuları işlemektedir. Minberlerde Emiru'l-Mu'minin'e (a.s) lanet ettikleri sırada emirlik ve rehberlik makamından bahsetmekte, bu makamın her türlü pislikten arınmış ve Yaradan ile yaratılanlar arasında vasıta olan Ehl-i Beyt'e (a.s) mahsus olduğunu bildirmektedir. İmamlara itaatin İlâhî farzlardan olduğunu belirterek, dinin yalnızca seçilmiş İmam vesilesiyle takviye edilebileceğini buyurmaktadır.

4.3. Duâ Diliyle Dinî Bir H k met Projesi Sunulması

Sahîfe-i Seccâdiye'de işlenen konular üzerinde iyi d ş n lirse ve bazı duâlardaki mazmunlar irdelenirse İmam'ın (a.s) duâ diliyle dinî bir hükümetin projesini hazırlayıp sunma amacını taşıdığı açıkça görülecektir. Dinî hükümet için her Şeyden önce sağlam bir inanç ve ideal yapısına ve dinî rehber ve lidere ihtiyaç vardır.    nc  aşamada toplumsal, siyâsî, iktisâdî vb. ilişkileri düzenlemek için bir yönerge gerekir.

Sahîfe'de işlenenler, İmam'ın (a.s) dinî hükümet teşkil etmek için bu üç zarurî Şartı esas kabul ettiğini ve bunların üzerinde durduğunu göstermektedir. Hatta Sahîfe'nin konu fihristi bile bu hakikati beyan etmektedir. Bu yüzden burada, Sahîfe'nin Gareviyân tarafından düzenlenmiş konu fihristine değinilecektir.

- 1- Tevhid, Allah bahsi ve Allah'ın sıfatları bâbı.
- 2- N b vv t, enbiyâ bahsi ve enbiyânın hedefleri bâbı.
- 3- İmamet ve Peygamber'den (s.a.a) sonra rehberlik meselesi bâbı.
- 4- Meâd ve insanın yaratılmasının nihâî amacı bâbı.
- 5- İslâm, İslâm'ın ve emirlerinin tanıtılması bâbı.
- 6- Melekler ve meleklerin görevleri bâbı.
- 7- Ahlâk ve insanın yüce sıfatları bâbı.
- 8- Kulluk, Allah'a ibadet ve itaat üslubu bâbı.
- 9- Zikir, duâ ve duâ etme üslubu bâbı.
- 10- Siyâset,  lkenin, Şehrin, ilçenin, evin ve bütün işlerin yönetimi bâbı.
- 11- İktisat ve malî işlerin tamamı bâbı.
- 12- İnsan, insanın niceliğinin ve niteliğinin tanıtılması bâbı.
- 13- Varlık ve varlıkbilim bâbı.

- 14- Toplum ve sosyoloji meselelerinin beyanı bâbı.
- 15- İlim ve ilmin değeri bâbı.
- 16- Zaman ve zamanı tanıma bâbı.
- 17- Tarih, tarihi tanıma ve ibretler bâbı.
- 18- Sağlık ve sıhhat bâbı.
- 19- Askeriye, savunma ve askerî meseleler bâbı. (20)

Bu öğretilerde duâ diliyle meyve veren ve dinî bir hükümetin temelini oluşturan inkılâbî, siyâsî ve toplumsal bir düşünce gizlidir. Çok geçmeden bu düşünce kendini gösterdi. Ortam biraz müsait olur olmaz İmam Sâdık ve İmam Bâkır'ın (a.s) eğitim mektebi öğrencilerle dolup taşı.

Kâfi'de Ebu Hamza Somalî'den şöyle bir rivayet nakledilmiştir:

“Allah bu işi (İmamların (a.s) eliyle adil hükümet kurmayı) 70 yılında gerçekleştirecekti. İnsanlar yardım etmeyip de İmam Hüseyin (a.s) 61 yılında şehit edilince Allah insanlara gazap etti ve onu 140 yılına erteledi. Biz, siz Şialara 140 yılında bir hareketin vuku bulacağını ve hükümetin o zaman teşkil olacağını söyledik ama siz bu hareketi ifşa ettiniz. Siz ifşa edince Allah bir daha belli bir zaman tayin etmedi.” (25, c. 2, s. 190)²⁸⁷

70 yılı, Kerbela olayından 9 yıl sonrasıdır ve İmam Seccâd'ın (a.s) imamet dönemidir. 140 yılı ise İmam Sâdık'ın (a.s) vefat ettiği senedir. Gerçekten 70 ila 140 yılları arasında bir hükümetin teşkili söz konusu idiyse bu hükümetin fikrî ve amelî temelinin hazır olması gerekirdi! Acaba *Sahîfe-i Seccâdiye*'yi bu doğrultuda değerlendiremez miyiz?

Kaynakça

- Cevâdî Âmulî, Abdullah, (1364), *Mebde' ve Meâd*, Kum: İntişârât-ı Zehrâ.
- Ebu'l-Ferec İsfehânî, (1324), *el-Egânî*, 21 Cilt, Bulak.
- Emin, Seyyid Muhsini (t.y.), *A'yânu's-Şia*, Beyrut: Daru't-teâruf li'l-matbuat.
- Fa'âl Irâkî, Hüseyin, (1378), *Dâstânâ-yi Kur'ân ve Târih-i Enbiyâ* der el-Mîzân, Tahran: Neşr-i Subhân.
- Feyz, Muhsin, (h.1383), *el-Muhaccetü'l-Beyzâ*, 8 cilt, Kum: Defter-i İntişârât-ı İslâmî.
- Feyz, Muhsin, (h.1399), *Tefsîrû's-Sâfî*, Meşhed: Dâru'l-Murtazâ li'n-neşr.
- Gareviyân, Muhsin, (1382), *Sahîfe-i Mevzûî*, Kum: Defter-i Neşr-i Ma'ârif.
- Hâ'irî, Seyyid Mehdi, (1380), *Dâiretü'l-Ma'ârif-i Teşeyyü'*, 7 Cilt, Tahran: Neşr-i Şehid

²⁸⁷ Şii âlimler ve muhaddisler bu hadisin tefsirinde muhtelif düşünceler ibraz etmişler, bazıları icmâline dair görüş bildirmişlerdir. (25, c. 2, s. 190)

Muhibbî.

Hameneî, Ali, (1361), Pejuheşî der Zendeğî-yi İmam Seccâd (a.s), Tahran: Defter-i Merkezî-yi Hizb-i Cumhuri'yi İslâmî.

Hasan el-Emîn, (h.1401), Dâ'iretü'l-ma'ârifî'l-İslâmiyyeti'l-Şia, Beyrut: Dâru't-te'âruf.

Hıyâbânî Tebrizî, Molla Ali, (h.1385), Vekâyiu'l-Eyyâm, Tebriz: Kitabfuruşî-yi Kureşî.

Horasânî, Muhammed Kâzım, (h.1412), Kifâyetü'l-Usul, Kum: Müessesesi-i Neşr-i İslâmî.

İbn Şu'be Herânî, Ebu Muhammed, (h.1364), Tuhefu'l-Ukul, Beyrut: Müesseseti'l-a'lemî.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, (t.y.), Usûl-i Kâfî, çev. Seyyid Cevad Mustafavî, 4 cilt, Tahran: Neşr-i Ehl-i Beyt.

Kummî, Abbas, (1378), Mefâtihu'l-Cinân, Tahran: İntişârât-ı Hürri.

Mar'aşî Necefî, Şehâbeddin, (1361), Mukaddime-i Sahîfe-i Seccâdiye, Necefî Mar'aşî mukaddimesiyle, Tahran.

Meclisî, Allâme Muhammed Bâkır, (h.1403), Bihâru'l-Envâr, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî

Mübeşşirî, Esedullah, (1370), Mukaddime-i Sahîfe-i Seccâdiye, Mübeşşirî'nin çevirisi ve mukaddimesiyle, Tahran: Neşr-i Ney.

Nâ'ibî, Mirza Muhammed Hüseyin, (h.1412), Fevâ'idü'l-Usul, Kum: Müessesesi-i Neşr-i İslâmî.

Nehcü'l-Belâgâ, (1379), çev. Muhammed Deştî, Kum: Neşr-i Rûh.

Reyşehrî, Muhammed, (1362), Mîzânü'l-Hikme, Kum: İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî.

Sadr, Muhammed Bâkır, (h.1419), Mukaddime-i Sahîfe-i Seccâdiye, y.y., Dâru'l-meş'ar.

Sadru'l-müte'ellihîn, Muhammed b. İbrahim, (m.1981), el-Hikmeti'l-Müteâliye fi'l-Esfâri'l-Erba'â, Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsi'l-Arabî.

Sahîfe-i Seccâdiye, (1379), Tercüme-i Ali Şirvânî, Kum: Dâru'l-fikr. (Makalenin çevirisinde kullanılan kaynak: Sahîfe-i Seccâdiye: İmam Zeynelâbidin'den Duâlar, çev. Mir Seccat Karakuş, Mir Kitapları, İstanbul, 2011.)

Şi'rânî, Ebu'l-Hasan, (t.y.) Sahîfe-i Seccâdiye, Şi'rânî tercümesi ve şerhi, Tahran: Kitabfuruşî-yi İslâmîye.

Tabâtabâi, Muhammed Hasan, (h.1393), el-Mîzân fi Tefsiri'l-Kur'ân, Beyrut: Müesseseti'l-a'lemî.

Tabâtabâi, Muhammed Hasan,(1363), Nihâyetü'l-Hikme, Kum: İntişârât-ı Dâru't-tebliğ.

Tahrânî (Ağa Bozorg), Muhammed Muhsin, (h.1408), ez-Zerîa ila Tesânifu'ş-Şia, Kum: İsmâiliyân.

Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed, (1348), İhtiyâru Ma'rifeti'r-Ricâl, Hasan Mustafavî tashihî ve ta'likiyle, Meşhed: Dânişgâh-ı Meşhed.

Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed, (h.1381), Ricâl-i Tûsî, Necef: el-Haydariye.

Hadis Metni Kritisinde Akli Yöntemin Kullanımı

Dr. İbrahim Fethullahi

Özet

Hadis kritisinde çeşitli yöntemler bulunmaktadır. Hadis kritisindeki yöntemlerden biri onların senetlerinin incelenmesidir. Buna hadis senedinin kritiği denir. Hadisin senedinin sıhhati tek başına onu kabul etmeyi gerektirmez. Aynı şekilde hadisin senedinin zayıf olduğunun ispatı da onun bir kenara bırakılmasını gerektiren bir ölçüt değildir. Dolayısıyla hadisin senet kritisine ilaveten başka yöntemlere de ihtiyaç vardır. Bu yöntemlerden biri de hadisin metninin kritiğidir ki bu da nakli ve akli delillere göre yapılır. Bu makalede hadis senedi kritisinin yöntemlerine işaret ederek akli ve nakli esaslara göre hadis metni kritisinin ölçütlerini ele alacağız. Akli delillerden kasıt, akıl ve akılla ilgili olan diğer karinelere.

Anahtar kelimeler: Kritik- senet eksensli kritik- metin eksensli kritik- nakli deliller- akli deliller- rical- dirayet- murecchehat- metnin lafiz kritiği

Giriş

Alimler, hadis kritiği ve değerlendirmesi için çeşitli ölçütler koymuştur. Bu ölçütlerden bazıları, hadisin senedinin kritik edilip incelenmesiyle bazıları da hadis metninin kritiğiyle ilgilidir.

Bu sebeple denilebilir ki hadis kritiği yöntemleri iki çeşittir:

1. Hadis senedi kritiği
2. Hadis metni kritiği

1. Hadis Senedi Kritiği

Hadis senedi kritisinde hadis ravilerinin durumları, ravi zincirinin bağlantılı ve kopuk olması gibi hususlar göz önünde bulundurularak hadis incelemesi yapılır. Araştırmacıya bu yöntemde yardımcı olacak ilimler şunlardır:

- a) Hadis rical ilmi
- b) Hadis dirayet ilmi

Rical İlminin Tanımı

Rical ilminden kasıt, Şeyh Ağa Bozorg-i Tehrani'nin tanımına göre şöyledir:

“Hadis ravilerinin durumlarından ve niteliklerinden bahseden ilimdir. O nitelikler, onların söylediklerinin kabulünde veya reddinde belirleyicidir.” (Tehrani, 10/80)

Dirayet İlminin Tanımı

Şeyh Ağa Bozorg-i Tehrani'nin tanımına göre dirayet ilminden kasıt şudur:

“Senetle ilgili durumlardan ve sorunlardan bahseden ilimdir. Senet, hadis metninin ulaştığı yoldur. Birçok kişi, hadis metnini birbirinden naklede böylece metin bizim elimize ulaşır.” (Tehrani 8/54)

Rical İlimiyle Dirayet İlminin Farkı

Hâlihazırda dirayet, metin bilgisi değil, senet bilgisidir. Bu yönüyle onun konusu, rical ilminin konusu ile birleşmiştir. Yalnız aralarında şu fark vardır: Rical ilminde ravilerin güvenilirliği ve zayıflığı tek tek incelenir; ama ravilerin birbiriyle ilişkileri dikkate alınmaz. Buna karşın dirayet ilminde ravilerin birbiriyle ilişkisinin nasıl olduğu incelenir sonuçta da senedin birbirine bağlı olarak kesintisiz bir şekilde gelişti (ittisal) ile kopuklukları (inkıta) ele alınır. (Maarif, 45)

Hadisin Senet Kriğiğinin Yeterli Olmaması

Hadis kriğiği yöntemlerinden birinin onların senetlerinin incelenmesi olduğu söylendi. Bu tür kriğiğe hadisin senet kriğiği denir. Bu yöntemde hadisçiler hadisin senedinin zayıflığından veya sıhhatinden söz ederler. Hadisin senet kriğiğinde sözü söyleyene güvenin ortadan kalkmasına neden olan ve sonuçta da hadisi zayıf kılan hususlardan bahsedilir. Bir hadisin senedini zayıf kılan en önemli etkenler, ravinin şahsiyetine güvenilmemesi ve onu nakledenlerin silsilesindeki kopukluktur. (Mamakani, 1/177/178) Burada şu soru gündeme geliyor: Acaba bir hadisin senedinin zayıflığı ispat edildiğinde o hadis bir kenara bırakılabilir mi? Buna cevaben denilebilir ki: Kesinlikle bir hadisin senedinin zayıflığı, o hadisin mutlak surette reddi için dayanak yapılamaz. Bir başka ifadeyle bir hadisi sırf senedinin zayıflığını esas alarak bir kenara bırakmak, akıllıca değildir ve bu, yeterli bir delil olarak da gözükmemektedir. (el-Hasani, s. 294-295)

Aynı şekilde bir hadisin senedinin sıhhati de tek başına o hadisin Peygamber ve Ehlibeyt’inden (a.s) sadır olduğunun açık ve kesin bir kanıtı olamayacaktır. Yani hadisin senedinin sahih olması halinde de salt senedinin sıhhatine dayanılarak o hadisin kesin olarak Masumlardan (a.s) sadır olduğu söylenemez. Sadece mütevatir hadislere kesin gözüyle bakılabilir. (Mamakani, 1/88) Çünkü tarih boyunca sahih senetlerle hadis uyduran zeki hadis uydurmacıları çıkmıştır. Basit bir araştırmayla zahiren senedi sahih ama uydurma kabul edilen hadisler bulabilmek mümkündür.

İşte bu sebeple senet kriğiğine ek olarak hadislerin kriğiği ve incelenmesi konusunda başka yöntemlere de ihtiyacımız vardır. Bu yöntemlerden biri de hadislerin metin kriğiğidir. Bu da kendi içinde bazı alt bölümlere ayrılır.

2. Hadis Metninin Kriğiği

Hadis metninin kriğiğinden kasıt, bir hadisin senedi ve senet zincirindeki devam-

lılığı dikkate alınmaksızın incelenmesidir. Bu incelemede yalnızca hadisin metni esas alınır. Hadis metninin kritiği için birtakım ölçütler bulunmaktadır. Bu ölçütleri iki kısma ayırmak mümkündür.

- a) Nakli ölçütlere göre hadis metni kritiği (Kitap ve sünnet)
- b) Akli ölçütlere göre hadis metni kritiği

A) Nakli Ölçütlere Göre Hadis Metni Kritiği (Nakli Deliller)

Bir hadis metninin kitap ve sünnet esaslarına göre incelenmesine nakli yöntem denir. Bazı nakli ölçütleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

1. Kur'an'la Çelişmemesi

Hadis metninin Kur'an esas alınarak değerlendirilmesi, en önemli metin kritiği ölçütlerinden biridir. Nitekim Hz. Peygamber'den (s.a.a) şöyle buyurduğu rivayet edilmiştir.

“Size bir hadis ulaştığında onu Allah'ın kitabına ve benim sünnetime uygulayınız. Eğer onu Allah'ın kitabına ve benim sünnetime uygun bulursanız o hadisi alınız, eğer Allah'ın kitabına ve benim sünnetime aykırı bulursanız o hadisi bırakınız.” (Meclisi, 6, 50/80)

Dolayısıyla metin değerlendirmesinde bir hadisin kabul edilmesinin ölçütlerinden biri, onun Allah'ın kitabıyla uyumlu olmasıdır. Bu durumda Kur'an'la çelişen hadisler kabul edilebilir değildir. Örneğin “*Veledu'z-zina la yedhulu'l cenne ila seba ebna/ Veledi zinanın yedi nesli cennete giremez.*” cümlesinin hadis olduğu iddia edilmiştir. Ancak bu, Kur'an-ı Kerim'in şu ayetiyle açık bir şekilde çelişmektedir:

(وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى)

“Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez.” (Fatr:18)

Dolayısıyla bunu bir hadis olarak kabul etmek mümkün değildir. (Şaneçi, 125)

2. Sünnetle Çelişmemesi

Hadis metni değerlendirmesinde diğer ölçütlerden biri de onun güvenilir hadislere tatbik edilmesidir. Daha önceki ölçütte gördüğümüz gibi hadisin Kur'an ve sünnete tatbik edilmesi zikredilmiştir.

İmam Rıza (a.s) bu konuda şöyle buyuruyor:

“Biz Allah’tan ve peygamberden hadis söylüyoruz. Filandan veya falandan nakletmiyoruz ki sözlerimizde çelişki olsun. Bizim son kelimemiz, ilk kelimemiz gibidir. İlk kelimemiz da son kelimemizi teyit eder. O halde eğer biri gelip de size bundan başka bir şey rivayet ederse sözünü ona iade edin.” (Meclisi, 62, 249/2)

Peki diğer hadisleri kendisine tatbik edeceğimiz hadislerin ölçütü nedir? Alanında uzmanlar, bu konuda ölçüt olacak hadisin kendisinin mütevatir olması gerektiğini söylemiştir. (Subhani, 60/61)

3. Masumların Siretiyle veya Yöntemiyle Çelişmemesi

Hadis metninin kritik edilip değerlendirilmesindeki nakli ölçütlerden biri de hadisin Masumların (a.s)hayatıyla veya yöntemleriyle karşılaştırılıp ölçülmesidir. Mesela Masumların (a.s)hayatını incelerken onların muhaliflerine nasıl tavır aldıklarına dair bir kuralla karşılaşırsak onu, hadisin değerlendirilmesinde bir ölçüt olarak kullanabiliriz. Eğer hadis metninin içinde Masumların (a.s)hayatından o genel kuralla çelişen bir ifade varsa onu reddedebiliriz.

4. Masumların Şahsiyetleriyle Çelişmemesi

“Allah’ın Resulünde sizin için güzel örnekler vardır.” (Ahzab:33) ayeti geçince İslam Peygamberi (s.a.a) kendine özgü bir şahsiyete sahiptir. Kur’an da onu insanlık toplumuna pratik bir model olarak zikretmektedir. Dolayısıyla eğer ondan rivayet edilen bir hadisin metninde Resul-i Ekrem’in (s.a.a) masum şahsiyetiyle çelişen bir ifade görürsek o hadisi uydurma olarak adlandırmalıyız.

Örneğin Resul-i Ekrem’den (s.a.a) nakledilen bir hadiste hanımlarından biriyle olan cinsel ilişkisine dair bir ifade geçiyorsa böylesi bir hadis değerden ve itibardan yoksun olacaktır. Çünkü bu tür meseleler onun şanından uzaktır.

B) Hadis Metninin Akli Ölçütlere Göre Kritiği (Akli Deliller)

Bir hadis metni, akla ve akli ölçütlere tatbik edilerek değerlendirildiğinde terminolojik olarak buna akli yöntem denir.

Akli delillerden kasıt, akıl ve bir şekilde akli olan karinelerdir. Üstat Şaneçi diyor ki:

“Hadisin sıhhat şartlarının en önemlilerinden birisi, onun akla aykırı olmamasıdır. Çünkü akıl insanın içinin (batın) peygamberi ve Allah’ın en önemli hüccetidir. Akıl sayesinde Allah tanınır ve peygamberlerin doğruluğu ortaya çıkarılır. Açıktır ki Peygamberin sözleri, -ki onun nübüvveti de bu hüccetin içsel yol göstericiliği sayesinde tanınır- bu hüccete yani akla aykırı olamaz.” (Age. 108)

O, konuya devam ederek hadisin akla aykırılığı ile akli delile sahip olmaması

arasındaki farkı da şöyle açıklar:

“Akla aykırılık, bir şeyin akli delile sahip olmamasından farklı bir şeydir. Çünkü hadislerin önemli bir kısmının içeriği, aklın hükmü ve onun akıl tarafından red ve ispat dairesinin ötesindedir. Dolayısıyla hadis eğer diğer sıhhat şartlarını taşıyorsa, onun için akli bir delile sahip olunmasa bile akla aykırı olmaması şartıyla onu kabul etmek gerekir.” (Age. 109)

Hadislerin Akli Delillere Göre Kritik Edilmesi

Hadis metnini akılla ya da akli karinelerle kritik edip incelediğimizde bunu aşağıdaki yöntemlerle yapabiliriz:

- 1- Akılla çelişmemesi,
 - 2- Hadisin bilimsel ölçütlerle kritiği (Kesin bilimsel gerçeklere aykırı olmaması)
 - 3- Dil bilimsel kritik (Arap dilinin kurallarına ve ilkelerine aykırı olmaması)
 - 4- Tarihsel kritik (Tarihsel gerçeklerle çelişmemesi)
 - 5- Hadis metinlerinde çelişki incelemesi (Hadis metinlerinin birbiriyle çelişmemesi)
 - 6- Sabit inançlarla çelişkisinin incelenmesi (Dini ilkelerle çelişmemesi)
 - 7- Hadis uydurmanın sebeplerinin incelenmesi (Hadis uydurmanın ilacının olmaması)
 - 8- Uydurma hadisleri teşhis etme yöntemi üzerine inceleme
 - 9- Çelişen hadisler ve onlardan hangisinin tercih edileceğine dair inceleme
- Şimdi bu maddelerin her birini ele alalım:

1- Akılla Çelişmemesi

Hadis metninin akla göre ölçülmesi, doğru hadisi doğru olmayan hadisten ayırmanın en önemli yollarından biridir. Gerek Şii gerekse Sünni olsun araştırmacıların geneli bunu kabul ederler. Dr. Subhi Salih, bu konuda şöyle diyor:

“Uydurma hadislerin bilinmesi için birçok kaide vardır. Onların en meşhurları beş tanedir. Bu kaidelerden yalnızca biri hadisi tasdik eder ve o hadisi uydurma olarak adlandırır.” (Age. 282)

O, daha sonra akılla çelişmeyi, hadisin uydurma oluşunun kanıtlarından biri olarak sayar ve şunu söyler:

“Üçüncü kaide, hadisin anlamının akla, duylulara, gözlemlere aykırı olması ve tevilinin mümkün olmamasıdır.” (Age.284)

O, daha sonra örnek olarak aşağıdaki rivayeti naklediyor:

“Abdurrahman bin Zeyd’e denildi ki sen babandan ve dedenden Peygamber’in (s.a.a) şöyle buyurduğunu nakletmişsin: Nuh’un gemisi Allah’ın evini tavaf etti. Daha sonra makamın arkasında iki rekat namaz kıldı. Abdurrahman şöyle cevap verdi: Evet ben böyle naklettim. şu hadis *et-Tehzib* kitabında şafii’den naklen yer almıştır: Adamın biri Malik’in yanında munkati bir hadis okudu. Malik o adama dedi ki: Abdurrahman bin Zeyd’in yanına git; çünkü o babası aracılığıyla doğrudan Nuh’tan naklediyor.” (Age. 284)

Bu tür rivayetleri akli aııdan imkansız saymak gerekir. Aynı şekilde Allah’ı maddi bir varlığa benzeten rivayetler, sadece Kuran’ın öğretilerine aykırı değil akli aııdan da imkansızdır. Mesela bazı rivayetlerde Peygamber’in (s.a.a) şöyle buyurduğu geçmektedir:

“Rabbimi kızıl tüylü bir deve üstünde gördüm.”

Böylesi bir rivayet, Kur’an’la çeliştiği gibi kesin akli doğrularla da uyumsuzdur.

2- Kesin Bilimsel Gerçeklere Aykırı Olmaması

Hadis kritiğinin ölçütlerinden biri de hadisin deneysel bilimlerin kesin verilerine sunulmasıdır. Deneysel bilimlerin verileri kesinlik kazandığı zaman, ilahi tekvin ve yaratılış defterinin bir bölümünü bize anlatır. Dolayısıyla Masumların (s.a.a) sünneti ve teşrii öğretileri kesin bilimsel verilerle çelişemez. Mesela bir rivayette şöyle geçmektedir:

“Diş fırçalamak insanın fesahatini arttırır.” (Meclisi, 48 H. 135/76)

Diş fırçalamakla fesahat arasında hiçbir bilimsel ilginin olmadığı son derece kesin ve açıktır. Dolayısıyla böylesi bir söz hadis olarak telakki edilemez.

3- Arap Dilinin Kaide ve Kurallarına Aykırı Olmaması

Hadis lafızlarında Arapça dil kurallarına aykırılık görölürse veya anlamında bir kabalık söz konusu olursa o, bir hadis olarak kabul edilemez. Çünkü Arapların en fasihi olan Peygamberden (s.a.a) ve fesahatin kaynağı olan İmamlardan (s.a.a) doğru olmayan bir cümle veya kaba bir söz sadır olamaz. (şaneçi, 124) Dolayısıyla ravi, hadisi Peygamberin (s.a.a) lafızlarıyla naklettiğini söylüyorsa ve lafızlarda yanlışlıklar varsa bu durumda bu hadisin Masumlara (s.a.a) ait olduğundan emin olunamaz.

şunu hatırlatmak gerekir ki hadislerde “anlam nakline” verilen cevaz dikkate alındığında eğer ravi hadisi Masumlardan (s.a.a) birebir lafızlarıyla naklettiğini

belirtmiyorsa bu durumda lafız yanlışlığı, hadisin uydurma oluşunun gerekçesi sayılamaz. Çünkü lafız yanlışlığı ravinin kendisinden kaynaklanıyor da olabilir.

Bazen de hadis metninde Masumların (s.a.a) döneminde dilde mevcut olmayan lafızlar kullanılabilir. Bu durumda dilbilgisi kuralları gereğince bunu hadis olarak kabul edemeyiz.

4- Tarihsel Gerçeklerle Çelişmemesi

“Tarihsel kritik yöntemi” olarak adlandırılan bu kritere göre tarihsel bir olay veya durumla ilgili bir rivayetle karşılaşıldığında şu sorunun cevabı aranmalıdır: Acaba gerçekten Masumların (s.a.a) döneminde böylesi bir olay yaşandı mı? Bir başka ifadeyle, hadisin içeriğinin tarihsel gerçeklerle ya da Masumların ispat edilmiş siretiyle uyumlu olması, hadisin sıhhat kriterlerinden biridir. Tarihsel gerçeklerin bir kısmı, rivayet şahıslarının doğum ve ölüm kronolojileridir. Eğer bu şahıslar rivayet senedinde ravi olarak söz konusu edilmişse onlardan hadis senedini değerlendirme kriteri olarak bahsedilebilir. Ama metinle ilgili olanlar, metinde karşılıklı konuşan kişilerin kronolojileridir. Tıpkı İmam Seccad’ın (a.s)İsmail adlı bir kişiyle konuşmasını anlatan rivayet gibi. Bazıları bu şahsın ölüm tarihinden dolayı (Yaklaşık olarak Hicri 215) onun İmam Seccad’la (Doğumu H. 95) görüşmesini –uzun ömürlü olduğu varsayımına rağmen- imkânsız görmüş ve rivayeti uydurma saymışlardır. (Şuşteri, 1/246)

Bazı rivayetler de Peygamber-i Ekrem (s.a.a) döneminde mevcut olmayan şahısların taraftarlığı sebebiyle uydurulmuştur. Örneğin Peygamberin (s.a.a) dilinden, Muhammed bin İdris Şafii’yi kötöleyen ve Ebu Hanife’ye taraftarlık yapan rivayetler uydurulmuştur. (Ümmetimden Muhammed bin İdris denen bir adam çıkar. O, ümmetime iblisten daha zararlıdır. Ümmetimden Ebu Hanife denen bir adam çıkar o da ümmetimi aydınlatan lambadır” (Subhi Salih, 285)

Elbette eğer gelecekte haber veren rivayetler mezhebi taassuplardan uzaksa ve farklı kaynaklardan gelmişse kabul edilebilir olacaktır.

Bazı rivayetler de vardır ki onlarda o dönemde asla tanınıp bilinmeyen birtakım şeyler geçmektedir. Örneğin hamamla ilgili olan rivayetler bu türdendir. Çünkü o dönemde böylesi bir şey Araplar arasında bilinmemektedir. Dolayısıyla bu tür rivayetler, tarihsel açıdan gerçekliğe sahip olmadıkları için kabul edilemezler. Mesela, İmam Ali’den (a.s)şöyle rivayet edilmiştir: “Be’s el-beyt el-hamam tekşef fihil avrat ve terfe fihî’l esvat, vela takra fihî ay emin kitabullah” (Hac Hasan, 2/38)

Bazen de hadisin sahte oluşunun belirtilerinden biri, daha sonraki dönemlerde fıkıh ve kelam konularında veya toplumsal alanlarda kullanılan kelimeleri içermesidir. Mesela eğer Peygamber’den (s.a.a) nakledilen bir hadiste, Mürciye, Kaderiye, Rafizilik ve Haricilik gibi çeşitli kelami mezheplerden söz ediliyorsa, bunu hadis olarak kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bu terimler, Peygamber’in (s.a.a) za-

manında mevcut değildi. Bu tür hadislerin mezhebi taassuplar sebebiyle uydurulduğu açıktır.

5- Hadis Metinlerinin Birbiriyle Çelişmemesi

Bazı hadislerin metninde diğer hadislerin metniyle çelişen ifadeler yer alabiliyor. Bu durumda onlardan birinin kabul edilmesi, diğerinin reddedilmesini gerektirir. Mesela “Hadra adası / Yeşil ada” ile ilgili gelen ve bu adanın Hz. Mehdi’nin evlatlarının veya dostlarının yaşadığı yer olarak bildiren hadis, (Meclisi, 21 H, 159/52) Hz. Mehdi’nin gaybet döneminde eşinin ve çocuklarının olmadığına dair rivayetle (Şuşteri, 1/48) çelişmektedir. Bu hadislerin her ikisini birden kabul etmek mümkün değildir.

6- İnanç İlkeleriyle Çelişmemesi

Bir hadisin kabul edilmesinin kriterlerinden biri, onun dini inanç ilkelerine uygun olmasıdır; aksi halde onun kabulü mümkün olmayacaktır. Seyyid Murtaza, bu konuda ve hadis kritiğinin zarureti konusunda şöyle demektedir:

“Şia hadis kitaplarında ve diğer İslami mezheplerin hadis kitaplarında nakledilen bazı hadisler, çeşitli yanlışlar içermektedir ve içerdikleri imkânsız hususlar ve onların fasit olduğuna dair sahip olduğumuz kesin deliller onların batıl olduğunu kesin kılmaktadır. Cebir, Allah’ın görülmesi, Allah için kadim sıfatların varlığına dair sözler, vs. bizi, bu hadisleri kritik etmek zorunda bırakıyor.” (Şaneçi, 93)

7- Hadis Uydurma Amacının Olması

Doğru hadisleri doğru olmayan hadislerden ayırmanın kriterlerinden biri, hadis uydurma konusunda bir amacın bulunup bulunmadığının incelenmesine dikkat edilmesidir. Bir başka deyişle hadis uydurma sebebinin ve amacının incelenmesi, hadis metinlerinin incelenmesi konusunda bir okuma biçimi kazandırabilir ki hadis metnini inceleyerek bu okumanın müdahil olup olmadığına dikkat edilebilir. Hadis uydurmanın bazı amaçları, şunlardır: (Şaneçi, 95-96)

- a) Hilafet meselesi ve Peygamber’den (s.a.a) sonra yerine kimin geçeceği.
- b) Muaviye’nin halife olması ve Ümeyye Oğullarının faziletlerine dair uydurma hadislerin yaygınlaşması.
- c) Hariciler, kendi inançlarının temellerini güçlendirmek için hadis uydurdular. Bazıları da onlara karşı hadis uydurdu.
- d) Mezhebi taassuplar ve çeşitli fırkaların inanç ve görüşleri.
- e) Sevap kazanmak amacıyla hadis uydurmak.
- f) Birbirleriyle rekabetten dolayı Ehl-i Sünnetin dört mezhep imamının faziletle-

riyle ilgili hadis uydurulması.

g) Abbasiler tarafından yönetimin desteklenmesi için hadis uydurulması.

h) Kabileleriyle ve beldeleriyle övünmelerin hadis uydurmaya kadar vardırılsı.

I) İnsanların dini amellere teşvik edilmesi için hadis uydurulması.

i) Sultanların dikkatinin çekilmesi için hadis uydurulması.

j) Fıkhi mezhepler arasındaki ihtilaflar ve şahsi görüşlerin teyidi.

k) İsrailiyatın girişi ve Yahudi kavmine ait kıssaların nakledilmesi.

l) Siyasi veya kavmi taraftarlıklar.

Bir hadis incelenirken yukarıdaki etkenlerden her biri bir karine olarak göz önünde tutulabilir. Hadis uydurma karinelerinden birinin zemininin olduğu hissedilirse aklen o hadis bir kenara bırakılabilir.

8- Uydurma Hadisleri Belirleme Yöntem ve Kurallarından Yararlanma

Hadis metni kritiğinde yararlanmak üzere uydurma hadisleri belirlemede kullanılan bazı kurallar şunlardır:

a) Bir hadiste küçük ve önemsiz bir mesele aşırı bir şekilde abartılmışsa o hadis uydurma hadislerden sayılır. Mesela bazı müstehapların yapılması ya da bazı duaların okunması konusunda abartıya kaçılmıştır. Bunlar daha çok menkıbeciler ya da cahil yazarlar tarafından uydurularak nakledilmiştir. (Şaneçi, 124)

b) Bir hadis eğer Şari'nin (Kanun koyucu) maksadına ve hedefine aykırı ise onu hadis olarak kabul etmek mümkün değildir. Mesela şöyle deniyorsa: "İkinci asırdan sonraki en iyi Müslüman, karısı ve çocuğu olmayandır." Bu ifade yaratılış prensibiyle çelişmektedir ve Şari'nin maksadına aykırıdır bu yüzden de kabul edilmesi mümkün değildir. (Şaneçi, 125)

c) Bir hadisin içeriği akıl sahiplerinin söz ve davranışlarına aykırıysa, bu tür hadisleri uydurma hadislerden saymak gerekir. Mesela şu cümle, "Beyaz horuz benim ve Cebrailin dostudur." Şaneçi, 125) Dolayısıyla bu tür cümleler hadis diye kabul dilemez.

9- Çelişen Hadisleri Kaldırma Kurallarından Yararlanma (Murecchehat)

Dr. Subhi Salih, *Muhtelifu'l Hadis* diye bir ilimden bahsederek bunun zahiren çelişki taşıyan hadislerle ilgili bir ilim olduğunu söylüyor. (Age. 198) Daha sonra şunları ekliyor:

Çelişen iki hadisin sorununun giderilmesi, mutlakın mukayyet kılınması veya genelini tahsis edilmesi yoluyla yahut bu iki hadisin birçok olaya hamledilmesiyle olur. Buna istilah olarak hadislerin telif edilmesi ilmi denir. Bu, birbiriyle zahiri anlamda çelişen

iki hadisi telfik eden veya bu iki hadisten birini tercih eden bir ilimdir. (Age. 198)

Üstat Şaneçi, çelişen hadisler arasındaki karşıtlığı şöyle taksim ediyor:

a) Delilleri uzlaştırılmaya müsait olan ibtidai karşıtlık. Örneğin genel ile has ve mutlak ile mukayyet arasındaki karşıtlık.

b) Uzlaştırılabilir olmayan iki haberin medlulden kaynaklanan karşıtlığı iki kısım:

Birinci kısım: İki hadisten birinin müreccahı teyit ettiği yer.

İkinci kısım: İki hadisin içinde müreccahın bulunmadığı durumlar.

Daha sonra bir hadisin diğer hadislerin önünde tutulması demek olan müreccahları şu şekilde sıralıyor:

a) Senede dair müreccahlar: Ravinin aklı, ilmi, takvası kaydetmesi vs.

b) Hadis lafızlarının müreccahları (Rivayete dair müreccahlar) Örneğin bir Masum'dan (s.a.a) lafzen nakledilerek rivayet edilen bir hadis, anlam yönüyle nakledilen bir hadise tercih edilir.

c) Hadis metninin müreccahları: (Hadis lafızlarının fesahati- Metinde sıkıntı olmaması- delillerin tekidi- Hakiki delalet vs.)

d) Dış müreccahlar: (İki hadisten birinin diğer delille zıtlaşması, imamların daha fazla ameli ve fetvası, hadisin asla aykırı veya uyumlu olması- rivayet şöhreti vs.) (Şaneçi, s. 195-199)

Ayrıca şunu da belirtmek gerekir ki çelişen hadislerin müreccahlarından biri, metin müreccahlarıdır. Dolayısıyla metin eksenli hadis kritiğinde müreccahlar bahsine ihtiyaç duyacağız.

Hadislerde Metin Kritiğinin Zarureti ve Önemi

Bazen hadis metinlerinde az ya da çok birtakım sorunlar göze çarpar ve bu sorunların ortadan kaldırılması gerekir.

Rivayet metinlerinde görülen bazı sorunlar şunlardır:

- Rivayetlerin ihtilafları
- Hadislerde anlam nakli
- Hadislere sorunlu lafızların girişi
- Hadislerde değişim ve tahrif
- Rivayet metinlerindeki sıkıntı (Behbudi, 98)

Dolayısıyla metin kritiği yoluyla hadis metinlerindeki bu sorunlara çözüm yolları sunulabilir.

Hadis Krişine Dair Bazı Terimler

Hadis metni değerlendirmelerinde kullanılan bazı terimler şunlardır:

1- **Muztarib:** Senetleri veya metni çeşitli suretlerde nakledilmiş olan hadislerdir; ancak bunları uzlaştırmanın ya da birini diğerine tercih etmenin imkanı yoktur. (Mamkani 1/386)

2- **Maklub:** Senedindeki ya da metnindeki bazı kelimeleri, aynı senette veya metinde başka kelimelerle değişmiş olan hadistir. (Mamkani 1/391)

3- **Musahhaf:** Senedinde veya metnindeki kısımlarında bulunan harflerin benzer harflerle değiştiği hadistir. (Mamkani, 1/137)

4- **Mudrec:** Birtakım kısımlar sokularak senedinde veya metninde değişiklikler yapılmış olan hadistir. (Mamkani, 1/219)

5- **Mueyyed:** Aynı anlamdaki hadislerle kıyaslandığında fazlalık iğerdiği görtülen hadistir. (Mamkani, 1/246)

6- **şazz:** Sika raviyi nakilde tek kalan (Tek bir sika raviye sahip olan) bununla birlikte çok sayıda sika (güvenilir) kişi tarafından nakledilmiş olan diğer hadislere aykırı olan hadistir. (Mamkani, 1/255)

7- **Munker:** Rivayet zincirinde sika olmayan ravileri bulunan ve sika raviler tarafından nakledilen hadislerle aykırı olan hadistir.

8- **şazuz:** Güvenilir kişi veya kişilerce nakledilen bir hadise aykırı olan hadistir. (Mamkani, 1/153)

9- **İlet:** Hadisin senedinde veya metnindeki aşıkâr olmayan sorunlara denir. (Mamkani, 1/153)

Sonuç

Bu makalede, hadis krişinin ölçütleri, iki kısımda incelendi. 1- Dışsal kritik (Hadisin senedinin incelenmesi) 2- İçsel kritik (Hadisin metninin incelenmesi)

Yukarıdaki yöntemlerin her birisi tarif edilip incelendikten sonra ortaya şu çıktı:

Hadisin senet yönünden incelenmesi, hadis incelemesinin sadece bir yönünü oluşturur ve bunun zayıflığı, hadis muhkem telakki edilmemesi için bir karine oluşturabilir. Ama rivayeti bir kenara koyabilmek için metin krişi gibi daha muhkem delillere ihtiyacımız var.

Dolayısıyla senet krişinin sınırlı oluşu dikkate alarak, metin krişi, hadis incelemesinde en önemli değerlendirme yolu olarak görülebilir.

Metin eksenli kritik ölçütlere dair iki kategori ile yapılabilir: 1- Nakli ölçütler. 2- Akli ölçütler

Nakli ölçütlerde bir hadisi ölçmenin nakli ölçütü Kur'an ve sünnettir. Ama akli ölçütlerde ise bir hadisin sıhhatini ölçmenin kriteri, akliselime, akli gerçeğe ve

akli karinelere aykırı olmamasıdır.

Bu makalede, hadis kritiğinde akli ve nakli ölçütlerin türleri ele alındı ve her birine ilişkin örnekler ve kanıtlar zikredildi.

Hadis metninin kritiği konusunda şu söylendi: Rivayet metinlerinde az ya da çok görülen bazı sorunların ortadan kaldırılması gerekir. Dolayısıyla metindeki sorunları ortadan kaldıracak kurallar bulmamız zorunludur.

Kaynakça

- Behbudi, Muhammed Bakır, İlelu'l Hadis, İntişarat-ı Sena, Tahran, 1378 hicri şemsi.
- El Hac Hasan, Hüseyin, el-Hadis fi İlmu'd- Diraye ve'r- Rivaye, Beyrut, 1405, Hicri kameri.
- Maarif, Mecid, Pejuheş-i Dini, (Faslname/Üç aylık dergi) sayı 4. Tahran 1382. Hicri şemsi.
- Mamkani, Abdullah, Mekbasu'l Hidaye fi Ulumu'd- Diraye, Kum 1411 Hicri kameri.
- Maruf el-Hasani, Haşim, Dirasat fi'l Hadis ve'l Muhaddisin, Beyrut, 1398 hicri şemsi.
- Meclisi, Muhammed Bakır, Biharu'l- Envar, el-Camia Li Dureru'l Ahbaru'l- Eimmetu'l Ethar. Müessesetu'l Vefa, Beyrut, 1403. Hicri kameri.
- Mudir Şaneçi, kazım, İlmu'l- Hadis, Kum, 1363. Hicri şemsi.
- Subhani, Cafer, el-Hadisü'n- Nebevi beyne'r Rivaye ve'd- Diraye, Beyrut, 1405. Hicri kameri.
- Subhi Salih, Ulumu'l Hadis ve Mustalaha, Dımeşk, 1379. Hicri kameri.
- Şuşteri, Celaledin, el-Ahbaru'd- Dahile, Tahran, 1401 Hicri kameri.
- Tehrani, Şeyh Ağa Bozorg, ez-Zeria İla Tesanifu'ş- Şia, Daru'l Ezva, Beyrut, 1403, Hicri, kameri.

Vahdet-i Vücut: Tecrübe, Tabir, Temsil

Prof. Kasım Nur Muhammedi

Özet

Vahdet-i vücut teorisi, daima içinde çelişkiler barındıran ve paradoksal bir problem olarak anlaşılmıştır. Fakat arifler, işte bu çelişkiler yumağı addedilen teoriyi, keşif ve şühud yoluyla idrak ettiklerini iddia etmektedirler. Peki, acaba onlar bu hususu, başkaları için açıklama ve “tabir” etme imkânına da sahip midirler?

Bu makale, vahdet-i vücut teorisinin rasyonel bir yöntem ve felsefi bir dille “tabir” edilemeyeceği, dolayısıyla ariflerin, bu kusuru telafi etmek adına kaçınılmaz olarak “temsile” başvurmak zorunda olduklarını göstermek sadedindedir.

Biz, bu makalede ilkin vahdet-i vücudu “tecrübe” etmekle “tabir” etmek arasındaki ilişkiyi incelemeye çalışacak sonra da irfani tecrübelerin niçin açıklanamaz/tabir edilemez olduğunu delilleriyle ele alacağız. Daha sonra, irfani tecrübenin “hayal alemi” ile ilişkisini çözümlenmeye çalışacak, bilahare ariflerin “vahdet-i vücut” ile ilgili gündeme getirdikleri en meşhur birkaç

“temsil/metafor” üzerine mütalaamızı paylaşacağız.

Anahtar Kavramlar: 1- İrfan 2-Şühud 3-Vahdet-i vücud 4-Akl 5-Hayal 6- Temsil

1.Tecrübe ve Tabir

Bir arifin diğer bütün insanlardan farkı, vahdet-i vücudu doğrudan ve bizzat tecrübe etmesidir. Bu, diğer herkesin mahrum olduğu bir deneyimdir. Lakin arifin yüze bulunduğu en önemli problemlerden biri, vahdet-i vücudu tecrübe etmek ve bu bireysel deneyimi tabir edip ifade etmek arasındaki ilişki çerçevesinde gündeme gelmektedir. Bu problem, söz konusu deneyimle erişilen marifeti sadece başkalarına aktarma hususuyla değil, aynı zamanda “sahv/uyanıklık” halinde ve “tavr-ı akl” yani akıl dünyasında yaşadığı demlerde tecrübeyi yaşayan kişinin, bizzat kendisi için dahi tabir edip anlatabilme hususuyla da ilgilidir.

Vahdet-i vücud tecrübesi, hem “afaki vahdet” yani dış gerçeklikteki tüm varlıkların birliği hem de “enfüsi vahdet” yani arifin varlıkla özdeşleşmesi şeklinde yaşanan bir tecrübedir. Bu her iki tür tecrübeye de arif, vahdet-i vücud yahut vahdet-i şühuda erişmekle “fena” makamını deneyimlemektedir. Bu demektir ki “fena” ve “yokluğun” olduğu yerde artık “tabir” edilecek bir konudan söz edilemez. Zira bu makamda arifin kendi şahsı dahi öznelliğini yitirmekte ve fani olmaktadır, artık bırakın hakkında konuşulacak konu ya da “tabirin” kendisini. Eğer bu makamda arif konuşacak olsa dahi konuşan zat onun kendisi değil, bizzat Hakk’ın dilidir. Ariflere nispet edilen şathiyat, işte bu yorum üzerinden anlamlandırılmaktadır.

Şimdi burada önemli olan husus, arifin bizzat kendisinin yaşadığı bu tecrübeyi, kimin diliyle ve nasıl “tabir” edip dile getirmesidir. Tabi ki bu “tabir” ve dillendirmenin “fena” esnasında değil, “sahv” ve beka diyarında nasıl gerçekleşeceği problemimizin konusudur. Şimdilik söz konusu tecrübe ve tabirin hakikati ve ne’liği ve onu doğuran etkenler konusuna girmeyeceğiz. Bu etkenler, bireysel, psikolojik yahut sosyal-kültürel bir karaktere sahip olabilirler. Dolayısıyla bu konuya girmek için başlı başına bir çalışma yapmak gerekir. Biz burada sadece irfani tecrübe ile bu deneyimin “tabir” edilip dile getirilmesi arasındaki doğrudan ilişkiye dönük bir inceleme sadedindeyiz.

Hiç kuşkusuz ariflerin, tecrübelerini “tabir” etmek ve açıklamak gibi bir çaba içerisine girdikleri durumlar çoğunlukla “fena” halinden ayılıp, yani vahdeti vücudu doğrudan tecrübe ettikleri lahzayı geride bıraktıkları durumlardır. Zaten onların, fena esnasında yaşadıkları tecrübeyi tabir ettikleri dille, sahv esnasında aynı deneyimi ifade ettikleri tabir ve kalıplar arasında fark vardır. Zira “fena” esnasında süje-obje, özne-nesne ya da gören-görülen, şahit-meşhut arasında hiçbir açıdan ikilik söz konusu edilemez. Dolayısıyla pür-vahdet/salt birlik tecrübelerini kavramsallaştırıp bir cümle-önerme kalıbına dökmek istediğimizde en azından bir özne-yüklem ikiliği, bir konu-yüklem ikiliği öngörmek zorunda kalıyor oluşumuz bizi, söz konusu tecrübeyi ifade etmek hususunda bir çıkmaza sürükleyecektir. Ve bu demektir ki pür-

vahdet hiçbir bakımdan beyan edilemez ve dile getirilemez. (26: s.215) Bu açıdan bakıldığında, arifin “beka” makamında dile getireceği hiçbir söz ve tabir, pürvahdeti yansıtmayacaktır. Bu itibarladır ki ehl-i tahkik şöyle der: Arifin dilini yine sadece bir arif anlar. Bu zümrenin sözlerini anlamak için arif olmak gerekir. (age. s. 9) Zira arif, fena makamına erişmişse eğer, sözleri “nass” hükmündedir ve İbn Arabi’nin tabiriyle “Vahdet-i vücudun açık nassı, zıtları ve çelişenleri birleştirmek; bir bilmektir” ki akıl diyarının sakini hiçbir akıl sahibi bunu kabullenemez. Lakin aynı arif, fena haletinden çıktığı lahzalarda, yaşadığı tecrübeyi hatırlamak ve ifade etmek istediğinde çaresiz zahiri tabir ve ifade kalıplarıyla konuşmak zorundadır ki bu konuşma, artık “nass” hükmünde değildir. Sonuç itibarıyla, arifin, irfan ehli olmayan muhatapları, o ne derse desin her sözünü zahiri anlamlarıyla anlayıp yorumlayacak ve bu sözlerin künhüne asla vakıf olamayacaklardır. Demek ki ister nass, ister zahiri ifade olsun, bir arifin sözlerini yine ancak bir arif anlayabilir.

İbn Arabi’nin tabiriyle:

“Haller, sofi taifenin dilidir. Haller, zevki algıların ta kendisidir... Ariflerin çoğunun cevapları hep bu minvaldedir. Arif, hal esnasında bir cevap veriyorsa bu nastır ve eğer makam esnasındaysa, zahire göre konuşmuştur. Onlar, kendi vakitlerine tabidirler her daima...” (1, c.4, s.249)

İşte bu nedendir ki arifler kendi aralarında bazı özel terimler ve ıstılahlar türetmişlerdir ve birbirleriyle konuşurken bu ıstılahlarla konuşurlar. Fakat bu terimleri bilmek eğitim ve öğretim gerektirmez. Zira bunlar hissi-zevki-şühudi âlemin kendi özel diline aittirler. Yani bu terimlerle, ancak bu âlemi tecrübe etmiş, yaşayıp tatmış olanlar konuşabilirler. Dolayısıyla bu zümre, bu dilin ıstılahlarına dair hiçbir eğitim ve öğretimden geçmeseler dahi anlamlarını idrak ederler.

İbn Arabi, bu nükteye dair şu ilginç bilgiyi aktarır:

“İrfan yoluna özgü en ilginç özelliklerden olup diğer hiçbir ilim dalında bulunmayan şey şudur: Mantıkçılar, dilbilimciler, kelimacılar, felsefeciler ve sair ilim ehlinin kendilerine mahsus ıstılahları vardır ve bu ilimlere girmek isteyenler, bir üstat ya da ilim ehlinin öğretiminden geçmeden bu ıstılahları öğrenemezler. Oysa İrfan yoluna giren bir insan... Eğer Allah, anlayışını açacak olursa... İrfan teriminden dahi bihaber olacak olsa ve hatta Allah ehli bir topluluğun kendilerine özgü bazı sözleri olduğunu dahi bilmeseydi, bu sadık mürit onlarla oturup kalktığında ve onlar –başkalarının bilmediği- kendi ıstılahlarıyla konuştuklarında o, onların hepsini anlar; hatta öyle ki gören der ki: O, kendisi bu ıstılahları vazetmiştir.” (age: c.1, s.281)

2.İrfani Tecrübe Dile Getirilemez

Tüm bu anlattıklarımızla açıklığa kavuşmuş olmalıdır ki ariflerin inancına göre,

irfani algılar dile getirilemez, her tür kavramsallaştırma bu algının gerçekliğini daha bir karanlıklaştırır ve muhatabı bilgisizliğe duçar kılar. (20, s. 14) Bütün kültürlerle mensup arifler, şu hususta hem fikirdirler: İrfanın özü ve derinliğini sükût/sessizlik içerisinde aramak gerekir. Bu söz bu zümre nezdinde, temel bir prensip kalıbına büründürülmüştür:

“Konuşanlar bilmiyorlardı; bilenler konuşmazlar.”²⁸⁸ (29, s. ix)

Ariflerin, kendi irfani algılarını dile getirmek hususunda asıl problemleri nedir? Kendileri, cevap olarak iki nedenden söz etmişlerdir: Birincisi, dilin mahiyeti ve irfani deneyimleri taşıyacak bir yapıda olmamasıyla ilgilidir. İkincisi, bu tarz deneyim ve algıların mahiyet ve yapısıyla alakalıdır. Aslında her iki neden de bir madalyonun iki yüzü gibi görülebilir. Yani onlar, bazen “tabir” sıkıntısına odaklanıp, irfani tecrübeyi ifade etmek için kullanılan her tabiri yetersiz addediyor, bazen de tecrübenin kendisini göz önünde bulunduruyor ve dilin alışıldık kalıpları içerisine sığmadığı, zira özü itibariyle paradoksal olduğu gerçeğiyle yüzleşiyorlar.

Birinci açıdan baktıklarında, ariflerin kendileri dilin olanaklarını kullanmakla birlikte, yaşadıkları tecrübenin dile getirilemez karakterinden dolayı bu olanakların, zaten/yapısal olarak bu tecrübeyi ifade etmeye yetmeyeceği düşüncesini taşımaktadırlar. (3, s:289) Binaenaleyh bir arifin bu husustaki sıkıntısının bir nedeni şudur: O, “Kurb/Yakınlık), “Uruc/ Yükseliş” ve “İttihat/birleşme” gibi irfani deneyimleri, ister istemez bu anlamları ifade etmek için vaz edilmemiş sözcüklere sığdırmak zorundadırlar. (12, s:206) Eckhart’ın inancına göre dil, bizim “nasuti/dünyevi” hayatımızın bir ürünüdür. Dolayısıyla manevi ve “lahuti/ilahi” hakikatleri ifade etmek için elverişli değildir. (24, s:189)

İkinci açıdan baktıklarında ise ariflere göre yaşadıkları tecrübe, öyle bir mahiyete sahiptir ki asla dile gelmez. Zira tabir, beyan ve açıklamak için kullanılan bütün araçlar, bir anlamı bir başkasına aktarmak ve karşı tarafın anlamasını sağlamak gayesiyle icat edilmişlerdir. Lakin irfani tecrübeler bir bakımdan “mahsus/hissedilir” gerçeklikle alakalı olup mefhum/kavram dünyasına ait değildirler; diğer bakımdan, herkes bu hakikati deneyimlemeye güç yetirebilecek his ve idrak yetisine sahip değildir. İbn Arabi’nin tabiriyle bu algı iki kısma ayrılır: Bir kısmı,

²⁸⁸ En şaşılası gerçeklerden biri de şu ki her ne kadar ariflerin bizzat kendileri “iddia ehli bihaberdir, haberdar olanlar sükût eylerler” demiş olmalarına rağmen kendileri, kendi irfani algılarını ifade etmek için ciltler dolusu kitap kaleme almışlardır. Hatta öyle ki sayı ve hacim bakımından çok az ilim dalında İbn Arabi düzeyinde eser kaleme almış yazara rastlanır. Bunun bir sebebi, söz konusu paradokstur; yani zıtların ve çelişenlerin birliği görüşünün arifin idraki, varlığı, konuşması ve yazması gibi bütün her şeye hâkim olmasıdır denilebilir. Ayrıca denilebilir ki onlar kendi omuzlarında bir tür risâlet/elçilik yükü taşıdıklarına inandıkları ve kitaplarını bir nevi vahyin bir alt perdesi/mertebesi olarak gördükleri için bu eserleri kaleme almışlardır. Tabi ki ariflerin kendi ifadelerine bakarak, örneğin en küçüğü aşk coşkusu ve taşkınlığı olan diğer birçok gerekçe bulabiliriz.

“ilm-i ahval” ile ilgilidir; diğer kısmı “ilm-i esrar” ile. İlm-i ahval, sırf tatmak ve yaşamakla elde edilen algılara şamil gelir. Örneğin balın tatlılığı, sabrın acılığı, cinsel lezzet, aşk, vecde gelmek, şevk ve arzu gibi algıların, bu tatları yaşamayan ve deneyimlemeyen bir insan tarafından anlaşılıp anlatılması mümkün değildir. (1, c:1, s:31)

“Zevk” ve tatma, tam anlamıyla bireysel bir tecrübedir. Dolayısıyla farklı insanların; hatta tek bir insanın farklı deneyimlerinin kendine özgü bir boyutu vardır. Örneğin bir insan bir elmayı yerken, her dişlediğinde bir öncekinde bulamadığı ve tadamadığı farklı bir tat ve lezzet algılaması gayet mümkündür. (age. c:2 s: 671). İrfani ilimlerin bir bölümü, bu cümledendir ve İbn Arabi’nin tabiriyle: “Zevk yoluyla elde edilmeyen ilimler, Ehlullah’ın ilimlerinden değildir.” (Age. s:574).

Evet, bu halet ve zevkleri idrak edip algılayabiliriz ama bunlar, “tavsif” edilip betimlenemezler: *Yudrek vela yusef...* Dolayısıyla bu tür algıları “*latif anlam*” türünden saymak gerekir. İbn Arabi’nin tabiriyle:

“Latif anlamın, anlamlarından biri şudur: Anlamı, apaçık anlaşılacak bir şekilde dakik olmakla birlikte onu açıklayabilecek hiçbir tabire sığmayan bir anlamdır. Zevk ve hal ilimleri, bilinen fakat açıklanamayan ilimler zümresindedirler.” (Age. s:503)

Bazı yazarlar, irfani tecrübelerin dile getirilemez karakterinin sırrını, işte bu nükte; yani arif olmayanların kusurlu yapısıyla ilişkilendirmektedirler. Zira bu tür hakikatleri algılayıp idrak etme gücünden yoksundurlar onlar. Nitekim anadan doğma bir köre, nasıl renkleri anlatmak mümkün değilse, batını bakımdan kör olduğundan dolayı arif olmayan birine, irfani hal ve zevkleri anlatmanın imkânı yoktur. William James’in tabiriyle: Arifler, dil aracılığıyla, yaşadıkları tecrübeyi başkalarına aktaramazlar; tıpkı gökyüzünün maviliğinin anadan doğma kör birine, bir senfoninin nağmelerinin sağır birine ve bir armudun tadının ömründe hiç meyve yememiş birine aktarılamayacağı gibi... (22, s:127)

3. Vahdet-i Vücut Tecrübesinin Açıklanamaz Oluşunun Nedeni

İbn Arabi’ye göre irfani algıların iki tür olduğuna değinmiştik: Hal ilmi ve sır ilmi. Hal ilmi, sevgi, heyecan ve coşku gibi duyguların yoğun olarak yaşandığı durumlara şamil gelir. Fakat vahdet-i vücut tecrübesi bu kabilden bir algı ile yaşanmaz. Zira bu tecrübenin en temel müellifesi bir tür idrak²⁸⁹, yani bütün ikiliklerin ortadan kalktığı bir birlik bilgisine erişmektir. (3,s:294). Bazı araştırmacılar, irfani tecrübelerin büyük çoğunluğunu *açıklanamaz olma* niteliğine sahip algılar kapsamında değerlendirmekte ve şu gerekçeye istinat etmektedirler:

²⁸⁹ Perception

“Eğer irfani tecrübenin açıklanamaz oluşu, sırf bu his, coşku ve heyecan duygularının yaşandığı “hal” kapsamına hasredilecek olursa; renk, koku, ses gibi bütün bireysel tecrübe türlerinin de açıklanamaz olması gerekirdi. Oysa irfani hallerin açıklanamaz oluşu, bu halleri bizzat tecrübe edenlerin anladıkları veçhiyle tam anlamıyla kendine özgü bir karaktere sahip olup diğer hiçbir tecrübe türünde bir örneğine rastlanmaz. Aksi takdirde *irfani tecrübe dile getirilemez* iddiasında bulunmalarını gerektirecek bir neden söz konusu edilemez.” (Age, s:295)

Bu eleştiriye cevap olarak şöyle denilebilir: “Hal ve zevk” söz konusu olduğunda bazen en genel anlamıyla tat almak ve duyumsamak üzerine konuşuruz bazen de en özel anlamıyla. Gökyüzünün maviliği, görme yetisine sahip herkes, yani insanların çoğu için tavsif edilebilir. Fakat irfani sarhoşluk ve “sekr”, sadece irfani tat alma yetisine sahip kişiler için betimlenebilir. Bu demektir ki bu tat ve duyguyu yaşayabilen ve anlamlandırabilen insanlar çok nadir olmakla birlikte bunun arif olmayanlar için izahı da mümkün değildir, tıpkı anadan doğma kör bir insana renk olgusunu anlatmanın imkânsızlığı gibi.

Fakat bazen de hakkında konuşulan konu, sır ilmüne dair olup tavr-ı akl üstü yani akıl ötesi ve aşkın bir sahaya ilgilidir. (1, c:1, s:31). Bunun en bariz örneği “vahdet-i vücud” tecrübesidir. Burada tavr-ı akl zemininde yaşayan bir arif, bu düzeyin ötelinde şühud ettiği tecrübeyi hatta kendisi için dahi dillendirmek istese sıkıntı yaşayacaktır. Yani bu tecrübeyi, bırakalım başkalarını, arifin kendi kendisi için dahi açıklayıp izah etmesi problemlidir. Arifin kendisi, bizzat müşahede ederek tecrübe ettiği şey karşısında şaşkın bir vaziyetteyken, aklı “hayret” içerisinde bırakan bu şeyi, akıl sahipleri için nasıl izah edebilir ki? İşte bu itibardır ki Plotinius şöyle der:

“Açıklanamaz oluşunun delili mantıksal bir delildir. Şöyle ki bir şeyi betimlemek için, onun hissedilebilir bir nesne olarak insanın erişim alanında olması gerekir ki üzerinde inceleme yapılabilsin ve özelliklerini keşfedilebilsin. Lakin bu tarz bir betimleme için öngörülen şartlar Bir’in algılanması hususunda mevcut değildir. Zira burada müdrik, müdreğ ile (=süje, obje ile) iç içe olup onunla birlik içerisinde; ondan ayrı değildir... Ariflerin ahvalinin açıklanamaz oluşu, gizli bir mantıksal açmazdan kaynaklanmaktadır, sırf coşku ve ihsasın taşkınlığından değil.” (3,s:104)

Binaenaleyh, mantıksal açıdan içerdiği paradoksal yapısı nedeniyle vahdet-i vücud, arifleri “tabir etmek” hususunda sıkıntıya sokmakta ve aklı “hayrete” duşur kılmaktadır. Bu yüzden bu problem “hal ilmi” değil “sır ilmüne” aittir. Hal ilmi ile sır ilmi arasındaki farklardan biri şudur: Birincisi için bir terim türetilebilir; örneğin irfani hal ve psikolojiyi “sekr” ve “sarhoşluk” diye isimlendirebiliriz, fakat sır ilmini ifade edecek bir kavram bulmak çok zor, hatta imkânsızdır. Dolayısıyla bu ilim ve idrak hakkında sadece işaret ve sembollerin diliyle konuşulabilir. Zira sır ilmi ve vahdet-i vücud konusu söz konusu olduğunda, “batın” yani “rububi sır” gündeme gelmektedir ki bu, aklın tanıma-tanımlama sahasının dışındadır. Nitekim İbn Arabi

şöyle der:

“Keyfiyetlere (=niteliklere) dair bir ilim olan zevk, bunu bizzat tecrübe etmiş insanlara aktarılabilir ve onlarla bu konu hakkında oturulup konuşulabilir. Yegâne şartı, konuşan ve dinleyen kişinin bu konuya özgü ıstılahlar üzerinde tevafuk etmiş olmalarıdır. Fakat eğer ortak bir ıstılah vaz etmemişlerse, bu zevk aktarılamaz. Bu husus, sadece duyumsanabilir şeyler, hissi lezzet, akli ve fikirsel lezzetler gibi Masivallah’a (=Allah’tan başka her şeye) dair zevki ilimler için söz konusudur. Bu tür ilim için, bir ölçüde onu ifade edebilecek ıstılahlar vaz edilebilir. Lakin Hakk’ı müşahede zımında gizli zevki ifade edecek bir ıstılah bulunamaz. Zira bu, nazari (=fikirsel) ve hissi zevkin dışında olup zevk-i esrardır/sırrı tatmaktır.” (1, c:3, s:384)

Evet, arif kendi hayal âleminde vahdet-i vücudu müşahede edip zevkine varmış olabilir fakat çelişkili ve paradoksal olması hasebiyle bu tecrübe, dil ve dillendirme bir yana, akıl ve mantık kalıpları içerisinde dahi tasvir edilemez. Bu itibarla Eckhart, ariflerin öncü ve idealleri olan peygamberlerle ilgili şöyle der:

“Peygamberler, hidayet aydınlığında yaşarlar... Bazen normal dünyaya dönmek ve bildiklerini bizlerle paylaşmak arzusuyla bitap olurlar... Belki olur ya bizlere Allah’ı tanıma yollarını öğretirler diye. Fakat bu sırrı ifşa etmekten dolayı dudaklarına suskunluk mührü vurulur ve dilleri damaklarında dönmez olur. Ki bunun üç nedeni vardır: Birincisi, kendi basiret nurlarıyla Allah nezdinde nail oldukları lütuf ve inayet, insanın aklının tasavvur edebileceğinden çok çok azim ve esrarengizdir... İkincisi, onların Allah hakkında elde ettikleri şey, azamet ve yücelik bakımından sadece O’nun zatına denktir ve O’na dair hiçbir suret (=form) ve tasavvur zihinde yer edemez ki dile getirilebilsin. Üçüncüsü, onların bu suskunluklarının nedeni, rububi sırta vakıf olmuş olmalarıdır ki bu sır, ağzı mühürlü ve dile gelmez bir sırdır.” (3, s:300)

Dolayısıyla arifler, vahdet-i vücudu anlatabilmek için akıl ve burhan dışında bir yol aramak zorundadırlar.

4. Vahdet-i Vücut Tecrübesini İfade Etmek İçin Temsil ve Teşbih Dilini Kullanmak

Yukarıda da değindiğimiz üzere vahdet-i vücud, zıtların birleşmesi ve çelişenlerin birliği sonucuna varmaktadır. Ayrıca yine gördüğümüz üzere bu tecrübe, tavr-ı aklın ötesine ait olup sadece hayal yetisiyle algılanabilir bir idraktır. Zira ariflerin gözünde hayal, öylesine engin bir sahaya sahiptir ki zıtların birleşmesi ve hatta çelişenlerin birliğini dahi olanaklı kılabilir. Bu demektir ki vahdet-i vücud tecrübesi, hayal âlemi ve hayal yetisiyle alakalı olduğuna göre, bu tecrübenin tabiri, bu tecrübeyle uyumlu ve ona yaraşır araç ve gereçlere gereksinim duymaktadır. İşte bu nedenledir ki arifler, bu tecrübeyi dile getirebilmek için munfasıl hayal âleminin verileri ve muttasıl hayal yetisini kullanarak, istiare ve teşbih diliyle vahdet-i vücudu

dun gizemli boyutlarını dile getirmeye çalışmışlardır. (20, s:14) Eckhart, dilin vahdet-i vücudu tabir etmedeki kusurlu yapısını kabullendikten sonra, bu hususta yapılabilecek en azami işin temsil²⁹⁰ ve istiare²⁹¹ yöntemini kullanmak olduğuna inanır. (24, s:189) İbn Arabi'ye göre de “teşbih, bir tür hayal etmektir.” (1, c: 2, s: 313) Dolayısıyla bu yöntem, hayal âlemine geçiş ve irfani tecrübeyi tabir etmek için kullanılabilir.

Bu durumda asıl problem şudur: Peki, vahdet-i vücudu açıklayıp izah edebilecek kıvamda temsil ve teşbihlere ulaşmak mümkün müdür? Bazı yazarlar, Teizmin²⁹², tenzih inancına sahip olmakla birlikte, inandığı Tanrı tasavvuru için bir teşbih bulması gayet mümkünken, vahdet-i vücudcuların şu nasuti dünyamızda, kendi paradoksal tasavvurları için bir örnek ve benzetme konusu bulmalarının imkânsız olduğuna inanırlar. (23, s: 147) Fakat göreceğimiz üzere, İbn Arabi ve Eckhart gibi vahdet-i vücudcular, vahdet-i vücud teorisini izah etmek ve zihnin kavrayabileceği bir kıvamda dile getirebilmek için birçok teşbih ve temsilden faydalanmışlardır. Özellikle İbn Arabi bu, açıklanması mümkün olmayan tecrübeyi mecaz, teşbih ve istiare diliyle olabilecek en güzel şekilde ve farklı kalıplar içerisinde beyan etmiş ve kendisinin vahdet-i vücuda dair çok farklı şekillerde yaşadığı zengin ve derinlikli tecrübelerini hayal gücünden faydalanarak hem şiir hem de nesir kalıplarında dile getirmiştir.

Dolayısıyla Afifi gibilerin İbn Arabi'ye yönelttikleri şu eleştiri tamamen yersizdir:

“Felsefi görüşlerini açıklarken niçin farklı farklı temsillerden faydalanıyor? Oysaki bir felsefi görüşü açıklarken temsil dilini kullanmak tam anlamıyla gereksiz ve uygunsuzdur.” (26, s: 262).

Bu düşüncede olanlar, şu gerçeklikten gafil kalmışlardır ki: Özü itibarıyla vahdet-i vücud, felsefi bir teori yahut en azından menşei akıl olan bir görüş değildir. Bilakis “hayret” eksenli bir dünya görüşü ve zıtların birleşebildiği ve çelişenlerin birlik üzere olduğu bir öte âlemin ürünüdür. Dolayısıyla felsefi tabirlerle bağdaşmaz ve felsefe haricinde bir dile gereksinim duyar. Bu itibarladır ki onların, İbn Arabi'nin vahdet-i vücud anlayışı, Hak ile halk arasındaki bağı izah tarzı veya vahdet-kesret ilişkisine dair görüşlerinde Plotinius'un “Feyiz” yahut Abdulkerim Ceyli'nin “Tenezzülât” nazariyesiyle karşılaştırılabilecek muntazam ve ahenkli bir bütünlük

²⁹⁰ Analogy

²⁹¹ Metaphor

²⁹² Theizm ya da Tanrıçılık, en geniş tanımıyla en az bir Tanrı'nın var olduğu inancıdır.

görmemeleri gayet doğaldır. (6, c:1, s:27). İbn Arabi'nin erdemliliği, tam olarak, söz konusu yazarın şu ifadelerinde yatmaktadır: “O, bu karmaşık metafizik problemini teşbih, temsil ve girift mecazi ifadeler kullanarak açıklamaya çalışmaktadır.” (Age.). Behemehâl, Afifi'nin görüşünün aksine, Vahdet-i vücud, metafizik bir problem ve aklın bir ürünü değildir. Bilakis vahdet-kesret paradoksunun idrakine varmaktır ki aklın bu sahnede oynayabileceği yegâne rol “hayret” etmektir. Evet, İbn Arabi, işte bu “hayreti” hangi dille olursa olsun, akıl sahiplerine aktarabilmişse eğer, kaleme aldığı onca kitap ve risalesiyle amaçladığı maksadına erişmiştir demek gerekir. Dolayısıyla onu: “O, vahdet-i vücudu açıklamak için teşbih ve temsil metoduyla öyle bir tarzda kullanmıştır ki bu, sadece problemin daha bir anlaşılmasız kılınması ve daha bir karmaşık gözükmesine yol açmıştır” (Age, c:2, s:266) diye suçlamak gayet yanlıştır.

Eckhart da vahdet-i vücudu açıklama sadedinde birçok teşbih ve temsile başvurmuştur. Konunun devamında, bu iki arifin bazı teşbih ve temsillerini ele alacağız. Fakat ilkin şu hatırlatmada bulunmak gerekir ki “vahdete nail olmak” bazen “aşık-maşuk” vahdeti bazen de “şahit-meşhut” yahut “alim-malum” vahdeti yoluyla gerçekleşir. Buna göre bazı teşbihler, birinci tür vahdet izah etmek içindir ve daha çok enfüsi/psikolojik bir menşee sahiptirler. Dolayısıyla bu tür teşbihlerde bir tür coşku, duygu yoğunluğu ve sevgi atmosferi ağır basar ki bu aşk ve muhabbetle bağdaşan bir durumdur. Bu durum, aynı zamanda bir tür değişim ve dönüşümün habercisidir ki aşığın maşukta fani olmasını ifade eder. (Örneğin: Şarap kadehindeki damla ya da demir ve ateş benzetmesi bu kabildendir). İkinci tür vahdet ve birliği ifade eden teşbihler ise daha ziyade vahdet-i vücudun varoluşsal boyutuna matuftur ve bu teşbihlerde “keynune/tekevün” yani “oluş” boyutu, “sayruret” yani “dönüşüm” boyutuna göre daha belirgindir. Dolayısıyla “enfüsi vahdetten” ziyade “afaki vahdeti” gösterirler. (Örneğin: Ayna, nefis-beden ve sayılar silsilesi temsilleri bu zümredendir). İbn Arabi ve Eckhart'ın temsilleri daha çok ikinci türdendir. Aynı şekilde bu temsillerin, vahdet-i vücud teorisinin maddi olmayan ve soyut boyutlarını gösterme yönü daha bir belirgin olup Hakk'ın zatını, maddi şeylere benzetme şaibesi ve “hulul” ve “ittihat” tevehhümünden daha bir uzaktır. Biz burada İslam ve Hıristiyanlık dünyasının iki büyük şahsiyetinin bazı temsillerini incelemeye çalışacağız.

4.1. Ayna ve Aynaya Bakan Şahıs Temsili

Ariflerin, içerdiği bütün paradokslarla birlikte vahdet-i vücudu izah etmek için kullandıkları en önemli temsil, ayna temsildir denilebilir. Öyle ki Aynu'l Kudat Hemedani gibi bazı arifler: “Allah eğer aynayı yaratmamış olsaydı, vahdet-i vücudun anlamı açıklanıp örneklendirilemezdi” iddiasında bulunmuşlardır. Bu temsil, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi bütün İbrahimi dinlerde çokça kullanılmıştır. Yeni Eflatuncular gibi bu dinlerden hiçbirine inanmayan arifler de bu temsilden faydalanmışlardır. Bazı araştırmacılara göre farklı inançlara sahip ariflerin ayna

temsiline bakış açıları, başlı başına ve detaylı bir araştırma konusu olarak incelenmeye değer bir konudur. (21, s.241).

Ayna temsili, vahdet-i vücud temsillerinin en asli örneği olarak Eckhart'ın eserlerinde birçok kez kullanılmıştır. Eckhart, mukaddes metinlerde de yer alan “şeffaf ayna”²⁹³ tabirini “saf, pür-tecelli”²⁹⁴ ile ilgili yorumlarında kullanmıştır. (26, s.164). İbn Arabi ise şöyle der:

“Allah, aynayı dünya âleminde senin için bir örnek kılmıştır. (1, c:4, s:316) ... Rü'yet ve tecelliye anlatmak için bu örnekten (ayna örneği) daha yakın ve daha benzer bir temsil yoktur.” (Age. c: 1, s: 61)

Ayna temsiline konuyla uyumluluğu, aynanın taşıdığı çok önemli özellikleri dolayısıyla. Bu özelliklerin her biri, bir ya da birkaç açıdan vahdet-i vücud içerdiği paradoksları en güzel şekilde açıklama kabiliyetine sahiptir. Bu özelliklerin en önemlileri:

4.1.1. Aynaya Bakan Kişi Aynada Yansımakla Birlikte, Hiçbir Değişim Yaşamaz:

Bu özellik, şu iddianın temsili anlatımı için kullanılabilir: Allah, kâinata tecelli etmiş olmakla birlikte, zatı bakımından hiçbir değişikliğe konu olmaz; ne O'na bir şey eklenir ne de azalır. Bu bakımdan “beslenme”, “damla” ve “şarap kadehi” ya da “demir ve ateş” temsilleri için söz konusu olan eleştiriler ayna temsili için söz konusu edilemez. Zira söz konusu temsillerde maddi olma, parça-bütün ilişkisi, değişim ve dönüşüm yahut hulul şaibesi bulunmaktadır. (21, s: 81) Oysaki ayna temsili, tüm bu şaibelerden beridir. Eğer kâinatı, Allah'ın, içerisinde zuhur ettiği bir aynaya benzetecek olursak, bu zuhur Allah'ın zatı için hiçbir değişimi gerektirmez. Nitekim aynanın karşısında duran bir insan, hiçbir değişim yaşamadan aynaya yansır. Eckhart'a göre, bir şahsın yüzü aynanın karşısında yer aldığı anda, bu yüz, sahibi hiçbir çaba harcamaksızın ve hiçbir değişikliğe maruz kalmaksızın doğrudan aynada yansır. Dahası bu zuhur, söz konusu şahsın idrak veya iradesinde de bir değişime yol açmaz. Yaratılış alemi de Allah'ın zatında hiçbir değişikliği gerektirmeksizin O'nun hakikatini yansıtmaktadır. (19, s: 201)

İbn Arabi'ye göre de: “Aynanın zatı, ona bakan şahsın zati yönüne hiçbir etkide bulunamaz.” (1, c:1, s:61). Aynaya bakan şahıs, tek bir kez bakmakla, kendi zatında hiçbir değişim ya da etkilenme yaşamaksızın doğrudan aynada yansır. Eckhart, bu temsilin Allah'ın mecbur olduğu ve iradesinin geçersiz kılındığı tevhehümüne yol

²⁹³ Unblemished Mirror

²⁹⁴ Pure Emanation

açmaması için, burada söz konusu olan feyiz ve tecellinin, Allah'ın iradesini yok saymak anlamı taşımadığını özellikle vurgular. Ona göre, Allah özgür bir iradeyle yaratılış âleminde tecelli eder. (8, s: 234)

4.1.2. Aynadaki Görüntünün Devam ve Bekası Aynaya Bakan Kişiye Bağlıdır:

Ayna temsili, şu hakikati ifade edebilmek için gayet elverişlidir: Yaratılan varlık, özü itibarıyla hiçbir bakımdan bağımsız değildir ve varlığı kendisini yaratan ile kıvam bulmaktadır. Eğer yaratılış fiilini, tecelli şeklinde yorumlar ve tecelliye de aynada yansıma örneğiyle açıklayacak olursak, Eckhart'a göre bütün kâinatın kıvamı Allah ile, O'nun nazar ve tecellisi ile bakidir; tıpkı aynadaki görüntünün varlığının, aynanın karşısında durup ona bakan kişinin varlığına bağlı olması gibi. (11, s: 221) O, ayrıca şöyle der: "Görüntü, görüntü olması bakımından aynadan hiçbir şey almaz, bilakis bütün varlığını görüntünün sahibinden alır." (14, s: 129). Bu demektir ki "bu görüntü aynaya ait değildir, kendi başına ve bağımsız bir varlığı yoktur bilakis her bakımdan görüntünün sahibinden kaynaklanmaktadır." (26, s. 164) Aynı şekilde nasıl aynanın kendisi, içinde yansıyan görüntünün sahibinden aldığı tasvir dışında hiçbir şeye sahip değilse aynı şekilde yaratılış alemi de kendisine ait bir varlığa sahip değildir. (8, s:232)

4.1.3. Ayna Başkasını Yansıtırken, Kendisi Fani Olur:

Aynanın özelliklerinden biri de şudur: Ayna kendisi gözükmemek ve netice itibarıyla "yok" olmak şartıyla ancak başkasını yansıtabilir. Yani, aynaya sadece bir araç olarak bakılabilir. Zira eğer aynanın kendisini bağımsız olarak seyretmeye kalkıştığımızda o, artık ayna değildir. Başka bir tabirle, ayna "kendisi aracılığıyla bakılan" bir şeydir "kendisine bakılan" bir şey değil. İbn Arabi'nin ifadesiyle:

"Cilalı bir cisimde yansıyan görüntüye bir bak ve kendi görüntünü incele. Eğer dikkatli bakacak olursan şunu görürsün: Bu görüntü, sen ve o cilalı cisim arasında bir engeldir; bu görüntüye baktığın müddetçe o cismi asla göremezsin (1, c: 3, s: 116) ... Eğer görüntünü aynada göreceksin olursan, aynanın kendisini görmezsin; oysaki kendi görüntün ve diğer bütün görüntüleri ayna dışında hiçbir şeyde görmediğini de çok iyi biliyorsundur... Bir görüntüyü aynada izlerken, aynanın kendisini de görme-ye çalış; asla göremezsin!" (age. c: 1, s: 61-62)

Bu doğrultuda Eckhart da şöyle der: "Aynanın kendisini görmezden gelecek olursam, karşıdaki artık benim aynada izlediğim görüntü olmayacaktır; ben kendim o görüntünün ta kendisi olacağımdır." (26, s: 165) Bir araştırmacıya göre, Eckhart bu cümle ile şunu anlatmak istemektedir: Aynanın kendisi, görülmeye konu olmadığına artık aynada tecelli anlamsız olacaktır ve karşıya yansıyan görüntü benim kendim dışında başka bir şey olmayacaktır. Sadece bu durumda ayna, ayna

olabilir; yani başkasını yansıtabilir. (age). Eckhart'ın kendisi de açıkça derki:

“Ayna, kendisi aradan kalktığı zaman en büyük kemaline erişir.” (age. s: 173)

Binaenaleyh, İbn Arabi ve Eckhart açısından, kararmış ve lekeli bir aynaya baktığımızda sadece bir cam görürüz, fakat cilalı ve berrak bir aynaya baktığımızda durum değişir. Yani artık aynanın kendisini görmez, aynada yansıyan görüntüyü müşahede ederiz. (26, s:63). Bu temsil, vahdet-i vücud tasavvuru ve Allah'ın pür-varlık, kainatın ise pür-yokluk olduğunu anlatmak için gayet elverişli bir temsildir. O “varlığın” karşısında bu “yokluk” konulduğunda, bu yoklukta zahir olan, o varlık, yani Hakk'ın bizzat kendisi olacaktır. Buna göre, arif masivallah'ın yokluğunun idrakine vardığı anda, Allah'ı görecektir.

4.1.4. Ayna, Birlikte Çokluk-Çoklukta Birlik Paradoksunu Yansır:

Vahdet-i vücudun en temel paradokslarından biri, birlikte çokluk-çoklukta birlik ikilemidir. Buna göre Allah birlikte çokluk ve kainat çoklukta birliktir. Ayna temsili, bu paradoksun her iki yüzünü de göstermektedir. Yani tek bir aynada bir çok görüntü yansiyacak olsa dahi, bu görüntülerin çokluğu aynanın birliğine hiçbir halel getirmez. Bu durumda bu ayna, “çoklukta birliktir/çok olan birdir”. Aynı şekilde, mevcudatın A'yan-ı Sabite diye anılan varlıkları bütün çokluğuyla, Allah'ın aynasında tecelli ettiğinde, aslında Allah'ın varlığıyla varlık bulmuş olur. Buna göre biz artık Allah'ı “vahid-i kesir/bir olan çok” anabiliriz. BU hususla ilgili İbn Arabi şöyle der: “Bütün suretler Hak'ta zahir olurlar. Bu şuna benzer tek bir hakikati ayna mesabesinde göreceğ olursak... Ayna burada, çoklu suretlerin içinde zahir olduğu tek bir hakikattir”. (1, c:1, s:184). Eckhart, eşyayı kendi kalıpları içerisinde görmeyi “gece ilmi”, eşyayı Hakk'ın zatında müşahede etmeyi “sabah ilmi” diye isimlendirir. Tabi ki bu müşahede kâmil insanlara özgüdür ve içinde “her şey Allah'tadır” bilinci yatar ve buna göre onlar eşyayı Allah'ta şühud ederler. Bu bilinç, çokluk kalıbındaki eşyanın Allah'ın zatında birliğe ulaştığının habercisidir. (17, s: 527).

Temsilin bu boyutuna göre, nasıl ayna artık görülmez oluyor ve sadece içinde yansıyan görüntüler müşahede edilebiliyorsa, aynı şekilde bu misale göre ayna hükmünde olan Allah'ın zatı da görülemez ve müşahede edilemez. Bizim görebildiğimiz tek şey kâinattır. İbn Arabi'nin tabiriyle burada artık: “Hak, mümkünler âleminin tecelligahıdır. Buna göre âlem, âlemi ancak ve ancak Hak'ta müşahede edebilir.” (1, c:3, s: 116) Demek ki arifin ulaşabileceği en nihai nokta, kendisini Hakk'ın aynasında müşahede ederek kendi “ayn-ı sabitini” görebilmektir. Fakat o, asla Hakk'ın kendisini göremez. İbn Arabi'nin tabiriyle:

“Zatın tecellisi ancak mütecella lehin (=tecelliye mazhar olanın) istidadı oranındadır. Bunun ötesi de mümkün değildir. Mütecella leh, Haak'ın aynasında kendi suretinden gayrini göremez. Yani o, Hakk'ı görmemiştir ve görmesi de mümkün değildir; oysa-

ki o, kendi suretini ancak ve ancak O'nda gördüğünü bilmektedir... Öyleyse daha yücesini görmeye tamah etme. Zira orada hiçbir şey yoktur. O'ndan ötede pür-yokluk dışında bir şey bulunmaz. O, sen kendini onunla rüyet edebildiğin bir aynadır.” (1, c:1, s. 61-62)

Bu paradoksun ikinci yüzü, çoklukta birliktir. Temsili anlatımı: Tek bir şahsın, büyük, küçük, her şekilde, her renkte, iç ve dış bükeyleri farklı oranlarda birçok aynanın olduğu bir ortamda bulunduğunu farz edelim. Bu ortamda bütün aynalar onu yansıtacaktır, ama her biri kendi kapasitesi ve konumu açısından ötekilerden farklı bir görüntü sergileyecektir. Burada daha önce değindiğimiz şu varsayımı da ekleyelim: Görüntünün varlığı, aynaya değil sahibine bağlıdır ve ayna, aslında yok hükmündedir. Bu durumda görüntü, aynaya bakan şahsın ta kendisidir. Buna göre söz konusu ortamda ortaya çıkan görüntüler, bütün farklılıklarıyla beraber aslında şahsın kendisi dışında bir şey değildir. Nitekim Eckhart şöyle der:

“Örnek olarak tek bir şahsın birçok aynada yansıyan çok sayıdaki görüntüsünü bir göz önüne alın; bütün bu görüntüler, görüntü olmak bakımından, aynaya bakan tek bir şahsın görüntüsü olmaktan başka bir şey değildir. Hiçbirinin bağımsız bir varlık ve bekası yoktur, varsa eğer o da o şahsa aittir.” (13, s: 304)

Bu temsilde, bir öncekinin aksine halk/mahlûkat Hakk'ın aynasıdır. Dolayısıyla yokluk mesabesinde sayılır ve asla görülmezler. Bu demektir ki arifin gözü sadece Hakk'ı görür, halkı değil. Eckhart'ın tabiriyle:

“Burada artık senin gözünde her şey Allah'ın kendisidir. Zira her şeyde sen, sadece Allah'ı görürsün.” (16, s: 249)

İbn Arabi'ye göre de ayna temsili, birliğe herhangi bir hâle gelmeksizin çoklukun birlikten nasıl kaynaklandığını göstermek için uygun bir yoldur. (9, s: 120)

Kendi tabiriyle: “Mümkünler arasında, Hakk'ın varlığından gayri bir varlık yoktur, tıpkı aynadaki görüntü misali”. (1, c:3, s: 396) İbn Arabi, bu temsilin her iki yüzünü, iki farklı ayna örneklendirmesiyle Füsüs'un iki Fassı'nda ele almıştır. Fass-ı Ademi'de, mahlukat Hakk'ın aynasıdır. Yani Allah, kendi zatını mahlukatın; daha doğrusu yaratılış aleminin en zirvesi, yani İnsan-ı Kamil'in aynasında müşahede eder. Fass-ı Şisi'de ise Hakk'ın, Halkın/mahlukatın aynası olduğunu ve insanın kendi hakikatini Allah'ın aynasında gördüğünü dile getirir. (10, s: 20). Bu demektir ki vahdette kesret/birlikte çokluk dünya görüşü Allah'a ait iken kesrette vahdet/çoklukta birlik arifin dünya görüşünü oluşturur. Her biri, ötekini karşısındakinin aynasında görmektedir. Kavs-i Nüzul/İniş Yayında, Allah insanın aynasını cilalar ve onun aynasında tecelli eder. Kavs-i Suud/Yükseliş Yayında ise arif kendi kalbini cilalar ve benliği fani/yok kılarak Allah'ı gösteren bir ayna olur. (26, s: 112).

İmdi, arifin vahdete eriştiği nokta, iniş ve yükseliş yaylarının birleştiği noktadır

ve ayna temsili her iki yüzüyle bunu izah etmek için elverişlidir.²⁹⁵ (27, s:119).

4.1.5. Ayna, Hayal Âlemi ve Çelişenlerin Birleşmesini Anlatan Bir Temsil Olabilir:

Aynanın karşısında yer aldığımızda, kendimizi aynada görürüz. Yani burada gören ve görülen birdir. Tasavvufçular, bu temsili süje-obje ve ben-öteki ikiliğinin nasıl ortadan kalktığını anlatmak için kullanırlar. (26, s:63). Eğer aynayı yok hükmünde sayacak olursak bu durumda sadece aynaya bakan kişinin gerçek bir varlığı olacaktır ki bunun anlamı şudur: Zuhur bulan zat, zahir olanın kendisidir; başkası değil. Eckhart'ın tabiriyle:

“Görüntü ve görüntünün sahibi birdir.” (14, s: 129)

Allah, mahlukat aynasında tecelli ettiğinde, tecellinin mazharı yok hükmünde olduğundan, zahir olan Allah'ın kendisidir. (26, s.98) Bu demektir ki burada zahir ve mazhar birdir. Eckhart'ın deyimiyle: Görüntünün ne li nefsihi bir varlığı vardır ve hatta ne de fi nefsihi bir vücudu. O, bütün varlığını, görüntünün sahibinden alır. Görüntünün sahibi dışında hiçbir şeye bir aidiyeti de yoktur ve varlığını bir başkası vasıtasıyla, görüntü sahibinden almış da değildir. Dolayısıyla şöyle demek gerekir: O, varlığını doğrudan görüntünün sahibinden almıştır. Daha da ötesi, hem görüntü hem de görüntü sahibine aynı anlamda nispet edilen tek bir vücut/varlık dışında başka bir şey yoktur. (25, s. 295)

Böylece ayna, “Hu La Hu (O'dur-O değildir) paradoksunu çok güzel izah etmektedir. İbn-ş Arabî'nin deyimiyle:

“Mümkün, madum/yok olmakla nitelendirilir, tıpkı aynaya bakan ve ayna arasında zahir olan görüntü gibi ki ne bakan kişinin ve ne de gayrı. Varlığı bir nispet mesabesinde veya bir izafet ve itibar seviyesindedir. Bu yüzden bir kesim, mümkünün varlığını tartışmaya açmış ve onu yok saymış, vacip ve muhal dışında başka hiçbir şey ortada yoktur demişlerdir.” (1, c. 1, s. 48)

Bu tasvirin ne olduğu, nerede olduğu ve ne ile kaim olduğu gibi sorulara odaklandığımızda, söz konusu paradoks daha bir netleşmekte ve sebep olduğu “hayret” daha bir artmaktadır. Ortaya çıkan görüntü nerededir? Bakan-gören kişinin bede-

²⁹⁵ Bazı araştırmacılar, Tezkiretu'l Evliya'dan Bayezid'e ait bir söz rivayet ediyorlar, ancak bu kalemin sahibi bu sözü Tezkire'de bulamadım. Behemehal Bayezid iki ayna ve iniş-yükseliş yaylarının birleşmesine atfen der ki: Otuz yıl boyunca Hakk Teala benim aynamdı. Şimdiyse ben O'nun aynasıyım. Ben artık, o ben değilim. Zira eğer ben ve Allah iki olursak, bu şirkir ve O'nun birliğini inkar. Şimdi artık ben olmadığuma göre, Allah Teala kendi kendisinin aynasıdır... Zira ki ben ortada yokum.” (26, s:70)

nindedir de bu şahsın bedeninden tecelli mi etmektedir yoksa bakmakta olduğu aynada mıdır? Yahut kendisiyle ayna arasında üçüncü bir şey mi vardır? Eckhart'ın bu soruya cevabı şudur: “ Ben aynanın karşısında durduğum zaman, görüntü *benimdir, bendedir* ve *bana yöneliktir.*” (25, s.296) Evet, aynada zahir olan/görünen benim ve ben, kendi kendimi görüyorum. Fakat acaba şu gördüğüm, ben kendim miyim? Hem evet hem de hayır diye cevap verebiliriz. Eckhart'a göre, aynadaki görüntü mecazi olması hasebiyle hem görüntünün sahibine sonsuz derece benzetmektedir hem de son derece farklıdır. (Age.). Bu, Hak-Halk ilişkisini anlatan bir temsildir. Yani Hak, kendisini mahlûkatın aynasında görür. Buna göre mahlûkatın gösterdiği sıfatlar, Hakk'ın sıfatlarının aynasıdır, fakat aynı olmakla birlikte O'nun sıfatlarından tamamen farklıdır. İbn Arabi'ye göre de:

“Bizim a'yanımızın zuhuru/dış gerçeklik kazanması, görüntülerin aynada yansımına benzer. Bu görüntüler ne bakan-gören kişinin aynadır... Ne de mecla/mazharın aynadır... İdrake konu olacak üçüncü bir seçenek te söz konusu değildir. Aynı zamanda idrakin vaki olduğunu da kimse inkâr edemez... (1, c.2, s.299-300)... [Demek ki] aynadaki görüntü ne bkan-gören kişinin aynadır ne de gayrı... [Görüntü der ki:] Ben, her ne kadar senin tecellin ve senin suretin olsam da, ama sen ben değildin ve ben sen değilim. (Age. c.3, s.80)... Gözüken ne senin aynadır ne de gayrın.” (age, c.4, s.316)

İmam Rıza (a.s) bir rivayete göre Hak-halk ilişkisini açıklamak üzere ayna temsinden şu tabirlerle istifade eder: “Ne biz aynadayızdır ne de ayna bizde, ama biz ve aynadaki görüntü aynıyızdır. (4, s.434-435) Bu temsil, İbn Arabi'nin deyimiyile hayalin kendisidir:

“Hayal ne vardır ne de yok/ne mevcuttur ne de madum ne malumdur ne de meçhul, ne menfidir ne de müspet, tıpkı insanın aynada gördüğü görüntüsü gibi. Kendi görüntüsünü gördüğünü katiyetle bilir ama başka bir açıdan yine bilir ki gördüğü kendi sureti değildir... Kendi suretini gördüğünü inkâr edemez ve kesinlikle bilir ki o aynada gördüğü kendi sureti ne aynadadır ne de kendisiyle ayna arasında bir yerde... Demek ki ben kendi suretimi gördüm sözülle kendi suretimi görmedim sözü ne doğrudur ne de yalan.” (1, c.1, s.304)

İşte bu, irfanın temel esasını oluşturan hakikattir. Yani burada çelişen iki önermenin hiçbiri ne doğrulanabilmekte ne de yalanlanabilmektedir. BU durumun, hayali bir gerçekliği vardır, yoksa bazılarının tabiriyle sırf şairane bir söz değildir; Arif gerçekten onu görür çünkü.

4.1.6. Ayna “Hayretin” Temsilidir:

Buraya kadar anlaşılmalı olmalıdır ki ayna “Huve la Huve” paradoksunun bir temsilidir ve bu itibarla arifin yaşadığı “Hayret” halini de temsil eder. İbn Arabi'nin

tabiriyle:

“Hayret ilmi, ayna misalidir. Gözüken şey hangisidir? Görünen hangisidir? Acaba görünen, görenin zatında içselleşmiş midir?” (1, c.4, s.125)

Ben, aynada kendi görüntüme bakarken şu soruyu sorarım: Kim kimi görmektedir? Acaba ben kendi gözlerimle mi aynadaki kendi görüntüme bakıyorum yoksa aynadaki görüntünün gözleriyle aynanın karşısında duran kendime bakıyorum? İşte bu yüzden Eckhart şöyle der:

“Benim Allah’ı gördüğüm göz, O’nun beni gördüğü gözün aynasıdır. Benim gözüm ve Allah’ın gözü birdir”. (16, s: 322)

İşte bu “ben” tabirinin anlamına dikkat etmek gerekiyor. Bu “Ben” fena makamına ait olan Ben’dir. Yani Eckhart, Hakk’ın aynası olduğunda, Allah kendini Eckhart’ın aynasında görür. Allah’ı gören bu Eckhart, fani olup yitmiştir ve onu gören artık Eckhart’ın gözüyle bakan Allah’tır. Kurb-u Faraiz ve Kurb-u Nevafil burada iç içe geçmiştir. Zira gören ve görülen artık birdir. Dolayısıyla diyebiliriz ki: Hakk, halkın gözü olmuştur ve halk bu gözle kendisini görmektedir (Kurb-u Nevafil); ya da halk, Hakk’ın gözü olmuştur ve Hakk bu gözle kendini seyretmektedir (Kurb-u Faraiz). Bu anlamda Eckhart şöyle der:

“Bilmeliyiz ki: Allah’ı tanımak ve Allah vesilesiyle tanınmak, Allah’ı görmek ve Allah vesilesiyle görülmek zatı itibarıyla aynı şeydir.” (age. s. 325).

İbn Arabi de aynayı vahdet-i vücudun temsili olarak ele aldıktan sonra şöyle der:

“Şu idrak edilen kimdir ve şu idrak eden hangisi? Âlem hangisi ve Hakk hangisidir? Zahir kim ve mazhar kimdir? ... Bizim gördüğümüzün kendisi de bizi görüyor... Böylece biz hem kendimizde hem de O’nda hayrete kapılmaktayız. Biz kimiz ve O kimdir?” (1, c. 4. S.299-300).

Bu demektir ki ayna temsili, vahdet-i vücud kaynaklı irfani hayreti ifade eden en verimli araçtır. Bu anlamda yine İbn Arabi’nin kendisi şöyle der:

“Tüm bu söylediklerimi anladysan eğer, öğrenmiş olmalısın ki kul nerede varlık vasfı kazanır ve asıl mevcut olan kimdir, hangi açıdan yokluk vasfıyla anılır ve yok olan kimdir... Sen artık kim olduğunu biliyorsundur, rabbinin kim olduğunu ve makamının nerede olduğunu da... Varlık’ta Allah’tan gayrisi yoktur. Nitekim eğer aynada tecelli eden şahıstan başkası yoktur diyecek olursan doğru konuşmuş olursun fakat sen kendin de biliyorsun ki aslında aynada hiçbir şey yoktur.” (Age, c. 3, s. 80)

4.1.7. Ayna İçre Ayna, Hayret İçre Hayret:

İbn Arabi, hayal alemini “hayal içre hayal” diye görür. Bunun örneklendirmesi, karşı karşıya duran iki aynada yansıyan görüntüler üzerinden yapılır. Şöyle ki: Bir insan, karşı karşıya duran aynalara baktığında her biri, diğerini, içindeki görüntülerle birlikte yansıtır ve böylece sonsuz sayıda görüntü oluşur. Her iki taraftaki görüntü hakkında da şu iki yargıda bulunulabilir: Bu odur, bu o değildir. Zira bu insanın, karşısındaki görüntülerden herhangi birine baktığında onun hangisi ve kaçınıcı görüntü olduğunu teşhis etmesi çok zordur. Kim kimi kimin gözüyle görmektedir? Buna göre eğer insan ve Allah’ın birbirileri için birer ayna olduklarını varsayacak olursak, bu demektir ki Allah kendisini insanda ve insan kendisini Allah’ta görür. Dolayısıyla Allah kendisini Allah’ta ve insan kendisini insanda görmektedir ve hakeza bu iç içe görüntüler sonsuza kadar devam edegider. (27, s:120) İbn Arabi bu hususta şöyle der:

“Âlem Hakk’ın aynasıdır ve Hakk İnsan-ı Kamil’in aynası. Bakış aynada yansır ve her aynada, diğer aynada olan her şey zahir olur. Bu hususu ancak onu görmek isteyenler bilebilir. O, Hakk’ı, halkın aynasında görür... Aynı zamanda Hakk, halkın aynası olur [ve halkı, Hakk’ın aynasında görür] ... Allah, kendini mahlûkatında gördü ve mahlûkatı Hakk’ta... Bu konu, Hayal Hazretine (=makamına) yakındır.” (1, c: 4, s: 430)

4.1.8. Aynanın Başkasını Gösterebilmesi İçin Cilalanmış Olması Yeter.

Şu nükteyi hatırlatmamız gerekir ki, İbn Arabi ve Eckhart zamanında ayna temsili, o dönemlerde yapılan aynalar üzerinden yapılmaktaydı, son dönemlerde cam ve cıva yardımıyla yapılan aynalar üzerinden değil. O dönemlerde, ayna demir yahut diğer metallerle çok zahmetli bir cilalama ve parlatma işlemiyle yapılırdı. İşte bu tür bir çaba ve gayretin ürünü olması hasebiyle ayna, Allah’ı yansıtabilecek bir insan için örneklik teşkil etmektedir. Ayna, başkalarını gösterebilmesi için pürüzsüz, cilalı, düz ve şeffaf olmalıdır ki içinde yansıyacak görüntüyü eksiksiz ve kusursuz bir şekilde gösterebilsin. (9, s. 48) Aynı şekilde, arif kalp ve ruhunu öylesine cilamalalıdır ki Hakk’ın mecla ve mazharı olabilsin. Nitekim Bayezid şöyle der:

“On iki yıl kendi nefsimin demircisiydim; onu riyazet küresinde tutuyordum, mücadele ateşiyle yakıyordum, mezemmet (kınama) örsüne yatırıp melamet çekiciyle dövüyordum ta ki nefsimi bir ayna kılana kadar.” (5, s: 143)

Bu nükte İbn Arabi’nin de gözünden kaçmamış ve şöyle demiştir:

“Cilalanmış bir cisim karşısında yer alan bir şeyin bu cisimde yansıyan görüntüsü, onun kendisidir. Lakin görüntünün, içinde yansıdığı yerin (nesnenin) o şeyi değiştirmesi mümkündür. Nitekim büyük bir cisim, küçük bir aynada küçük görünür. Aynı şekilde uzun bir aynada uzun, hareketli bir aynada hareketli görünür.” (2, c.1, s:

Bütün yaratılmışlar içerisinde, her şeyden daha çok cilalanmış ve her şeyden daha çok Hakk'ı gösterebilen varlık insandır. (26, s. 74) İnsan-ı Kamil ayna kıvamına geldiğinde Kurb-u Nevafil hâsıl olur. Yani artık onun gözleriyle gören ve kulaklarıyla işiten Allah'tır. Zira artık insan artık yok olup yitmiş bir aynaya dönüşmüştür (age. s: 80). İnsanlar, ruhlarının istidadı oranında ve onu ne kadar cilaladıklarına bağlı olarak Allah'ı farklı farklı gösterirler. Bizler çevremizdeki insanlara bakarak Allah'ı onların aynalarında görebiliriz. Fakat en mükemmeli, O'nu insanların en kâmilinde; yani Hazreti Peygamber'de görmektir. Bu anlamda İbn Arabi şöyle der:

“Allah, senin için şu dünyada bir örnek yaratmıştır. O da, görüntülerin aynalarında yansımaları örneğidir. Bu görüntü ister aynaya bakan kişinininki olsun, ister bu ayna dışındaki diğer aynalardan yansımaları olsun; ister az olsun ister çok fark etmez. Öyleyse bir aynada bir görüntü görüyorsan, bu görüntü, başka bir aynadan yansıyan bir görüntü mü yoksa başka bir aynadan değil mi diye iyice anla. Sonra aynaların kendilerine, dengede ve kıvamında bulunup bulunmadıklarına dikkat et ve kendi varlığının aynasına dön bir bak... Enbiya (a.s) sana göre çok daha dengede olan aynalardır. Enbiya içerisinde dahi bazıları bazılarında göre daha faziletlidir. Bu demektir ki onların aynaları arasında fazilet farkı vardır. Onlar arasında ayna olmak bakımından en itidalli ve en güzel kıvam da olan Muhammet'tir (s.a.a). Hakk, onda her şeye göre daha fazla tecelli etmiştir.” (1, s: 433)

Hazreti Hatmi metrebet efendimizin (s.a.a) şeriatı da onun bir aynasıdır. Demek ki hayret ve şaşkınlıktan kurtulmanın en mükemmel yolu, o hazretin şeriatına başvurmaktır. O hazretin şeriatı, halis bir ubudiyet (=mahz-ı ubudiyet) ve kulluktur. Zira ki o zatın kendisi halis bir kuldur (mahz-ı abd). Buna göre, İbn Arabi'nin dünya görüşü, yani “Hayret” onun ideolojisini, yani “Ubudiyeti” doğurmaktadır.

4.2. Gölge ve Gölge Sahibi Temsili

Ayna temsiline benzeyen ve bazı açılardan bu temsili tamamlayan temsillerden biri gölgesi yere düşmüş bir insan temsildir. Bu sahne, Hakk'ın kainattaki zuhurunun bir temsili olup tecelli, vahdet-i vücud ve bu sahadaki paradoksları ayna temsiline daha iyi göstermektedir. Bahusus “zuhur-butun” paradoksunu anlatmak için uygun bir araçtır. İbn Arabi, bu temsili çok sık kullanmışken, bu satırların yazarının araştırdığı kadarıyla Eckhart hiçbir yerde kullanmamıştır.

İbn Arabi'ye göre, kâinatın Allah ile irtibatı, gölgenin gölge sahibiyle olan irtibatı gibidir. (2, c. 1, s: 101) Gölge, ne nur ne zulmet yahut hem nur hem zulmet (1, c. 2, s: 33-34) hem var hem yok (2, c.1, s: 101) olduğundan varlık-yokluk paradoksunu anlatmaya elverişli bir örnektir. Yani gölge, hiçbir varlığı olmadığı halde aynı zamanda var olan şu kâinata benzemektedir. Nur ve zulmet berzahında yer aldığı için gölge, aynı zamanda kâinatın bir hayal ve vehimden ibaret olduğunu göstermek

için uygun bir örnek olarak görülebilir. (age. s. 103).

Az önce değindiğimiz üzere bu temsil, zuhur-butun paradoksunu örneklendirmek için gayet elverişlidir. Şöyle ki: Bir insan hangi renkte olursa olsun, gölgesi siyahtır. Bu demektir ki bu gölge o insanı hem göstermek te hem de göstermemektedir. Bu insan da bu gölgede hem zahir olmuştur hem de batını halen gizli kalmıştır. Gölgenin siyahlığı, şunu göstermektedir: Gölge sahibi, her ne kadar gölgesinde zuhur bulmuş olsa da henüz gayb-i meçhul olarak kalakalmıştır. Kâinat da ancak bir gölgenin, gölge sahibini gösterebildiği kadar Allah'ı göstermektedir. BU da demektir ki Hakk hem malum hem de meçhuldür. (age. s: 102). Gölgelelerde zahir olan çokluk görüntüsü, gölge sahibinin şahsi birliğine bir halel getirmez. Bu açıdan, bu temsil “kesrette vahdetin” tecellisini sergilemektedir. (age. s: 103)

4.3. Ruh, Ruhun Yetileri ve Beden Temsili:

Ariflerin vahdet-i vücudu açıklamak için sıkça kullandıkları ve çok özel bir önemi haiz bir başka temsil, ruh, ruhun yetileri ve ruh-beden ilişkisi örneğidir. Bu temsil, vahdet-kesret, zuhur-butun, hulul-teali (=aşkınlık) paradokslarını aydınlatmanın yanı sıra her malulün nedensellik zincirinden bağımsız bir şekilde doğrudan Allah'ın malulü olduğu, dahası bizzat tecellinin kendisi olduğu inancını açıklayabilecek incelikler barındırmaktadır. Sonuçta bu temsilin barındırdığı farklı boyutları incelemeye çalışacak olursak:

4.3.1. Ruhun Yetileri Bütün Çeşitliliğine Rağmen Ruhun Kendisi Dışında Bir Şey Değildirler.

Ruh, taşıdığı bütün yetiler ve bedenün bütün uzuvları üzerinde daima hazır ve nazır olması hasebiyle, kesrette vahdetin nasıl gerçekleştiğini ifade eden bir örnek olarak ele alınabilir. Bütün çokluklarına rağmen ruhsal yetiler ve bedensel uzuvların hepsinin aynı anda ruhun ihatası altında oluşları örneğinden yola çıkarak, kâinatın nasıl kesret içerisinde vahdet, yani çokluğun birliğinin bir sahnesi olduğu izah edilebilir. İbn Arabi'ye göre: “Farklılıklar ve çokluk [ki vahdet-i vücudun konusudur] tıpkı uzuvların nesnel formları ve manevi yetilerin ruhani formları gibidirler.” (age. s. 72)

Eckhart ise “Allah Âdem'i kendi suretinde yarattı” ayetinin tefsirinde Allah'ın bütün yaratılış alemindeki huzuru ile ruhun bedenün bütün uzuvlarındaki benzerliğe dikkat çekerek şöyle der:

“Allah bütün mekânlarda hazırdır. Her mekânda en kâmil anlamıyla hazırdır. Ruh da böyledir... Bedenün bütün uzuvları ruhun mahallidir.” (18, s:244)

O, aynı zamanda İbn Meymun'un bir temsilinden de faydalanır. Buna göre: İnsan zihinsel yetisi, vahdet ve basitlik (=birlik ve yalınlık) vasfına sahip olmakla

birlikte farklı farklı formlarda çokluk vasfı taşıyan zihinsel ve akli bütün etkinliklerde zahirdir. (14, s. 56) İbn Arabi de Hakk'ın en yüce tecellisi ve vahdet-i vücudun en güzel örneğini, insan ruhunda aramaktadır. O “ve nefislerinizde/ruhlarınızda da O'nun ayetleri vardır, görmüyor musunuz?” (Zariyat/21) ayetinin tefsirinde bu temsilden faydalanır ve bu tefsir zımında en büyük iddiası, yani vahdet-i vücudu gündeme getirir. Öyle bir iddia ki bu, Alauddevle Simnani gibi bir arif dahi bunu içine sindirememiş ve bu yüzden İbn Arabi'yi eleştirmiştir. İbn Arabi şöyle der:

“Karşımızdaki nefs-i natika (insan ruhu) tek bir zat olmakla birlikte o, akletme, düşünme, hayal, hafıza, tasavvur, beslenme, gelişme, cezbetme, defetme, hazmetme, sindirme, iştirme, görme, tatma, koklama, dokunma ve bütün bu yetileri idrak eden kuvve, bütün farklılıklarına rağmen tüm bunlara zait bir şey olmamakla birlikte bilakis her bir suretin aynısıdır. Aynı şekilde sen Allah'ı madenler, bitkiler, canlılar, felekler ve melekler suretinde görürsün. Tüm eşyayı zuhura kavuşturup ta onların aynısı olan Zat her şeyden münezzehtir.”²⁹⁶ (1, c.2, s. 459)

İbn Arabi, “O'nun veçhi dışında her şey helak olucudur. Hüküm O'nundur ve O'na döndürüleceksiniz” (Kasas/88) ayetinin tefsirinde ruh, ruhun yetileri, beden ve bedenün uzuvları temsilden faydalanarak kesrette vahdet konusunu izah ederek vahdet-i vücud tasvirini gözler önüne sermektedir. O, bu temsilde de her zaman olduğu gibi “Huve La Huve” (=O-O değil) paradoksunu göz önünde bulundurmaktadır:

“Allah, O'nun veçhi dışında her şey helak olucudur buyruğuyla kendisini her şeyin aynısı kılmıştır. Sonra Hüküm O'nundur diye buyurmuştur. Ki hüküm, eşyanın zatında zahir olan her şeyden ibarettir. Daha sonra buyuruyor ki: ve O'na döndürüleceksiniz yani siz, O'nun gayri olmaktan kurtulup O'na döneceksiniz ve gayriyet hükmü ortadan kalkacaktır. [Burada Allah buyurmaktadır ki:] Varlık'ta benim gayrim/ benden başkası yoktur. Bu konuyu bir örnekle aydınlatalım: İnsanı göz önünde bulundurun, birbirinden farklı bütün ayrıntılar, vasıflar ve hükümlerle; hayat, his, yetiler, muhtelif uzuvlar, envai çeşit hareketler ve beden namına insan denen varlığa ait ne varsa her şeyiyle. Bütün bu hükümlerin kendilerinde zahir olduğu tüm bu her şey insandan başkası değildir... Tüm bunların anlamı şudur: İnsan tüm bunların aynısıdır ve her birine hâkim olmak hususunda yegâne hâkim odur... Oysa onların her birinin bir ismi vardır... Allah'ın eşyanın hakikatinde zahir olan ilahi hükümlerin her birinin de bir ismi vardır ve bu vesileyle birbirlerinden temyiz edilirler. İnsanın cismi ruhundan farklıdır ama insan ruh ve cisim bütünlüğü itibarıyla insandır. Aynı şekilde Allah'ı biz, kendi zatı ve mahlûkatı dolayısıyla Halık (=yaratıcı) diye anarız. İnsan ruhu hakkında, o insanın aynısıdır diyemediğimiz gibi gayridir de diyemeyiz. Bu durum insanın hakikati, lazımleri ve arzuları hususunda

²⁹⁶ Fe Sübhanellezi ezhere'l eşya-e ve hüve aynuha

da aynen böyledir. Örneğin insanın eli yahut uzuvlarından herhangi biri için ne bu insanın aynısıdır deriz ne de insanın gayridir deriz. Aynı şekilde kâinattaki eşya için de ne Hakk'ın aynısıdır/kendisidir diyebiliriz ne de gayridir diyebiliriz. Bilakis varlığın bütünü Hakk' tır. Bu Hakk'ın bir yüzü mahlûk olmak, bir diğer yüzü mahlûk olmamak sıfatlarıyla vasıflandırılır.” (Age. c. 3, s.419)

4. 3. 2. Ruh Batın, Yetiler Ve Uzuvlar Zahirdir, Fakat Aynı Zamanda Tek Bir Şeydirler:

Ruh ve yetileri temsili aynı zamanda, zuhur-butun paradoksunu açıklayan bir örnek olarak ele alınabilir. Buna göre, ruh her ne kadar yeti ve uzuvlarda zahir olsa da batını bir boyuta da sahiptir. Ruh ve beden birlik içerisinde olmalarına rağmen aynı zamanda ayırırlar. Eckhart, bu temsili daha ziyade Allah'ın birliği ve insan ruhuyla ilişkisi bağlamında kullanır. Fakat İbn Arabi, buna ilave olarak Allah'ın birliği ve bütün kainatla ilişkisini açıklamak için bu temsile başvurur. Eckhart şöyle der:

“Allah'ın ve ruhun birliği için başvurulabilecek en elverişli temsil, ruh ve beden ilişkisidir. Bu ikisi öylesine bir birlik içerisinde ki beden, ruh olmaksızın hiçbir şey yapamadığı gibi ruh da beden olmaksızın hiçbir iş göremez. Allah'ın insan ruhuna nispeti de tıpkı ruhun bedene olan nispeti gibidir. Eğer ruh bedenden ayrılacak olursa bu, bedenin ölümü demektir. Aynı şekilde, Allah eğer ruhtan ayrılacak olursa, ruh ölür.” (16, s. 266-267)

İbn Arabi de Allah ve kainat arasındaki ilişkiyi açıklamak için ruh ve beden ilişkisini örnek verir. “Kim nefsini tanırsa rabbini tanır” hadisinden yola çıkarak ruh ve ruhun bedenle ilişkisini tanımayı, Allah ve kainat ilişkisinin hakikatini anlamak için bir çözüm yolu olarak görür:

“Varoluş neş'etinin kaim olduğu bütün varlık alemi, bir cisim bir de ruha sahiptir. Kainatın Hakk'a nispeti, cismin ruha nispeti gibidir. Nasıl ki ruh sadece cisim aracılığıyla tanınabiliyorsa [Allah'ta kainatla tanınır.] Cisme baktığımızda, cisimde görülen bütün hükümleri zail olmakla beraber suret ve formunun baki kaldığını görürüz; her ne kadar hissedilir eşya ve manaları idrak etmekten ibaret olan cismin kendisi ve farklı görünüşleri değişse dahi bu böyledir. Bu nedenle zahir olan cismin ötesinde, tüm bu hüküm ve idrakleri cisme bahşeden başka bir anlamın varlığını keşfederiz. İşte o anlamı, ruh diye isimlendiririz. Aynı şekilde, sadece kendi ruhumuza nazar kıldığımız takdirde, bizi hareket ettiren durduran ve istediği şekilde üzerimizde hüküm süren başka bir şeyin varlığını idrak ederiz. Bizler, ruhlarımızı tanıdığımız zaman rabbimizi de tanımış oluruz. Bu itibarla vahiy bildirir ki: Kim nefsini tanırsa rabbini tanımıştır.” (1, c. 3, s: 315)

İbn Arabi aynı şekilde, “Allah zahir olduğu gibi aynıyla batındır ve batın olduğu

gibi aynıyla zahirdir” –ki “Hu La Hu” paradoksunun bir örneğidir- paradoksunu açıklamak içinde ruh-beden temsilini uygun bulmaktadır:

“Allah zahirdir... Şühud edilir ve görünür... Allah batındır... Şühud edilemez ve görülmez. Bu şuna benzer: Zeyd’in insan suretinin gerisinde, bu sureti yöneten ve üzerinde tasarrufta bulunan bir şey olduğunu düşünelim. Bu durumda onun bir özü olduğunu iddia edebiliriz. Yani bu suretin gerisinde başka bir şey var ve bu zahiri suret, bu perdenin gerisinde gizli ve batın olan o şeye aittir. Böylesi bir iddianın delili ölümdür. Şöyle ki burada hüküm izale olmakla birlikte suret baki kalmaktadır. Bu durumda Zeyd’in, hem onu yöneten şeyin aynı olduğu hem de bu suretin aynı olmadığı iddia eden kişi, der ki ben Zeyd’i görmedim. Aynı şekilde Zeyd’in her ikisinin bir bütünü ve netice itibarıyla onun hem zahir hem batın olduğunu iddia eden biri de aslında hem onu gördüğünü hem de görmediğini ifade etmektedir. İşte bu anlamda buyurur ki *Sen onu (oku) atarken atmadın*. Her iki durumun ispatı için en uygun görüş iki yönlüdür.” (Age, c. 4. S. 105)

4. 3. 3. Ruh Bütün Yeti ve Uzuvarlarda Bulunmakla Birlikte Onların Hepsinden Yücedir:

Ruhun bu niteliği, “hulul-yücelik” ve “yücelik-alçaklık” paradokslarının açıklamak için elverişli bulunmuştur. İbn Arabi, Allah’ı zatı ve O’nun kainattaki huzurunun sırrını sırf akıl yoluyla anlamlandırmaya çalışanları eleştirirken, ruh-beden temsilini ele almakta ve bu güruhun Hakk’ın halkta huzuru hakikati bir yana, ruh-beden ilişkisinin sırrını dahi anlayamadıklarını ifade etmektedir. Ona göre, bu güruh şu sorulara cevap bulmaktan acizdirler:

“Ruhun, bedenini nasıl idare ediyor? Acaba onun içinde midir yoksa dışında mı? Yahut ne içinde ne de dışında mıdır? Aklına bir danış! Acaba şu hayvani cismin hareket sebebi olan şeyi görebiliyor mu, duyabiliyor mu, hayal ve düşüncesine konu edinebiliyor mu? Sonuçta aralarında vahdet mi vardır yoksa kesret mi?” (Age. c: 3, s: 81-82)

Eckhart da “hulul-yücelik” paradoksunu izah ederken, ruh-beden temsilini açıklayıcı bulmaktadır:

“Yaratılmışların bulunduğu her yerde, Allah tüm hepsinin içindedir. Bütün yaratılmışların içinde bulunan bu zat, tam olarak onların hepsinin fevkinde bulunan zattır. Çoklar içerisinde bir olan bir şeyin, zorunlu olarak hepsinin fevkinde bulunması gerekir... Ruh, tam anlamıyla, parçalara ayrılmaksızın ve aynı anda hem ayak hem göz hem de beden diğer bütün uzuvlarında hazır ve mevcuttur.” (14, s: 256) ... “Nasıl ki ruh, bütün yetileri kontrol edip yönetmekle birlikte kendisini beden karşısında mümtaz ve müteali/daha yüce buluyorsa, Allah da yaratılış âleminde tecelli etmekle birlikte, kendisini yarattığı şeylerden yüce ve ulu bilmektedir.” (28, s: 254)

O, hatta “teslis” nazariyesini açıklayıp, bir şeyin üçlü bir çokluk vasfına sahip olmakla birlikte nasıl birlik vasfına da sahip olduğunu izah etmek isterken, Allah’ın zatının²⁹⁷ bu “üç ikonun” gerisinde gizli bulunduğu dair inancını ruhun, bütün yetilerin ötesinde bir varlığının oluşu örneğine sığırır:

“Nasıl ki ruh, bütün yetilerle birlik içerisinde olmakla birlikte, hepsinin fevkinde ve onlardan öncelikli bir varlığa sahipse, Allah’ın zatı da üç ikonun fevkinde ve onlardan önceliklidir.” (7, s: 66)

4. 3. 4. Ruhun Bütün Yeti ve Uzuvlardaki Varlığı Aracıdır:

Ruhun bu niteliği, ariflerin “vech-i has” yani “özgün yüz” diye tabir ettikleri şeyi anlatmak için uygun bir temsil olabilir. Onların inancına göre, varlık hiyerarşisinin mertebelerini görmezden gelecek olursak, her varlık doğrudan, Allah’a bakan bir yüze sahiptir ve bu açıdan aracı olarak O’nun feyzine mazhar olur. Açıklamak gerekirse: Vahdet vücud bakış açısına göre, Meşşai felsefenin şekillendirmiş olduğu illet-malul/neden-sonuç zinciri bir kenara atılmalıdır. Zira nedenleri yakın, uzak, daha uzak diye sınıflandırıp, Allah’ı kâinattaki bütün varlıkların ötesine yerleştirdikten sonra O’nu sadır-ı evvel/ilk malul/birinci akıl dışındaki her şeyin uzak ya da en uzak nedeni olarak görmek mümkün değildir. Çünkü bu bakış açısına göre, Allah bütün varlıkların en yakın nedeni; dahası tek ve yegane nedenidir. Bütün varlıklar doğrudan ve aracı olarak Allah’ın bir tecellisidirler. Ruhun kendi yetileri ve bedeninin uzuvlarıyla ilişkisi, bu gerçeği açıklayan bir temsil olarak ele alınabilir. Eckhart şöyle der:

“Allah, eşit ve aynı düzeyde bütün eşyayı tedbir eder. Bunun temsili ve açıklamasını ruhta bulabiliriz. Ruhun, bedeninin zati sureti/özel formu olarak, bedeninin bütün cüzlerinde doğrudan ve eşit oranda bir varlığı vardır ve her uzva varlık ve hayatı verir.”²⁹⁸ (14, s: 157)

Eckhart, bu temsili Allah ve bütün kainat arasındaki ilişki hususunun yanı sıra, çok özel ilgi duyduğu bir konu olması hasebiyle aynı zamanda Allah ve insan ruhu arasındaki ilişkiyi açıklamak için de kullanır:

“Ruh, aracı ve doğrudan, bedeninin tüm uzuvlarına hayat bahşeder ve bütün uzuvlar

²⁹⁷ Godhead

²⁹⁸ Eckhart başka bir yerde aynı konuyla ilgili şöyle der: “Bütün eşya varlığı, aracı ve eşit bir şekilde yalnızca Allah’tan alır. Bunun bir örneğini ruhun yetileri ve bedeninin uzuvlarıyla ilişkisinde görebiliriz. Zira tüm uzuvlar, varlık ve yaşamlarını aracı ve eşit bir şekilde ruhtan alırlar. Bu açıdan varlık ve hayatın muhtelif düzeyleri arasında hiçbir fark yoktur.” (14, s: 95)

ruhun hayatında birliğe erişirler. Aynı şekilde, Allah da aracısız olarak ruha hayat bahşeder ve ruhun bütün yetileri Allah'ın lütuf ve inayetinde birliğe erişirler.” (16, s: 360)

O, Allah ve ruh birliğini, ruh ve beden birliğinden daha güçlü ve daha yakın bilmektedir:

“Ben hep şöyle düşünürüm: Nasıl oluyor da Allah, benimle öylesine bir vahdet sağlıyor ki hatta güya bütün diğer yaratılmışları unutmuşçasına ve benim yanı başımda başka hiçbir yaratılmış yokmuşçasına... Bedenin ruhla birliğine kıyasla Allah ruhla çok daha güçlü bir birlik içerisindedir”. (age. s: 363)

4.4. Kendi Kendine Konuşma Temsili

Bir şekilde, bir önceki temsille benzeşen bir diğer temsil, kendi kendisiyle konuşan; eş deyimle “hadis-i nefis” ile iştilal eden bir şahıs örneğidir. Burada konuşan (fail) ve dinleyen (pasif) birdir. Konuşma eylemi, tek bir eylemden fazlası değildir ama bu tek bir eylem içerisinde çokluk barındırır. İştilal edilen sözler, konuşan kişinin iç dünyasından (=batından) ortaya çıkıp zuhur etmekte ve yine kendisine aşikâr olmaktadır. Bu eylem, konuşan kişiye nispetle konuşmak (=tekellüm) ve dinleyen kişiye göre işitmektir (istima'dır). Konuşan ve dinleyen kişi ise tek bir kişiden ötesi değildir. Bu temsil, Hakk-halk ve vahdet-kesret paradoksları için bir temsil olarak ele alınabilir. İbn Arabî, Allah'ın zahir olduğunun aynıyla batın olduğu düşüncesini bu temsille izah etmektedir:

“Tek bir zat söz konusudur: Hem kendisiyle konuşmakta hem de yine kendisi işitmektedir. Kendi kendisine anlattığı şeyleri, kendisi bilmektedir. Tek bir zat var ama birçok hüküm. Allah'ın suretinde yaratılmış insan için bu durum, [garip ve] ve meçhul bir şey değildir. Zira herkes, kendi iç dünyasında, kendi kendisiyle konuşma gerçeğini idrak eder. Bu her şey içi içe girdi demektir. [Zahir ve batın birlik oluşturdular anlamındadır.] (2, c. 1, s: 77)

Eckhart'ın seleflerinden sayılan Jean Scott da bu temsilden yola çıkarak şöyle der: “Kendi kendisiyle konuşmak temsili, Allah'ın kendi zatına tecellisinin keyfiyetini açıklayabilir.” (19, s: 214) Eckhart da şu inançtadır: “Hristiyanlıkta gündeme gelen ezeli söz (Kelime-i ezeli), Allah'ın kendi zatına tecellisinden ibarettir. Aslında denilebilir ki bu tecelli kendi kendisiyle konuşmaktadır.” (16, s: 340).

Kaynakça

Afîfî, Ebu'l Ala, (1366), Ta'likatun Ala Füsusi'l Hikem, Tahran, İntişarat-ı Ez Zehra
Ancelet, Hustache, Janne, (1957), Meister Eckhart And The RhinelandMystics, Tran.
Hilda Graef, London, Longmans, Green and Co. LTD

- Ashley, Bendit, M. (1978), Three Stands In The Thought Of Eckhart, The Scolastic Theologian, in The Thomist, Vol. 42, No. 2:226-239
- Attar Nişaburi, Feriduddin, (1374), Tezkiretu'l Evliya, Editör: Nicolson, Tahran, İntişarat-e Safi Ali Şah, İkinci Baskı.
- Austin, R. W. J, 1988, Trans. And Intr. İbnu'l Arabi, The Bezels of Wisdom, Lahore, Suhail Academy
- Burchkardt, Titus, 1975, Trans. From Arabic With Notes, The Wisdom of the Prophets (Füsusu'l Hikam), Trans. From French by Angelia Culm- Seymour, Salisbury Wiltshire, Besharah Publications.
- Caputo, John D, 1978, Fundemantal Themes in Meister Eckhart's Mysticism, in The Thomist, vol. 421, 2: 197-225
- Copleston, Fredrick, 1963, A History of Philosophy, vol. 3, Part:1, İmage Books Edition
- Eckhart, Meister, 1941, Meister Eckhart, a Modern Translation, Trans. By Reymond Bernard Blakney, New York: Harper Publications
- Eckhart, Meister, 1981, Meister Eckhart, The Essential Sermons, Commentaries, Treatises and Defense, Trans. By Bernard Mc Ginn, Nev York: Paulist Press
- Eckhart, Meister, 1986, Meister Eckhart, Teacher end Preacher, Edited by Bernard Mc Ginn, New York, Paulist Press
- Eckhart, Meister, 1991, Breakthrough, Mester Echart's Creation Spirituality in New Translation, İntroduction and Commentaries by Mattew Fox, Nev york, İmage Books
- Fox, Mattew, 1991, İbid
- Happold, F. C, 1963, Mysticism: A Study and Anthology, Penguin Books
- İbn Arabi, Ebu Abdillah, Muhammed b. Ali, 1366, Füsusu'l Hikem, Tashih: Ebu'l Ala Afifi, Tahran, İntişarat-ı Ez Zehra
- İbn Arabi, Ebu Abdillah, Muhammed b. Ali, tarihsiz, El Futuhatu'l Mekkiye, Beyrut, Dar-u Sadr
- McGinn, Bernard, 1990, Do Christian Platonists Really Believe in Creation? In God end Creation, An Ecumenical Symposium, Edited by David B. Burrel and Bernard McGinn, NotreDame: University of NotreDame Press, 197-200
- McGinn, Bernard, 1994, Love, Knowledge and Unio Mystica in the Western Cristian Traditon, In Mystical Union in Judaism, Christianity and İslam, Moshe İdel and Bernard McGinn Editors, New York: Continuum: 59-86
- McGinn, Bernard, Meister Eckhart and Beguine Mystics, New York: Continuum
- Merkur Daniel, 1996, Comments, İn İbid: 175-183
- Owen, H. P, 1971, Consept of Deity, London, McMillan
- Politila, Joseph, 1964, Al- Ghazali and Meister Eckhart, Two Giants of the Spirit, In Muslim World, No. 54:232-244
- Saduk, ebu Cafer Muhammed b. Muhammed b. Hasan b. Babuveyh, 1391, Et Tevhid, Tashih ve talik: Ekber Ğaffari, Tahran, Mektebetu's Saduk
- Schurmann, Reiner, 1978, The Loss of the Origin in Soto Zen and Meister Eckhart, In

- The Thomist, Vol. 42, 281-312
- Sells, Michael, 1994, *Mystical Languages of Unsaying*, Chicago: The University of Chicago Press
- Sells, Michael, 1996, *Bewildered Tongue: The Semantics of Mystical Union in İslam*, In *Mystical Union in Judaism, Christianity and İslam*, Moshe Idel and Bernard McGinn Editors, New York: continuum
- Smith Cyprian, 1993, *Meister Eckhart on the Union of Man with God*, In *Mystics of the Books*, Edited by R. Ai Herrea, New York: Peter Lang Publishing
- Stace, Walter, Terence, (1375), *İrfan ve Felsefe*, Farsça tercüme: Bahauddin Hurremşahi, Tahran, İntişarat-e Sürüş
- Steindall-Rast, David, 1996, *Forward on Meister Eckhart from Whome God Hid Nothing*, Edited by David O'Neal, Boston and London: Shambhala.

Sadru'l-Müteellihîn Açısından Şefaât

Dr. Abbas Fennîasîl

Özet

Şefaât, Kur'an-ı Kerim'de ve Masumların (a.s) hadislerinde özel bir ilgiye sahip, İslam'ın önemli konularındandır. Müslümanlarda icma ile şefaât ilkesini kabul etmiş ve İslam itikadının temel rükünlerinden biri saymıştır.

Söz konusu bahsin kompleks ve incelikli oluşu, farklı izahlar ortaya konmasına ve Müslümanlar arasında görüş ayrılıklarına yol açmıştır. Konunun kendine has bir yer ve önem kazanması, İslam âleminin büyük hakimlerinden biri olan Sadru'l-Müteellihin Şirazî'nin görüşünü temel olarak onun sahih izahıyla ilgili girişimde bulunmayı gerektirmektedir.

Bu doğrultuda çok sayıda soruya cevap verilmesi zaruri görünmektedir. Bu sorular arasında şunlar vardır: Şefaatin hakikatine ulaşmak için hangi yöntem etkindir? Şefaât hangi anlamlarda kullanılmıştır ve hangi mana ihtilafların doğmasına sebep olmuştur? Gerçek şefaât edici [şefî'] kimdir ve ondan başka bir şefî' var mıdır? Şefaât bu dünyaya mı hastır, yoksa diğer âlemde de vuku bulacak mıdır? Bu makalede Molla Sadra'nın sözkonusu başlıklarla ilgili görüşü açıklanarak doğru ve bilgece bir izah ortaya konmaya ve İslam akaidinin sahih beyanı doğrultusunda adım atılmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: 1) Nurun istifazesi şefaati, 2) Mağfiret şefaati, 3) Zâti sebepler, 4) Meydana gelen sebepler, 5) Molla Sadra

1. Mukaddime

Şefaât konusu²⁹⁹, Kur'an-ı Kerim'in de özel ilgi gösterip odağa aldığı İslam'ın çok önemli mevzularından biridir. “Şefaât” lafzı türevleriyle birlikte yaklaşık 30

²⁹⁹ Intercession

ayette kullanılmış³⁰⁰ ve çok sayıda ayette de ona işaret edilmiştir. (30, s: 248). Kur'an-ı Kerim'e ilaveten, Masum İmamlardan (a.s) ulaşan hadislerde de şefaate meselesine çokça değinilmiştir. Bu durum, İslamî maarıfta bu konuya verilen önemi göstermektedir.³⁰¹

Müslümanlar, şefaati İslam akaidinin asıl ve rükünlerinden biri saymış (2, s: 521) ve icma ile onu İslam'ın kesin ilkelerinden kabul etmiştir. (40, s: 305). Öyle ki, şefaati bütün anlamlarıyla inkar eden hiçbir grup bulunamaz.

Şia mektebinde şefaate bu mezhebin zaruriyatı arasında sayılmış ve onu inkar edenin mezhepten çıktığı kabul görmüştür.³⁰² Ehl-i Sünnet açısından da şefaate itikat, lazım ve vacip bir konu kabul edilmiş³⁰³ ve onu inkar eden kafir sayılmıştır.³⁰⁴ Hatta Müslümanların bir kesimi, şefaatin kesin ve makbul bir konu oluşunu aksiyomatik görürken onun yokluğunun İslam için eksiklik oluşturacağını belirtmiş (2, s: 521) ve faraza şefaate hiçbir naklî delilimiz bulunmasaydı bile yine de akıl ve kanıt yoluyla ona inanacağımızı beyan etmiştir. (35, s: 35).

2. Molla Sadra'nın Şefaati Açıklarken İzlediği Yöntem

Bazı âlimler şefaate bahsini izah etmek için akl-ı nazari yöntemine başvurarak (30, s: 244), aralarında "imkan-ı eşref" ve "varlığın nizamı olması" kanıtlarının da

³⁰⁰ Bkz: Kur'an-ı Kerim, Bakara 48, 123, 255; En'am 51, 70; Yunus 3; Meryem 87; Tâ Hâ 109; Sebe 23; Zümer 44 ve diğerleri.

³⁰¹ Bkz: 35, c. 10, 24 ve 55; Kâfi, c. 1 ve 8; Tafsil-i Vesailü'ş-Şia, c. 15.

³⁰² قال الصادق (ع): ليس من شيعتنا من انكر ثلاثه اشياء، المعراج، والمسأله في القبر و الشفاعة

(35 ,c. 18, s. 34, hadis 44).

³⁰³ Sahih-i Müslim şerhinde Kâdi İyad'ın görüşünde şöyle geçer: Ehl-i Sünnet'in akidesi şudur ki, şefaate aklî bakımdan tereddütsüzdür ve naklî bakımdan ona itikat vaciptir.

³⁰⁴ Ehl-i Sünnet'in büyüklerinden ve Vahhabiliğin oluşmasında en etkili kişilerden İbn Teymiyye Harranî Dimeşki (doğum tarihi 727 hicri kameri) *el-Resailü'l-Kübra* kitabının birinci cildinde şöyle yazar: "Şefaate, mütevatir rivayetler ve icma ile ispatlanmıştır. Delil gösterildikten sonra böyle bir mevzuu inkar eden kafir olur." Öte yandan İbn Abdilber, *el-Temhid* kitabında (1/142 ve 4/266) dinin malum meselelerini inkar eden kafir kabul etmiştir. Gazali, *Faysalu't-Tefrika*'da (s. 144) Allah'ın kitabından veya sünnetten mütevatir bir rivayetin bir harfini inkar edenin kafir olacağını belirtmiştir. Ehl-i Sünnet uleması, bu cümleden olarak Şafii, İyad, Suyuti ve diğer Ehl-i Sünnet âlimleri şefaati dinin kesin hükmü ve icma ile mütevatir bir konu kabul etmeleri nedeniyle onu inkar eden kafir ve zındık olarak isimlendirmişlerdir. (el-Ravdatu'n-Nediyye, 2/287).

yer aldığı kesin kanıtlarla şefaati beyan ve ispata yönelmek gerektiğine inanmaktadır. (35, s: 235). Ama Molla Sadra, şefaatin sahil biçimde idrak edilmesi ve doğru düzgün açıklanmasının nazari aklın harcı olmadığına; hikmet ve kelim ehlinin bu tür konulara girmesinin beyhude iş olacağına inanmaktadır. Sadru'l-Müteellihin'in görüşüne göre bu tür mevzular karşısında akıl ashabının durumu, Allah'ın, haklarında “ **أُولَئِكَ يُنَادُونَ مِنْ مَّكَانٍ بَعِيدٍ** (İşte onlara uzak bir yerden seslenilir)” (Fussilet 44) buyurduğu kimselerin hali gibidir. Bu nedenle hakikatler onların ulaşamayacağı uzaklıktadır ve hakikatleri müşahede ve idrak yerine zihinsel kavramlarla yetinirler. Şükür veya saltanattan yalnızca onun mefhumuyla iktifa eden kimse gibi. (21, s: 129). Buna göre nazari akıl sırat, mizan ve benzeri konuları ve şefaatin sırrını idrak etmede “**ecnebi (اعجمي)**”dir. Hikmet ve kelim ehlinin ondan pek bir nasibi yoktur. (17, s: 58).

*Ey dost, başka bir şey aşk hadisesi / Bu sözü söyleyip işitmenin haricinde
Gördüysen kalbin açıldığını bir nefiste / Anla ki o, 'nasıl'ın hikâyesi*

Hikmet-i Mütealiye yazarı, şefaati gibi konuları idrak etmenin tek yolunun, Peygamberler Efendisinin vahyine ve nübüvvet ve velayetin Ehl-i Beyti'ne (a.s) tâbi olmaktan geçtiğini düşünmekte, başka hiçbir faydalı yol bulunmadığına inanmaktadır. (17, s: 58) Bu sebeple, her ne kadar Esfar gibi kitaplarında da kısaca değinmişse de şefaati bahsini daha ziyade Kur'an tefsiri kitaplarında beyan etmiştir.

3. Şefaatin Anlamı

3.1. Lugat Manası

“Şefaati” kelimesi “şefa (شَفَع)” kökünden alınmıştır. Muhtelif kaynaklarda bu fiil kökü için iki anlama çokça işaret edilmiştir: Birinci kullanımda affedilme çağrısında bulunma, yardım isteme veya zararı defetme anlamına gelmektedir. Buna göre, rütbe ve makam bakımından daha üstte olan bir kimse, muhtaç ve zaruret içindeki kişiye aracılık ederek bağış talebinde bulunmaktadır. (5, s: 183 ve 9, s: 422). Ama ikinci kullanımda ikiye katlama ve ilavede bulunma manası vardır. Bu anlamda “شَفَع” kelimesi “وتر” ve “فرد”in zıddıdır. “Şefi” kendini “meşfü”ya ekleyerek onu “vitr” ve “ferd” olmaktan çıkarır ve çift yapar. (7, s: 263 ve 34, s: 260).

Molla Sadra, şefaatin alabildiğine çok izahı ederken sözkonusu iki anlamına değinerek şöyle demektedir:

Şefaati, bir kimsenin başka biri için bir şeyin bahşedilmesini talep etmesi veya onun için bir şey istemesi demektir. Vesile, iletme ve yakınlık manasına gelir. Aslı, “وتر”in zıddı olan “شَفَع”dan gelir. Adeta çift yapılan (meşfü) tek başmayken, ikiye katlayan (şefi) kendisini ona ekleyerek onu çift yapmıştır. (21, s: 315).

3.2. İstilah Manası

Molla Sadra'nın eserlerine müracaat ettiğimizde şefaatin iki anlamıyla karşılaşıyoruz. Birinci anlamda "ilahî nurun yansıması için aracılık" mefhumunun karşılığı olarak kullanılmakta ve tüm insanları, hatta enbiya ve evliyai da kapsamaktadır. (22, s: 366). Ama ikinci anlamda sadece büyük günah işlemiş müminleri kapsamak üzere "zararı defetmek ve cezayı düşürmek için aracılık" mefhumunun karşılığı olarak faydalanılmaktadır. (29, s: 804).

4. Şefaatin Çerçevesi

Molla Sadra, şefaatin genel anlamıyla etkisini geniş kapsamlı kabul etmekte ve onu, bu dünyaya tahsis etmeyip bu âlemlle sınırlandırmamaktadır. Şefaatin bu dünyaya has olmadığına; maddi cihan ve ahiret âlemi olmak üzere iki cihanda da etkisini gösterdiğine ve insanların ondan faydalanacağına inanmaktadır. Molla Sadra bu görüşü derinlemesine açıklarken şöyle demektedir: Avam, ehl-i yakine hizmet ve onlarla arkadaşlık etme neticesinde bu dünyada onların şefaatinde nasiplenir. Kıyamet günü de onların şefaati himayesinin gölgesinde şefaate uğrar [meşfu olur]... Nitekim kim bir kavme benzemeye çalışırsa onlardan sayılır. Kim de bir şeyi severse onunla haşredilir. (16, s: 34).

Şefaattir, bu cihanda da, o cihanda da / Bu cihanda dine, cennete orada

Bu cihanda der ki yol göster onlara / O cihanda der ki yüzünü göster onlara

(39, s: 543)

5. Allah Mutlak Şefaattir

Allah Teâla, her türlü şefaatin mebedi olan ilk şefaatchi ve tek gerçek şefaattir. Başkalarının şefaati sadece onun izni ve iradesiyle anlam kazanır. Allah mutlak şefaattir. Çünkü onun sıfatları, cömertlik ve lütuf füyuzatında onunla mümkünât arasında vasıtaadır.

"De ki: Şefaati tamamen Allah'a aittir." (Zümer 44). (31, s: 244).

Molla Sadra, Allah'ın sıfatların onun zâtı ile mümkünât arasında vasıta olduğunu izah ederken şöyle demektedir: Mümkünattan hiçbirinin kendi imkan ciheti bakımından başka bir mümküne öncelik ve üstünlüğü olmadığını gözönünde bulundurarak, Allah'ın zâtı, ilahî hüviyetin batinından gönderilen isimler ve sıfatlar vasıtasıyla onların her birini müşahhas bir makamda ve kendine has mertebede tayin etmekte, bu üstünlük ve önceliği belirledikten sonra mümkünât ondan sâdir olmakta ve vacip güneşin ışığı mümkünât bedenine nüfuz edip akmaktadır. (19, s: 47 ve 48).

Dolayısıyla ilahî sıfat ve isimlerin vasıtası ve şefaati sayesinde mümkünât için südür imkanı hazırlanmaktadır.

6. İlahî Nurun Yansıması Manasında Şefaât

Molla Sadra bazı eserlerinde şefaati ışığın yansımasına benzeterek şöyle açıklamıştır: Şefaât, uluhiyet hazretinden, Allah'tan uzaklık mahiyetine düşmüş kimseler ile onun arasındaki vasıtalar ve cevherlere yansıyan ve mümkün olmaktan kaynaklanan noksanların telafisine aracılık eden nurdur. (22, s: 124). Bu tarife göre şefaât işinde, aracılığıyla ilahî nurun şefaate uğrayana ve aydınlanana feyiz saçtığı bir vasıta vesile olmaktadır. Aslında şefaâtçi, kendisini şefaate uğrayana ekleyerek onu ferdîlikten çıkarmakta ve ilahî nurun yansımasına liyakatli hale getirmektedir. Bu durumda mümkünâtın tamamı ilahî nurdan feyiz almaktadır. Fakat şöyle ki, bu nur, doğrudan nübüvvet cevherine taşp yansımakta ve ondan da tüm mümkünata yayılıp yansımaktadır.

6.1. Şefaatten Yararlanmada İki Önemli Nokta

Mümkünât ilahî nurdan (şefaât) faydalanırken iki önemli nokta söz konusudur: Birinci nokta, mümkünâtın ilahî nuru almaya liyakat kazanabilmesi ve şefaate mazhar olabilmesi için özel bir münasebete sahip olması gerektiğidir. Çünkü herkes her şartta şefaate layık olmadığından ondan faydalanamaz. Tıpkı hissedilen ışığın yansıması için de ışık, vasıta ve aydınlanan arasında, ışığın yansıması ve çarpıp geri dönebilmesi için sıralı özel bir münasebet bulunması gerektiği gibi. Bu, ışığın su kabına yansıması ve aksinin onunla özel bir münasebeti bulunan duvarın belli bir kısmına düşmesine benzer. (21, s: 345). Dolayısıyla şefaatten yararlanmada, feyiz alanın, ilahî nurun yansımasından ve şefaatten istifade edebilmesi için ilahî hazretle kendine has münasebetlere sahip olması gerekmektedir. Herhangi bir tür münasebet feyiz almayı sağlamayacaktır. Bu nedenle ilkin Peygamber (s.a.a) ile Hak Teâlâ'nın zâtı arasında, daha sonra da Peygamber ile diğer feyiz alanlar arasında özellikli bir münasebet gerekir. (11, s: 274).

İkincisi, tüm mümkünât o nurdan aynı şekilde yararlanamaz. Tıpkı güneşin hissedilen ışığının gündüz doğrudan ve gece de yansımayla ve ay aracılığıyla gelmesi gibi, ilahî rahmetin feyzindeki yansıma da mahiyetlerin kabiliyetlerine bağlıdır. Bazen doğrudandır, bazen de yansıma yoluyla. (21, s: 343).

Bu bakımdan ilahî rahmetin feyzinden istifade için kendine has bir ilişki lazımdır ve bu ilişkiyle mütenasip olarak nurdan yararlanma şekli de farklılaşacaktır. Yani tevhid ve irfanın kapladığı kimseler, yakınlığın yoğunluğu sebebiyle vasıtaya ihtiyaç duymamakta ve ilahî nur onlara doğrudan ulaşmaktadır. İmkan cihetinden zayıflık sebebiyle vahdanî mülâhazada adımları sağlam olmayan, ama Peygamber'in sünnetlerine iktida eden ve muhabbet besleyenler ise vasıtayla ve nurun bazı

sından bazısına yansması suretinde ondan yararlanmaktadırlar. (22, s: 124).

6.2. İlahî Nurdan İlk Faydalanan

Akl-ı evvel, mümkün-i eşref ve Allah'ın en üstün kulu, yani Hakikat-i Muhammedî (s.a.a) ilahî nurdan ilk faydalananıdır. Çünkü ilahî nurla nuraniyeti talep eden ilk kimsedir. (19, s: 154). Molla Sadra bu istifadeyi teyit edip vurgularken şöyle der: Aydınlanma kapısını ilahî nurla çalan ilk kimse ve “la ilahe illallah”la hitap eden ilk kimse üstün kul, akl-ı evvel ve mümkün-i eşrefdir ve Hakikat-i Muhammedî'dir. Şu halde o, ilahî nurun lambasıdır. (22, s: 365).

Feyzi ilk alan olma ve ilahî nurun Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) canına doğrudan yansmasının sebebi, tevhid ve irfanın Hazret'i (s.a.a) istila etmesindeki yoğunluğun özel bir münasebet ve yakınlık meydana getirmiş olması, netice itibariyle de her türlü perde ve vasıtanın aradan kalkması ve ilahî nurun doğrudan Hazret'e (s.a.a) feyz olup ulaşmasında gizlidir. (A.g.e., s: 154).

6.3. Peygamber-i Ekrem'in Şefaati

Bu itibarla akl-ı evvel ve ilahî nurun lambası Hazret-i Muhammed Mustafa (s.a.a), tüm nebilerin muallimi ve şefaat kapısını açmada tamamının önderidir. (25, s: 33). Hazret'in “كنت نبياً و آدم بين الماء و الطين” buyurduğu gibi, ilahî nur doğrudan Nebiyy-i Ekrem'in (s.a.a) zâtına tecelli etmiş, daha sonra da o Hazret'le, onun Allah'la münasebetine benzeyen özel münasebete sahip diğer zâtlara ve mümkünata yansiyıp yayılmıştır. (22, s: 125). Buna göre “Ümmet-i Muhammed (s.a.a) fukarasından, ister geçmişte, ister gelecekte olsun, Hazret'le ilişkisi düzgün olan kimselerin hepsine O'ndan (s.a.a) ilahî nur yansiyacaktır. Şefaatin manası işte budur. İnsanların tümü, hatta peygamberler ve evliyalar, önceki ve sonraki herkes kıyamette ona muhtaç olacaktır. (A.g.e., s: 126). İlahî nur, neyyir-i a'zam karşısında bir ayna gibi olan Hakikat-i Muhammedî'de (s.a.a) tecelli ettikten sonra Hazret (s.a.a) vasıtasıyla diğer mümkünatın tamamına, sahip oldukları ilişki dikkate alınarak, ne kadar yakınsa o kadar yakın tarzda, birtakım vasıtalarla avam halkın ruhlarında son bulacak şekilde ulaşacaktır.

Molla Sadra, Hakikat-i Muhammedî (s.a.a) ile özel münasebet kazanmak ve mümkünatın Hazret'le (s.a.a) doğru ilişki kurabilmesi için kılavuzluk babından şunları zikretmektedir: Hazret'in sünnetlerine çokça dikkat etme, yoğun muhabbet besleme ve onu sıklıkla anma sayesinde şefaat için gerekli ilişki ve münasebet kurulmuş olacaktır. (22, s: 125). Niçekim Allah Teala, Rasül-i Ekrem'i (s.a.a) anlatırken şöyle buyurmaktadır: “فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرَ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ” (Âl-i İmran 31). “Bana tâbi olun ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”

Dolayısıyla özel münasebet ve liyakat kazanmak bakımından, hep devamlılığı olan ve yorulma bilmez bir çaba içinde olarak, ubudiyet ve muhabbet vadisine adım

atarak ve kalp aynasını saflaştırarak özel münasebete zemin hazırlamamız gerekmektedir. Ancak böylece Muhammedî (s.a.a) aynanın yüzeyinde ilahî nur müşahede edilebilecektir. Molla Sadra, ibadetten hedefin bu münasebeti kazanmak olduğunu savunur ve şöyle der: “Bil ki, aslında ibadetler ve riyazetlerden kasıt, ilahî nuru müşahede edebilmek ve Allah’ın marifet nurunun kişiye yansiyabilmesi için zâtın suretini arındırmak, Hakk-ı Ehad’ın nurunun karşısına ve Muhammedî (s.a.a) kandilin arkasına geçmektir. (22, s: 366).

7. Şefaatin Günahkâr Kul İçin Vasıta Olma Manası

Molla Sadra eserlerinde şefaati bir başka anlamda da kullanmıştır. O da, kıyamet günü belli bir günahkar grubun günahlarının bağışlanması ve onlardan azabın kaldırılması için vasıta olmaktır. Şöyle ki, saygın bir kişi aracılık yapar, kendisini günahkar mümine ekleyerek onunla çift olur, günahların bağışlanmasının ve ilahî azaptan kurtulmanın liyakatini hazırlar.

Dünyevî işlere dikkat ettiğimizde görüyoruz ki, bunun benzeri bir şefaet dünyada da vuku bulmaktadır. Nice padişahın, vezirin yardımcılarının hatalarını bağışlaması gibi. Ama onlar ile padişah arasında ilişki olduğundan dolayı değil, bilakis onların, padişahla ilişkili vezirle irtibatı olması nedeniyle. Şu halde onlara lütuf, asaleten değil, vasıtayla yukarıdan aşağıya ulaşır. Eğer bu ilişki ortadan kalkarsa lütuf da hepsinden tamamen kesilir. (22, s: 126).

İslamî öğretiler gözönünde bulundurulduğunda insanlar ölümden sonra dünyevî âlemden çıkmakta ve “berzah âlemi” adındaki başka bir âleme girmektedir. Bu, kıyamet kopana ve herkes ebedî menzilin başında yola koyulana dek sürecektir. Kıyamet âleminin aşamaları arasında cehennem ateşinin üzerine kurulacak ve tüm insanların geçeceği sırat köprüsünden geçmek de vardır. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: “وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا كَانَ عَلَى رَبِّكَ حَتْمًا مَّقْضِيًّا” (Meryem 71). “Sizden ona (cehennem) girmeyecek kimse yoktur. Bu, Rabbinin üstünde kesin ve zaruri bir şeydir.”

İnsanlar sırat köprüsünden geçerken farklı kaderler bulacaktır. Bir grup hiç kaygı duymaksızın ve rahatlıkla oradan geçecektir. Diğer bir grubun geçecek gücü olmayacak ve cehenneme düşecektir. Fakat günahkar mümin olan üçüncü grubu, geçiş sırasında, kendi amelleri suretindeki ve dünyevî işlere bağlılık ve gönül vermekten kinaye kancalar, halatlar ve dikenler sırat köprüsü üstünde alıkoyacak ve cennete giremeyecektir. Şefaet edicilerin şefaati hallerini kapsamına almadıkça. (28, s: 311). “Daha sonra takvalı olanları kurtaracak ve zalimleri diz çökmüş halde ateşe bırakacağız.” (Meryem 72).

Hulasa fâsık muvahhid kıyamet gününde, onun Hak tarikinde sülukuna mani olan dünyevî kayıtlar sebebiyle sırat köprüsünde alıkonacaktır. Ne cennet tarafına gidebilecek, ne de iman kuvveti ve tevhid nuru sebebiyle ateşe düşecektir. Ta ki

Allah'ın izin verdiği kimselerin şefaati onların halini kapsamına alana dek. (15, s: 315).

7.1. Şefaata Kapısını Açan Kişi

Kıyamet vuku bulduktan sonra müminlerden bir grup, iman kuvvetinin nuru ve salih amelle hızlı şekilde cennete girecektir. Diğer bir grup ise işledikleri günah nedeniyle tutuklanarak umutla şefaati beklemeye koyulacaktır.

*Ne kötülük fazilet ve akıl sığınak / Ne de şefaataçı özrün faziletinden
başka
Şimdi kulunu affediyor işte / Affedilmekten umutsuz ceza gününde
Fukaralığım övgümde hepsi bu / Huşum duamda hepsi bu
(39, s: 153)*

Allah Teâla, günaha boğulmuş müminleri yine de umutsuzluğa sevketmemiş ve rahmetini onların halini de kapsayacak hale getirmiştir. Allah'ın geniş rahmetinin gölgesinde günahkâr müminlerin her biri, amelleriyle mütenasip biçimde şefaate mazhar olacaktır.

Şefaata izni alacak ve şefaata işinde cemaatin önüne düşecek ilk kişi İslam'ın Nebiyy-i Mükerrerem'i Hazret-i Muhammed Mustafa'dır (s.a.a). Çünkü Hazret, hilkat ve yaratılışın cevheri (29, s: 804), geçmişteki peygamberlerin ve kıyamete kadar gelecekteki evliyaların muallimidir. (25, s: 33). İşte bu sebeple ahirette de en yüksek mertebeye nasiplendirilecek ve herkesten önce şefaata kapısını açmaya koyulacaktır. Tüm Müslümanlar, icma ile onun şefaata hakkını kabul etmektedir. (21, s: 319).

*Dedi ki Peygamber: Diriliş günü / Nasıl terkedeyim mücrimleri gözü
yaşlı
Asilere şefaataçı olayım canla / İşkenceden kurtarmak için onları
Asileri ve ehl-i kebairi cehd ile / Ahdi bozma azabından çekip alayım
Her nebi bir şey ister Allah'tan / Ben şefaata istedim ceza günü
(39, Üçüncü Defter, s. 410)*

Hulasa Peygamber-i Ekrem (s.a.a) kıyamette şefaata için ilk izin verilen kişi olarak cehennemde girecek ve kalbinde zerre iman bulunan herkesi cehennemden çıkaracaktır. Bu şekilde Allah dilerse, mümin ümmetinin isyankarlarını bile çıkaracak, cehennemden ve orada tutulmaktan kurtaracaktır. (24, s: 24).

7.2. Şefaatin Peygamber'e (s.a.a) Münhasır Manası

Peygamber-i Ekrem (s.a.a) kıyamet günü şefaata kapısının fatihi, şefaata cemaatinin önderi ve Allah'ın izniyle ilk şefaataçıdır. Çünkü şefaata asaleten ona münhasır

olacaktır. Fakat şefaatin Hazret'e münhasır kılınması, başkalarına şefaati için izin verilmeyeceği manasına gelmez. Bilakis bunun anlamı şudur ki, insanın kuvve-i nazari bakımından -murad edilen imandır- ilmî kemal hasebiyle daimi azaptan kurtuluşu mümkün değildir. Hatim mertebeli Nübüvvet Madenin (s.a.a) ilmî hakikatlerinden istifade vasıtası hariç. Bu da, ya evliya için olacağı gibi vasıtasızdır, ya da ulema için hasıl olacak şekilde vasıtalıdır. Yahut da avam Müslümanlar için hasıl olacak hikaye ve temsil sebebiyledir. (22, s: 130).

Molla Sadra açısından bir ilim eğer nübüvvet deryasına bağlanmıyor ve ondan feyiz almıyorsa hakiki ilim sayılmamaktadır ve kurtuluşu sağlamayacaktır. Dolayısıyla bu ilimleri etkin hale getirmek için nübüvvet madeniyle bağ kurmaktan başka çare yoktur. İşte bu, şefaatin Peygamber-i Ekrem'e (s.a.a) münhasır olmasının manasıdır.

7.3. Peygamber Dışındaki Şefaathçiler

Molla Sadra pek çok eserinde, Peygamber-i Ekrem (s.a.a) dışında melekler, peygamberler, evliya, kâmil müminler gibi başka kişilerin de şefaate izinli olduklarına işaret etmektedir. Bunlardan her birinin şefaati, çok sayıda ayet ve rivayete dayanmakla aşikar biçimde sabittir. (20, s: 71).

Zâdu'l-Müsafir kitabında bu konu vurgulanarak şöyle geçmektedir:

Hiç kuşku yok naslar meleklerin, nebilerin, evliyanın ve kâmil müminlerin şefaatinin sabit olduğuna delalet etmektedir. Allah Teala şöyle buyurmaktadır: Arşı taşıyanlar ve onların etrafında bulunanlar Rablerini övgüyle tesbih eder, ona iman eder ve iman edenler için istiğfarda bulunurlar. Rabbim, rahmet ve ilmin herşeyi kuşatmıştır." (Mümin 7). (27, s: 342).

Bunu esas alan Molla Sadra, çeşitli eserlerinde, başkalarının şefaati edebilmesinin şarta bağlı olduğunu açıklamaya koyulmuştur. Bazı eserlerinde enbiyanın şefaatine (21, s: 68), diğer bazılarında Hazret-i İsa'nın (a.s) şefaatine (30, s: 322) ve başka eserlerinde de meleklerin, hakimlerin, ulemanın ve şehitlerin şefaatine (20, s: 71 ve 22; s: 128 ve 23; s: 222) işaret etmektedir. Peygamber-i Ekrem (s.a.a) dışındaki tüm şefaathçilerin şefaati edebilmesinin şartını, ilimlerinin nurunu nübüvvet ve velayet mişkâtından iktibas etmek olarak görmektedir. Çünkü ilimlerini bu kaynaktan almayan kimselerin ilminin gerçek olmadığına inanmakta ve onları mecazen hakim ve âlim olarak nitelendirmektedir. (22, s: 129).

7.4. Kıyamette Son Şefaathçi

Allah Teala'nın âlemin hakiki müessiri olduğu ve âlemdeki her bir eserin onda nihayet bulunduğu dikkate alındığında ondan başka hiçbir gerçek müessirin sözkonusu olamayacağı anlaşılacaktır. Şefaati hususunda da hakiki müessir Allah'tır. Her türlü şefaatin mebdesi ve menşei odur. Bununla birlikte kıyamette Allah'ın izniyle önce

tüm şefaathçiler şefaath teşebbüsünde bulunacaklardır. Herkesin şefaath sona erdiğinde Erhamu'r-rahimin'in hükmüyle Allah Teala'nın şefaathinin mevki gelecektir. Molla Sadra bu konuyu teyit ederken bir hadise istinat ederek şöyle der: "Sonra Allah'ın buyurmasıyla melekler şefaath edecek, peygamberler şefaath edecek, müminler de şefaath edecek ve geriye Allah'tan başka kimse kalmayacak." (20, s: 71). Şefaathçilerin şefaath sona erdiğinde Erhamurrahimin'in hükmü zuhur edecektir. (A.g.e., s: 158).

Dolayısıyla şefaath başlayacak son kişi Allah Tealadır. Hadislerde de bu konu vurgulanmıştır. "Şefaath edecek son kimse Erhamu'r-rahimin'den ibarettir." Bu şefaathin ardından ve "Rahmetim gazabımın önüne geçmiştir." bittikten sonra ilahî hışım ve gazap sönerek azap kesilecektir. (15, s: 383).

Molla Sadra, sözünü daha da güçlendirmek ve vurgulu hale getirmek için Muhyiddin İbn Arabi'nin *Fütuhât*'taki şu sözüne istinat eder: Bil ki, Allah isimleriyle şefaath eder. Bu itibarla "erhamu'r-rahimin" ismi, azabın bu taifeden (muazzebin) kalkması için "kahhar" ve "şedidu'l-ikab" ismi karşısında şefaath bulunur. Bu nedenle Rasül-i Ekrem (s.a.a) şefaath babında şöyle buyurmaktadır: "Geriye erhamu'r-rahimin kalacaktır." (20, s: 71).

7.5. Şefaathin Kapsamındakiiler

Molla Sadra, eserlerinde insana muhtelif yönlerden baktığı ve insana dair çok sayıda tasnif ortaya koyduğu³⁰⁵ gibi, şefaath ehline de muhtelif açılardan bakmış ve onları tarif etmeye koyulmuştur. Onun inancına göre birkaç taife şefaathin kapsamına girecektir. Bunlar şunlardır:

7.5.1. Akli Kemale İstekli Noksan Nefs-i Nâtikalar:

Molla Sadra şefaathin kapsamındaki şahısları açıklarken insanî nefs-i nâtikaları kâmil ve noksan şeklinde taksim ederek kategorilendirir. Sonra noksan nefs-i nâtikaları, akli kemale istekli ve isteksiz şeklinde tasnif eder. Nihayet şefaath, akli kemale istekli noksan nefs-i nâtikaların halini kapsayacağını savunur. Daha ileri izahat verirken şöyle der: Beşer nefislerinin bu kısmı, işledikleri pek çok günah sebebiyle kısa veya uzun müddet cehennemde azap görecektir. Ta ki onlarda akli kemal şevki kalmayana kadar. Bu zeval ya kemale ulaşmaları vasıtasıyla meydana gelecek (eğer ilahî inayet veya şefaath hallerini kapsama alırsa) ya da uzun süre duraksamaları nedeniyle süfli berzaha alışmaları yüzünden. (15, s: 248).

³⁰⁵ Bkz: 12, s: 217; 15, s: 248; 22, s: 139 ve 248; 23, s: 214.

7.5.2. Merhamet Görecekler:

Diğer bir tasnifte Molla Sadra insanları üç gruba ayırarak aşağıdaki şekilde kategorilendirmiştir:

Birinci grup, haz deryasında ve şehvet ateşinde boğulmuş olanlardır. Feryadını kimseye duyuramayacak, çirkin ve nahış ahlak sebebiyle ilahî azaba muhatap olacaklardır.

İkinci grup, ilmî kemal ehli olan ‘mukarrebûn’dur. Her ne kadar bir kısmı taksiratları nedeniyle bir süreliğine bazı menzillerde kalacaksa da nihayetinde necat ehlinden olacaktır.

Üçüncü grup merhamet görececek olanlardır. Bunlar salih ameli çirkin amellerle karıştırmışlardır. Fakat fitratlarındaki selamet, günahlarının az olması ve bedensel alakalarının zayıflığı nedeniyle şefaate mazhar olacaklardır. (23, s: 133).

Bu tasnifte merhamet görecekler şefaate ehlindedir. Şefaate vasıtasıyla ilahî azaptan kurtulacak ve ebedî cennete yollanacaklardır.

7.5.3. Günahkâr Tevhid Ehli:

Molla Sadra başka bir yerde de insanları ehl-i tevhid ve ehl-i şirk olarak tasnif etmiştir. Şefaatin günahkar ehl-i tevhidin halini kapsadığına inanmaktadır. İtaatkâr ehl-i tevhid, ebedî cennettir ve azaba uğramayacaktır. Ehl-i küfür ve şirk de ebedi azaptadır ve kurtuluşu yoktur. Ama günahkâr ehl-i tevhid (ilahî azaba uğramıştır) büyük günah işlemiş olsa bile ilahî rahmet sebebiyle ve hallerini kapsayacak şefaate sayesinde azaptan kurtulacaklardır. (12, s: 217). Bunun tek şartı, cahillikten kaynaklanan isyan ve günahın kökleşmemesi ve onlarda nüfuz etmiş melekeye dönüşmemesidir. (22, s: 136).

7.5.4. Amelde Şakilik Ehli:

Molla Sadra, eserlerinden birinde de insanları saadet ve şekavet ehli olarak ayırmış, saadet ve şekaveti de ilmî ve amelî olarak tasnif etmiştir. İlmî saadet ehlinin ebediyen cennette kalacağına ve ilmî şekavet ehlinin de ebediyen azapta olacağına inanmaktadır. Fakat amelî şekavet ehli olan üçüncü grup, her ne kadar azapta kalacaklarsa da bu azap kesilecek ve bu grubun fertleri, amelleriyle mütenasip olarak bir süre sonra şefaatçilerin şefaatinde faydalanacak ve kurtuluşa erecektir. (23, s: 214).

7.5.5. Mücrimlerin Bir Grubu:

Molla Sadra’nın diğer bir tasnifinde insanlar süeda, mücrimin ve ehl-i şekavet olarak kategorilendirilmiştir. Buna göre saadetliler (süeda) ebedî cennete gidecektir. Ehl-i şekavet de ebedî cehennemde yerini alacaktır. Fakat mücrimler cehenneme

gittikten sonra iki grup olacaktır: Bir gruba, azap ve intikam dönemini tamamladıktan sonra ateşten çıkma izni verilecektir. Diğer grup ise enbiya, ulema, şüheda ve şefaata makamında olan kimselerin şefaati sebebiyle azap dönemini bitirmeden ateşten çıkacaktır. (23, s: 222).

Sözkonusu tasniflerin tamamına dair denebilir ki, Molla Sadra açısından insanlar kıyamette farklı kaderlerle karşılaşacaktır. Bir grup, iyi ameller ve bâtn temizliği nedeniyle re'sen ve şefaate ihtiyaç kalmaksızın kurtuluşa erecek ve ebediyen cennette yerini alacaktır.

Ümmetimin salihleri zaten kurtulacak / Şefaatime ne hacet ceza günü
Hatta onların bile şefaati olacak / Sözleri hüküm gibi etkili
(39, Üçüncü Defter, s: 900)

Diğer bir grup da küfür ve isyan sebebiyle, kir ve çirkinliğin bâtnlarına nüfuz etmesi nedeniyle şefaate liyakati kaybedecek ve ebediyen cehennemde kalacaktır. Fakat üçüncü grup salih amellerle masiyetleri birbirine karıştırdığından Allah'ın kahır ateşiyle azaplandırılacaktır. Ama onların azabı ebedî değildir. Bilakis onlardan bir gruba, ukubat devresi tamamlandıktan sonra ateşten çıkma izni verilecek ve ebedî cennete girecektir. Bir grup da ukubat dönemi tamamlanmadan önce şafaatçilerin şefaati sebebiyle cennete gidecektir.

7.6. Mağfired Şefaati ve Eleştiriler

Günahların affedilmesi için vasıta olma manasında şefaate pek çok tenkitler ve şüphelerle karşılaşmış ve önemli muhalefetler yöneltilmiştir. Müslümanlardan bir grup, şefaatin şirk olduğuna inanmakta ve bu şefaate itikat edenleri kafir kabul etmektedir. (37, s: 97). Tenkit sahiplerine göre mezkur manadaki şefaate, insanların müstehak olduğu şeye riayeti yoksayması sebebiyle ayrımcılık varsaymaktadır. Bu da zalimlik sayılır ve beraberinde birçok olumsuz sonuç getirecektir. Bu sonuçlar arasında günah işlemeye cesaretlendirme, suç ve cinayet kapısının ardına kadar açılması, toplumsal çöküş zemin hazırlaması ve nihayet tüm ilahî ahkâmın etkisiz kılınması vardır. (2, s: 68).

Ortaya atılan şüphe ve tenkitler incelendiğinde bunların çoğunun, şefaatin yanlış izahından veya hatalı anlayıştan kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Tenkit sahipleri ekseriya şefaate avami gözle bakmakta ve onun yüzeysel [arızî] ve tesadüfî sebeplerden hasıl olduğunu sanmaktadır. Bu bakış açısıyla da şefaatin vuku bulma imkânını reddetmektedirler. (21, s: 323). Şefaata bu tür bir bakış onu öyle göstermektedir ki, sanki günahkar şahıs, peygamberler ve imamlar gibi nüfuz sahibi şafaatçiler nezdinde yaltaklanma ve dalkavukluk yaparak ilahî iradeyi değiştirebilecek ve ilahî takdirin hilafına zararları savuşturabilecek ya da hiç haketmediği ve ilahî hükmün taalluk etmediği menfaatleri elde edebilecektir. Bu avami ve hatalı görüşe göre

şefaattir, rububiyet sisteminin yanında bir mekanizmadır ve bireyler, Allah'ın buyruklarına itaat edip onun rızasını kazanmaya çalışmak yerine şefaatchilerin rızası ve hoşnutluğunu kazanmayla meşgul olmaktadır. Bu görüşte, günahkar şefaatchi üzerinde etkili olabilmekte ve o da huzurunda şefaatchi olacağı kişi, yani Allah üzerinde etkili olabilmektedir. (38, s: 58).

Halbuki sahih manasıyla şefaati hesaba kattığımızda göreceğiz ki, esas itibariyle zâti ve dahilî sebepler sözkonusudur, arızî ve haricî değil. (24, s: 248). Çünkü bu görüşte şefaattir edilecek kişi, şefaatchilerin aracılığıyla Allah'ın şefaatine layık olabilmek için kendisinde istenen değişiklikleri gerçekleştirmekle yükümlüdür. Bu sebeple şefaattir ne ayrımcılıktır, ne de avami bir düşünce. Bu görüşte şefaatchi vasıta olmaktan başka bir yere sahip değildir ve şefaattir edecek olan sadece Allah'tır. "De ki: Şefaattir tamamen Allah'a aittir." (Zümer 44).

Dolayısıyla şefaatte, onun sahih manasıyla Allah şefaatchi üzerinde müessir sebeptir ve şefaatchi günahkarın etkisi altında değildir. Hulasa şefaate muhtaç kişinin ilgisine odaklanacağı kimse Allah'tır. Allah'a teveccühten vasıtaya teveccüh ortaya çıkar. Bu nedenle şefaati, rububiyet sisteminin yanında ayrı bir mekanizma olarak görmez. (37, s: 237).

7.7. Mağfîret Şefaatinin Şüpheleri ve Molla Sadra'nın Cevabı

Mağfîret manasında şefaattir çok sayıda şüphe ile karşı karşıya kalmıştır. Molla Sadra birçok eserinde bu şüphelerden bir kısmına işaret ederken onlara cevap da vermiştir. Aşağıda bu şüphelere ve Molla Sadra'nın cevaplarına değinilmiştir:

7.7.1. Kur'an Ayetlerine Dayalı Şüpheler:

Bir kesim, semavi kitap Kur'an'a istinat ederek, şefaate inanmanın Kur'an'daki çok sayıda ayetle çeliştiğini ve onu kabul etmenin Allah'ın ayetlerini reddetmeye yolaçacağını savunmuştur.

a) Şefaatin Kur'an'ın külli üslubuyla çelişmesi: Şüphe ileri sürenlerin bir bölümü, Kur'an-ı Kerim'e müracaat ettiğimizde bu semavi kitabın külli üslubunun ve ayetlerindeki aşîkar nassın şefaate muhalif olduğunu göreceğimizi iddia etmiştir. Onlara göre Kur'an'da birçok yerde kıyamet günü şefaatin vuku bulmasının imkanı nefyedilmiştir. Mesela Müddessir suresi 48. ayette şöyle geçer:

"Kıyamet günü şefaatchilerin şefaatinin faydası olmayacaktır."

Aynı şekilde Bakara suresi 254. ayette de şöyle geçer:

"Ey iman edenler, hiçbir alışveriş, dostluk ve şefaatin olmayacağı gün gelmeden önce size rızık olarak verdiklerimizden infak edin."

Bu itibarla Kur'an-ı Kerim ayetlerine genel bir bakışla bu semavi kitabın ayetlerindeki nassın şefaati teyit değil, reddetme üzerine oturduğunu anlıyoruz. (21, s:

318).

Şüpheye cevap: Molla Sadra sözkonusu şüpheye cevap verirken, şefaati reddeden ayetlere karşılık, şefaati kesin biçimde ispatlayan başka pek çok ayet bulunduğunu belirtir. Bunlardan biri olan Yunus suresi 3. ayette Allah şöyle buyurmaktadır:

“Onun izin vermesi dışında hiçbir şefaatchi yoktur.”

Yine Enbiya suresi 28. ayette de şöyle geçmektedir:

“Melekler, Allah’ın hoşnut olduğu dışındaki kimselere şefaah edemezler.”

Mezkur ayetlere ilaveten şefatin vuku bulmasına işaret eden başka birçok ayet daha vardır.³⁰⁶

Dolayısıyla şefaatin reddedilmesi için istinat edilen ayetlerin karşısında Kur’an’da şefaati ispat eden başka birçok ayet vardır. Şu halde zâhire bakıldığında bu iki grup ayet arasında var gibi gözükken çelişki halledilmelidir.

Molla Sadra sözkonusu çelişkiyi çözmek ve ortaya atılan şüpheyi gidermek için şefaatte etkili sebeplerin peşine düşer ve onları haricî veya tesadüfî ile dahilî veya zâtî olarak ayırıp şöyle izah eder: Haricî veya tesadüfî sebepler, konumu, işlevi ve etkisi sırf madde âleminde olan sebeplerdir. Bu sebepler nefiste değişimin zeminini hazırlar ve genellikle de ferdin haketmediği halde birtakım menfaatlere ulaşmasını veya kimi zararları kendisinden uzaklaştırmasını sağlar. Halbuki zâtî ve dahilî sebeplerin yeri ahiret âlemidir. Bunlar insanın bâtını ve zâtıyla irtibatlıdır. Yani kişinin peygamberliğin hakikatine iman ve risaleti itiraf etmesi onun nefsinde bir endam oluşturur. Şahıs onun aracılığıyla rahmetin nurunun yansımaya ve ateşin azabından kurtulmaya hak kazanır.

Şefaatte etkili olan şey, Nebi’ye ârif olan kimsenin nefsinde oluşan ve müminin zâtından ayrı bir şey olmayan Hazret’in suretidir. Bu, ceza gününün diğer şefaatchileri ve dostları konusundaki durum gibidir. (21, s: 322).

Hulasa bu iki tür (tesadüfî ve zâtî) sebebin çerçevesi birbirinden farklıdır. Dünyanın değişim, dönüşüm ve kazanım yurdu olduğu dikkate alındığında insan genellikle amel işleyerek kendi nefsinde değişimin zeminini hazırlar. Neticede de şaki nefis, amellerin kazanımıyla said hale gelir. Yahut said nefis şaki olur. Bu nedenle bu dünyada tesadüfî ve arızî sebeplerin işlevi vardır ve insan nefsinde değişikliklere yol açarlar. Halbuki ahiret âlemi sebat, sonuç alma ve dünyevî amellerin meyvesinin âlemidir. Kazanım kapısı kapanmış ve yeni ameller işleyip nefiste değişim meydana getirme imkanı kalmamıştır.

³⁰⁶ Şefaatin vuku bulacağını ispat eden ayetlere örnek: Bakara 255, En’am 51, Yunus 3, Secde 4, Necm 26, Enbiya 28.

Bundan dolayı ahiret âleminde arızî ve tesadüfî sebeplerin işlevi yoktur. Şefaatinde yalnızca zâtî sebepler söz konusudur ve etkili olacaktır. (24, s: 248). Öyleyse arızî ve tesadüfî sebeplerin kıyamette ortadan kalkacağı, zâtî ve dahilî sebeplerin sabit olacağı söylenebilir. (21, s: 323).

Molla Sadra zikredilen prensiplere dayanarak şefaatinle ilgili ayetlerde çelişki bulunduğuna yönelik şüpheyi halletmenin peşine düşmekte ve şefaatinle ilgili ayetlerde hiçbir şekilde çelişki bulunmadığını ispatlamaktadır. Çünkü şefaati nefyettiği düşünülen ayetler, ahiret âleminde şefaatin vuku bulmasında tesadüfî sebeplerin etkisiyle ilgilidir. Oysa bu sebepler o cihanda bütünüyle etkisizdir. Ama şefaati ispatlayan ayetler, Kur'an'ın vurguladığı gibi, kesinlikle Allah'ın izniyle ahirette gerçekleşecek olan şefaatinde zâtî ve dahilî sebeplerin etkisine işaret etmektedir. (A.g.e., s: 249).

b) Şefaatin Kur'an'dan özel bir ayetle çelişmesi: Şüphecilerden bir başka kesim, Kur'an-ı Kerim'den özel bazı ayetlere istinat ederek şefaatinde şüphe belirtmiş ve şefaatin vuku bulmasının, dikkat çektikleri ayetin açık nassına aykırı olduğu hesaba katıldığında bu meselenin mümkün olmadığını ve gerçekleşme imkanının reddedilmesi gerektiğini savunmuşlardır. Bu kısım şüpheleri izah ederken iki kuşkuya değinerek Molla Sadra'nın cevabını aktaracağız:

b.1. Bazı şüpheciler, kıyamet günü yaşanacak halleri işaret ederken “**فَمَا لَهُ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا نَاصِرٍ** (Kıyamet günü onun [insan] için hiçbir güç ve yardımcı bulunmayacak.)” diyen Tarık suresi 10. ayete dayanarak, şefaatin bir tür nusret ve yardım olduğundan, Allah da her türlü yardım ve nusreti mutlak olarak reddettiğinden kıyamette şefaatin vuku bulmasının reddedilmesi gerektiğini beyan etmiştir.

Şüpheye cevap: Molla Sadra sözkonusu şüpheye cevap verirken, önce, kendisinin beğenmediği ve eleştirip reddettiği başkaları tarafından ortaya konan cevaplara değinmiş, sonra da kendi cevabını vermeye başlamıştır. Bir grup Müslümanın mezkur şüpheye verdiği cevap şöyledir: İstinat edilen ayette “**لَهُ**” kelimesinde “**هَاءٌ**” zamiri ihmal edilen insana rücu etmektedir. İhmal de kuvve-i cüz'iyede olmaktadır. Bu nedenle ayet, bütünü itibariyle her türlü yardımı reddetmemektedir. Bu sebeple şefaatin vuku bulacak olması red edilemez.

Molla Sadra bu cevabı sahih ve ikna edici bulmamış ve onu reddederken şöyle demiştir: Ortaya atılan cevap “O gün herkesin öyle bir derdi olacaktır ki başkasını düşünecek hal olmayacaktır.” buyuran Abese suresi 37. ayet sebebiyle çürüktür. Bu ilahî kelimeler umuma delalet ettiğinden insanların tamamı başkalarından gafil ve kendi derdiyle meşgul olacak demektir. (25, s: 348).

Mezkur cevabı reddettikten sonra kendi verdiği cevabı anlatmaya başlar: Şefaatin sübutu için birtakım şartlar lazımdır. Bunların arasında, şefaatinle ilgili ayetlere muhtaç olan arasında zâtî münasebet bulunması gerektiği vardır. “O gün Allah'ın izin verdiği ve sözünden razı olduğu kimsenin şefaati dışında hiçbir şefaatin faydası

olmayacaktır.” (Tâ Hâ 109). (23, s: 258).

Öte yandan şefaatinin, vazedilmiş ve tesadüfî değil, aklî vasıtalarından olması lazımdır. Dolayısıyla sözkonusu şartların varlığı durumunda şefaatin vuku bulması kesindir. Varolmaması durumunda şefaatin vuku bulması da muhal ve tasavvur edilemezdir. Bu yüzden şefaatin sübutu, mezkur ayetin küllî oluşunu ortadan kaldırmaz. Çünkü selb bir cihettendir, icap ise diğer bir cihetten. (25, s: 349).

b.2. Büyük günah işlemenin, bir kere bile işlenmiş olsa ateşte ebedi kalmaya yol açacağına inanan bir grup eski kelamcı, şefaati reddederken Kur’an-ı Kerim’den başka bir ayete istinat etmiş ve Bakara suresi 47. ayete (Kimsenin kimseden ücret ve ödül alamayacağı, ondan şefaah kabul edilmeyeceği, onun yerine fidye ve bedel alınmayacağı ve yardım görmeyeceği günden korkun.) dikkat edildiğinde bu ayetin şefaatin vukuunu mükerrer biçimde reddettiğini ve onu kabul etmediğini savunmuştur.

Çünkü birincisi, ayet “Kimsenin kimseden ücret ve ödül alamayacağı”nı buyurmaktadır. Eğer şefaatin etkisinin azabı düşürmekte olduğunu kabul edersek aslında bir kişinin başka bir kişiden ücret, ödül ve karşılık alacağını kabul etmiş oluruz. Bunu kabul etmek de Kur’an-ı Kerim’in açık nassına aykırıdır.

İkincisi, ayetin diğer kısmında “ondan şefaah kabul edilmeyecek” şeklinde geçmektedir. Sözkonusu cümlenin nefy siyakında nekre kullanıldığını gözönünde bulundurursak cümlenin genel anlam taşıdığı ve her türlü şefaati reddettiği ortadadır.

Üçüncüsü, ayetin sonunda “yardım görmeyecekler” denmiştir. Şefaah bir tür yardım olduğuna ve ayetin önceki kısmında şefaah genel olarak nefy edildiğine göre şefaah özel anlamıyla da reddedilmiş demektir. (A.g.e., s: 325).

Şüpheye cevap: Molla Sadra sözkonusu şüphelere cevap verirken temel sorunun, şüphecilerin ayeti bağımsız olarak ve diğer ayetlerle irtibatlandırmayarak hesaba katması ve bu şekilde hükme varmasından kaynaklandığını söyler. Hâlbuki ayeti önceki ayetlerle irtibatlı olarak gözönünde bulursak Yahudilerden bahsedildiği ve onların zannının reddedildiğini göreceğiz. Bunun izahı şudur: Yahudiler atalarının peygamber olduğuna bakarak işledikleri her günahın onların şefaatine konu olacağını ve affedileceklerini sanıyordu. Kur’an işte bu tür bir şefaati reddetmiştir, her türlü şefaati değil.

Öte yandan her ne kadar ayet zâhiren umuma delalet ediyorsa da tahsis edilebilir özelliktedir. Çünkü Müslümanlar, tevbe etmemiş büyük günah sahibinin azap göreceği hususunda görüş ayrılığına düşmüştür. Hariciler ve Mutezile gibi bazıları bu kimsenin ebedî azapta olacağına inanmaktadır. Halidî gibi başkaları ise net biçimde kesintili azaba inanmaktadır. Mürcie gibiler ise bu kimselere azabın vadedilmediğini savunmuştur. İmamiyye ise Allah’ın, kişinin tevbe etmediği bazı kötülükleri kesin olarak affedeceğine ve ehl-i kebarin azabının da ebedî olmayacağına inanır.

Bundan dolayı emin olarak diyebiliriz ki Allah bazı günahları affedecek, bazıları ise affetmeyecektir. Bu görüş Kur’an’ın “Allah kendisine şirk koşulmasını ba-

ğışlamaz. Bunun dışında dilediği kimse için affeder.” (Nisa 48) ayetine de uygundur. Ayet, büyük günah sahibinin tevbeden önceki durumuna da işaret etmektedir. Çünkü eğer kâfirden bahsediliyor olsaydı hiçbir peygambere kafire şefaathetmek yakışmaz. Küçük günah sahibi veya büyük günahattan tevbe etmiş kişiye işaret edilseydi aklen ona azap Allah için caiz değildir. (A.g.e., s: 326).

7.7.2. Kelamın Şüpheleri:

Kur’an ayetlerine dayanan şüphelere ilaveten başka tarzlara tevessül ederek ortaya atılmış şüpheler de vardır. Bu şüphelerden iki başlığa ve Molla Sadra’nın onlara verdiği cevaba değineceğiz:

a) İbadet ve masiyet ehlini eşitlemeye yol açan şefaathet: Şafii müfessir ve şeyhi Ebubekir Kaffal³⁰⁷ Mutezile’nin şefaathetin mümkün olmadığına ilişkin görüşünü destekleyerek şöyle der: İsyankarlara şefaathetin ibadet ve masiyet ehlini eşitlemeye yol açacağı hesaba katılırsa, hikmet-i ilahî bakımından bu caiz olmadığına göre Allah isyankarlar için şefaathet izni sâdir etmez. (22, s: 137).

Şüpheye cevap: Molla Sadra, aklî ve kelamî iki tür cevapla mezkur şüphenin peşine düşmüş ve onu iptal etmeye koyulmuştur. Aklî cevapta bu şüphe için şöyle der: Şefaathetin günahkarlarla ilişkilendirilmesi aklî bakımdan çirkin değildir (güzel-dir) ve zaten Mutezile de aklî güzel ve çirkinde kaidir. Öyleyse büyük günah sahiplerine şefaathet edilmesinin hikmet-i ilahî açısından çirkin sayıldığına öne sürülmesi nasıl mümkün olabilir? Öte yandan şefaathetin ibadet ve masiyet ehlini eşitlemeye yol açacağı iddiası da doğru bir iddia değildir. Çünkü kemale ermiş olanların ilim ve amelinde mevkii, rahmet ve şefaathet ehlinden günahkarların konumuna benzemez.

Ama eğer kastedilen, itaat eden ile isyan edenin hiçbir konuda eşit kabul edilmesinin caiz olmadığıysa bu sözün tam bir cehalet olduğunu söylemek gerekir. Çünkü Allah onları hilkat, hayat, rızık, temiz gıdalar ve başka pek çok konuda eşit yaratmıştır.

Ebubekir Kaffal’ın maksadı eğer asi ve itaatkarın tüm konularda eşit kabul edilmesinin caiz olmadığıysa buna verilecek cevap şudur: Bu söz gayet açık ve hiç kimsenin reddedemeyeceği bir gerçektir. Çünkü ahiret âleminde itaatkar insanların azaba çarptırılmaktan korku ve kaygısı yoktur. Oysa günahkarlar korkunun sınırlarında gezer. Çoğunlukla da ilahî hışmın ateşinde uzun müddet azaba uğrayacaklardır. Sonra rahmet-i ilahî onların halini kapsamına alacak ve şefaathet vasıtasıyla kurtuluşa ereceklerdir. Buna ilaveten çoğu Mutezile (Basra ehli), büyük günah sahibinin affedilmesini güzel (hüsn) bulmuştur. Her ne kadar onların görüşüne göre nakil

³⁰⁷ Muhammed b. Ali b. İsmail Ebubekir Kaffal el-Şâfi Şafii şeyhidir. 291 senesinde Maveraünnehir’de dünyaya gelmiş ve ilim talebiyle Horasan, Irak ve Hicaz’a yolculuk yapmıştır. Fıkıh, usûl, tefsir ve edebiyatta derya biriydi. İlim çabasıyla geçen bir ömürden sonra 365 senesinde Şâş bölgesinde vefat etti. (6, s: 317).

onun vuku bulmayacağına delalet etse de.

Beyan edilen meseleleri dikkate alan Molla Sadra Ebabekir Kaffal'ın şüphesini reddederken şöyle der: Akli istidlal açısından masiyet sahipleri hakkında şefaatin men edilmesi hatalı bir sözdür. Çünkü istisna edilen ve şafaate konu olmayacak şey, çirkin amellerin kökeni olan nahoş sıfatlar zâtlarına nüfuz etmiş olan kimselerle ilgilidir. (A.g.e., s: 138).

Molla Sadra mezkur şüpheyeye kelamî cevabında Fahu Razi'nin cevabına istinat ederek der ki: Azap Allah'ın hakkıdır ve hak sahibi kendi hakkını düşürüp kullanmayabilir ve ondan vazgeçebilir. Bu durum sevabın tersinedir. Çünkü sevap kulun hakkıdır ve Allah'ın onu düşürmesi ona yakışmaz. Dolayısıyla kelamî istidlal ile de şefaatin vuku bulacağı sahih bir konudur ve Kaffal'ın şüphesi yersizdir. (A.g.e., s: 139).

b) Şefaata büyük günaha meyletmeye sebep olur: Bir kesim, büyük günah sahiplerinin günahının kıyamette bağışlanacağı ve mağfirete uğrayacakları manasında şefaatin kabul edilmesinin insanları büyük günahlara meylettireceği, Allah'ın emirlere isyana sevkedeceği ve nehyeledilenleri irtikaba teşvik edeceğini öne sürmüştür. Söz konusu meseleler nahoş ve çirkin olduğuna göre şefaatin gerçekleşmesi de kabih ve çirkin bir şeydir.

Şüpheyeye cevap: Kıyamette günahların bağışlanmasını sağlayacak olan şefaata dünyadaki şefaata gibi değildir ve tesadüfi sebeplere tâbi olmaz. Bilakis şefaatin tahakkuk edebilmesi için onu hak etmek lazımdır, izin (Tâ Hâ 108) ve ilahî rıza (Enbiya 28) şartına bağlıdır. Yani fert, o âlemde şefaatten yararlanabilmek için hak etmek ve ilahî rızayı bu âlemde kazanmalıdır. Aksi takdirde insan türlü günahlara ve Allah'tan uzaklatıran sebeplere gömülerek şefaati hakedemez. Bundan dolayı dünyada nasihatçıların nasihatının etkileyemediği kimseye ahirette de şefaataçilerin şefaati fayda sağlamayacak ve etki etmeyecektir. (24, s: 208).

8. Sonuç

Şefaata bahsi, Kur'an-ı Kerim ayetlerinde ve İmamların (a.s) hadislerinde mükerrenen işaret edilmiş konulardan, İslam akaidinin rükünlerinden ve İslam dininin kesin prensiplerinden sayılmaktadır. Müslümanlar icma yoluyla şefaata ilkesini kabul etmiş ve onu inkarı İslam'tan çıkmak görmüştür.

Molla Sadra şefaata bahsini açıklamak için nazari aklı bu yükümlülüğü üstlenmede aciz saymış ve tek münasip yolu ilahî vahye ve Masumların (a.s) hadislerine tâbi olmak şeklinde tarif etmiştir. Şefaatin çerçevesini geniş kabul ederek bu dünya ve ahireti kapsadığını düşünmekte, gerçek ve mutlak şefaataçinin Allah Teala başka kimse olmadığına ve başkalarının şefaatinin onun izni olmadıkça mümkün olmadığına inanmaktadır.

Sadru'l-Müteellihin, eserlerinde şefaati iki anlamda kullanmıştır. İlahî nurun yansıması için vasıta ve zararı defedip ilahî azabı düşürmek için vasıta. "İlahî nurun

yansıması için vasıta” manasında şefaatten faydalanmak için iki noktaya özel önem vermek gerekir:

1. İlahî nuru almak için gerekli liyakati kazanmak uluhiyet hazretiyle özel bir münasebet kurmaya ihtiyaç duyurmaktadır.

2. İnsanların ilahî nurdan faydalanma tarzı, Allah’a yakınlık ve uzaklıklarına göre farklılaşmaktadır.

İkinci anlamda şefaath, yani “günahların bağışlanması ve kıyamette azabın kaldırılması için aracılık” günahkar insanlardan sadece özel bir grubu, yani akli kemale istekli noksan nefis-i nâtukaları ve masiyet sahibi ehl-i tevhidi kapsamaktadır. Bunun işleyişinde saygın birey kendisini mezkur kimselere ilave ederek günahların bağışlanacağı ve onları ilahî azaptan kurtaracak zemin ve liyakati hazırlayacaktır.

Bu tür şefatin kapısını açan Nebiyy-i Ekrem, Hazret-i Muhammed Mustafa’dır (s.a.a). Ondan sonra melekler, peygamberler, evliyalar ve kâmil müminler bu işe izinlidir. En son şefaathçi de “erhamu’r-rahimin” hükmüne göre Allah Teala’dır.

Mağfiret manasında şefaath çok sayıda şüphelerle karşılaşmıştır. Molla Sadra açısından bu şüpheler, Kur’an-ı Kerim’e yüzeysel ve tek boyutlu bakıştan, şefaath konusunda derinliksizlikten kaynaklanmaktadır. Söz konusu eksikliği gidererek şüphelerin tamamı giderilebilir.

Kaynakça

Kur’an-ı Kerim.

Âştiyanî, Celaledin, (1381), Şerh ber Zâdu’l-Müsafir-i Sadru’l-Müteellihin Şirazî, üçüncü cilt, Kum: Bustan-i Kitab.

Dehhoda, Ali Ekber, (1372), Lugatname, c. 31, Tehran: Danişgah-i Tehran.

el-Ferahidi, el-Halil İbn Ahmed, (1410), Kitabu’l-Ayn, c. 1, el-Musahhih Es’ad el-Tayyib, çap-i dovvom, Kum: İntişarat-i Hicret.

el-Rağîb el-İsfahanî, Ebu’l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed, (1372 kameri), Müfredat fi Ğaribi’l-Kur’an fi’l-Luğat ve’l-Edeb ve’t-Tefsir ve Ulumu’l-Kur’an, Tehran: Mektebetu’l-Buzer Cemheriyyu’l-Mustafavî.

İbn Menzur, Ebu’l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrrem, (1414 kameri), Lisânu’l-Arab, Beyrut: Dâr-ı Sâdır.

İbn Nedim, Muhammed b. İshak, (1366), el-Fihrist, tercüme: Muhammed Rıza Teceddüd, Tehran: Emir Kebir.

İbn Şehâşüb Mazenderanî, (1376), el-Menakıb, c. 1, Necef: Matbaa Haydarî.

İbn Teymiyye, (1392), Mecmuatu’r-Resaili’l-Kübra, c. 1, Risale-i İstiğase, Beyrut.

İmam Nevevî, (1401 kameri), Şerh-i Sahih-i Müslim, c. 2, Beyrut: Daru’l-Fikr.

Meclisi, Muhammed Bakır, (1362), Biharu’l-Envar, c. 18, Tehran: Daru’l-Kütübi’l-İslamiyye.

Mevlevi, Celaledin Muhammed, (1370), Mesnevi, tashih: Reynold Nicholson, Tehran:

Çap-i Haydari.

Mutahhari, Murtaza, (1375), Âşinayi ba Kur'an, c. 5, İntişarat-i Sadra.

Mutahhari, Murtaza, (1378) Adl-i İlâhi, Tehran: İntişarat-i Sadra.

Mutahhari, Murtaza, (1380), Yaddaştâ-yi Üstad mutahhari, çap-i evvel, Tehran: İntişarat-i Sadra.

Nasiruddin Tusi, Şeyh Ebi Cafer, (1407), Tecridu'l-İ'tikad, tahkik: Muhammed Cevad el-Hüseyni, Kum: Mektebu A'lami'l-İslami.

Sadrudin Şirazi, Muhmmmed b. İbrahim (Molla Sadra), (1385), Esraru'l-Âyât, tahkik: Seyyid muhammed Musevi, Tehran: İntişarat-i Hikmet.

—, (1379), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 1, Kum: İntişarat-i Mustafavi.

—, (1379), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 6, Kum: İntişarat-i Mustafavi.

—, (1379), el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa, c. 9, Kum: İntişarat-i Mustafavi.

—, (1340), Risalehâ-yi Farisi-yi Sadra (Risale-i Se Asl), tashih: Seyyid Hüseyin Nasr, c. 1, Tehran: Danişkede-i Ulum-i makil ve Menkul.

—, (1340), Risalehâ-yi Farisi-yi Sadra (Risale-i Se Asl), tashih: Seyyid Hüseyin Nasr, c. 2, Tehran: Danişkede-i Ulum-i makil ve Menkul.

—, (1340), Risalehâ-yi Farisi-yi Sadra (Risale-i Se Asl), tashih: Seyyid Hüseyin Nasr, c. 3, Tehran: Danişkede-i Ulum-i makil ve Menkul.

—, (1362), Tefsir-i Aye-i Mübareke-i Nur, tercüme ve tashih: Muhammed Hacuyi, İntişarat-i Mevla.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 1, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 3, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 4, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 5, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 6, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, Tefsiri-i Kur'ani'l-Kerim, (1366), c. 7, Kum: İntişarat-i Bidar.

—, (1375), “Risale-i Şevahidu'r-Rububiyye”, Mecmua-i Resail-i Felsefi-yi Molla Sadra, tahkik: Hamid Naci, çap-i evvel, Tehran: İntişarat-i Hikmet.

—, (1381), Zadu'l-Müsafir, tahkik: Celaleddin Âştianî, çap-i sevvom, Kum: Bustan-i Kitab.

—, (1346), el-Şevahidu'r-Rububiyye, tashih ve talik: Celaleddin Âştianî, Meşhed: Çaphane-i Danişgah-i Meşhed.

—, (1384), Mefatihü'l-Ğayb, tercüme: Muhammed Hacuyi, çap-i evvel, Çaphane-i İran-i Musavver.

—, (1362), Mebde ve Mead, tercüme: Ahmed Muhammed el-Hüseynî l-Erdekanî, Tehran: Merkez-i Neşr-i Danişgahî.

Seccadi, Seyyid Cafer, (1379), Ferheng-i Istilahat-i Felsefi Molla Sadra, Tehran: Saz-

man-i Çap ve İntişarat-i Vezaret-i Ferhen ve İrşad-i İslami.
Subhanî, Cafer, (1364), Âyin-i Vahhabiyyet, Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim.
Tabatabaî, (1374), Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, tercüme: Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani, c. 1, Kum: Defter-i İntişarat-i İslami.
Tabatabaî, (1374), Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, tercüme: Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani, c. 3, Kum: Defter-i İntişarat-i İslami.
Tabatabaî, (1374), Muhammed Hüseyin, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, tercüme: Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani, c. 13, Kum: Defter-i İntişarat-i İslami.

Ahlâkî Eğitimle İlgili Görüş, Düşünce ve Yönelişlere Bir Bakış

Dr. Said Şefî

Giriş

Bu makalede önce ahlâkî eğitimle ilgili isim yapmış düşünürlerin fikirlerini, sonra revaçta olan yönelişleri muhtasar olarak inceleyeceğiz. Bu inceleme bizi hem ahlâkî eğitimin çerçevesiyle hem de sorunlarıyla aşına kılacak.

Ahlâkî Eğitimle İlgili Görüş ve Düşünceler

Ahlâkî eğitimle ilgili düşünceleri üç guruba ayırabiliriz: Eski Yunan düşünürlerinin görüşleri, Müslüman düşünürlerin görüşleri ve çağdaş psikologların görüşleri. Bu üç gurubun önde gelenlerinin görüşlerine özetle değineceğiz.

Ahlâkî Eğitimle İlgili Bazı Eski Yunan Düşünürlerin Görüşleri

Eski Yunanlıların en önemli düşünürleri Aristo, Eflatun ve Sokrat idi ki kendilerinden sonraki düşünürler üzerinde kalıcı etki bırakmışlardır. Bu düşünürlerin ahlâkî eğitimle ilgili görüşlerini özet olarak anlatalım.

Sokrat ve Eflatun'a Göre Ahlâkî Eğitim

Yunanlıların büyük düşünürlerinden biri ve Aristo ve Eflatun gibi büyük düşünürlerin de hocası olan Sokrat'ın, üzerinde kafa yordığı en mühim meselesi ahlâk ve ahlâkî eğitimdir. Maalesef Sokrat'ın kendisinden kalan yazılı eseri yoktur. Düşünceleri, dolaylı olarak, en gözde öğrencisi Eflatun'un yazılı eserleri vasıtasıyla elimize ulaşmıştır. Diğer taraftan Eflatun'un eserlerinde Sokrat'ın dilinden yazılanlar gerçekten hocası Sokrat'ın kendi görüş ve teorileri midir; yoksa Eflatun'un kendisine mi aittir, belli değildir. Bu yüzden Eflatun'un eserinde yer alan görüş ve

düşünceler, Sokrat ve Eflatun'un görüş ve düşüncelerinin toplamı olarak görülür.³⁰⁸ Biz de burada Eflatun'un ahlâkî eğitim görüşlerini, "Ahlâkî eğitim temelleri" ve "Ahlâkî eğitim" başlıkları altında beyan edeceğiz.

Eski Yunanlı filozofların düşünce ve tartışmalarının mihrinde iki temel soru vardır: İlki, insanı hayra ve saadete erıştiren nedir? Diğer bir deyişle insanın iyi yaşam kriterleri nelerdir? İkincisi, insanın hayır ve saadete erışmesi için nasıl davranması gerekir?

Sokrat ve ona tabi olarak Eflatun insanın, her zaman hayır ve saadetin peşinde olduğu için, kendi iyiliğine olan, kendisini saadete ulaştıracağını düşündüğü her davranışı tereddütsüz yapacağına inanıyorlardı. Tüm kötü davranışların kökeni ise saadet, hayır ve iyi davranışın ne olduğunu bilmemek ve cehalete dayanmaktadır. Elbette bu, hayır ve saadete ulaşmak için kişinin bağımsız olarak hayır, saadetli yaşam ve iyi davranışların mahiyetini bilmesinin şart olduğu anlamına gelmiyor. Zira kişinin bunları bilmeden de bu hedefe ulaşması mümkündür. Bu hedefe tesadüfen ya da hayır ve saadete nasıl ulaşılacağını bilen bir üstad veya müridin sözünü dinleyerek de ulaşılması mümkündür.

Her halükarda Sokrat ve Eflatun'a göre insanın saadeti eşyanın hakikatini tanımasına bağlıdır. Çünkü insan eşyanın hakikatinden haberdar olursa, sadece iyi ve saadetli bir yaşamın mahiyetinden değil, bunun için gerekli olan iyi davranışlardan da haberdar olur, onlara göre amel eder ve saadete ulaşır.

Bahsini ettiğimiz görüşlere göre Sokrat ve Eflatun ahlâkî eğitimin hedefinin saadetli bir yaşama kavuşma olduğuna, bunun da hakikatleri tanıma yoluyla olacağına inanıyorlar. Burada insanın eşyanın hakikatini nasıl bilebileceği sorusu akıllara geliyor. Eflatun, bu yüce hedefe ulaşabilmek için insanın tanıma gücünü (aklı) eğitmesi gerektiğini söylüyor. Sonra temeli matematik, felsefe ve diyalektik ilimlerini öğrenmeye dayalı bir eğitim programı öneriyor. Öğrenci yaklaşık on beş yıl süren bu eğitim devresini geçirdikten sonra eşyanın hakikatini, saadetli ve iyi bir yaşamın nasıl olduğunu bilecek, bu sayede her durumda ahlâkî davranacaktır. Yani doğru davranışı yapacaktır. Kimin daha dakik ve derin bilgisi varsa, o daha ahlâkî davranacaktır.

Maalesef tüm insanların hakikati tanıma yeteneğine sahip olmadığını söylemeliyiz. Bu kimselerin hayra ulaşmak için hekimlerin (hakikati tanıma kabiliyetine sahip kimselerin) söylediklerine amel etmeleri gerekir. Bu şekilde onların iyi adetleri gelişir, doğru şekilde davranabilirler ve hayra, kemale, mutluluğa ve saadetli yaşama kavuşabilirler.³⁰⁹ Bu eğitim, eğitimcinin kendi akli ve düşüncesiyle elde

³⁰⁸ Furuğî; Seyr-i Hikmet der Avrupa, C. 1, s. 23.

³⁰⁹ Popkin ve Stroll; "Philosophy made Simple", s. 3.

ettiği hakikati, delillerini anlatmadan sadece hakikatleri öğrenciye vermesiyle gerçekleşir.³¹⁰

Elbette bu eğitim, öğrenciyi ahlâkî bağımsızlığa kavuşturmamaktadır. Ancak bu eğitimin zaten kendi başına ahlâkî bağımsızlığa ulaşamayanlar için olduğu unutulmamalıdır. Ayrıca bu eğitim, öğrencinin bu seviyeden daha ileri gitmesine mâni değildir, aksine daha ileri seviyelere gidebilmesi için altyapı kazandırmaktadır. Ek olarak bu eğitim, öğrencinin aklının, gemi aزیya almış arzu ve şehvetinin esiri olmasına izin vermez. Aksi takdirde insan akli hayrı şerden, hakikati hayalden ayırmaz.³¹¹

Eflatun'a göre ahlâkî eğitim, öğrenci her türlü mânevî kirden arınmış bir ortamda olursa istenilen neticeyi verir. Bu yüzden eğer öğrenci cinselliği çeşitli şekillerde anlatan şiirlerin veya şehvet uyandıran gösterilerin, resimlerin ve müziklerin, ahlâksız davranışların övüldüğü bir çevredeyse; eğitimci her ne kadar ciddi olursa olsun bir yere varamaz. Sokrat, *Politeia (Devlet veya Cumhuriyet adıyla çevrilmiştir)* adlı kitapta şu soruyu sormaktadır: “Acaba çocuklarımızın bozuk bir otlak misali kötülüklerden oluşan bir tasvir içinde büyümelerinden, her gün bir miktar zehirli otlardan yiyip hazmetmelerinden, bunun sonucunda varlıklarının derininden zehir akmasından korkmamalı mıyız? Acaba kabiliyetli sanatkârlardan vakitlerini iyilik ve hayırları yansıtmak için harcamalarını isteyemez miyiz? Böylece çocuklarımız suyu ve havası güzel bir şehrin sakinleri olacaklar, temiz havayı soluma şansına sahip olacaklar... Hassas bir merhale olan çocukluk çağında, farkına bile varmadan, yavaşça düzene alıacaklar, düzeni sevecekler ve gerçek güzellik kendiliğinden hâsil olacaktır.”³¹²

Aristo'ya Göre Ahlâkî Eğitim

Aristo, her varlığın hayrının kendi tabiatına uygun olarak peşinden gittiği şeyde olduğuna inanmaktadır. İnsanın hayrı da doğal olarak peşine düştüğü şey, yani saadetli bir yaşamdan başka bir şey değildir. Ama saadetli bir yaşam nedir? Aristo bu soruyu şöyle cevaphyor: “Saadetli yaşam, insan ruhunun var olan kuvvetlerinin fiile dökülmesidir.”³¹³ Diğer bir deyişle “İnsanın saadeti, ruhun faaliyetlerinin kâmil

³¹⁰ Chateau; Büyük Eğitimciler, s. 24.

³¹¹ a.g.e., s. 26.

³¹² a.g.e.

³¹³ Kerferd, Encyclopedia of Philosophy, C. 1, s. 161.

erdemler esasına göre olmasındadır.”³¹⁴ Aristo’ya göre mutluluk, varılacak yerin belli olduğu yolculuklar gibi değildir. Bir miktar çaba ile hemen ulaşılamaz. Ruhun faaliyetinin niteliği, diğer bir deyişle yaşam ve faaliyet işvesidir. Bu yüzden en başından bahsedilen yaşam işvesiyle beraberdir.

Aristo saadetli bir yaşamı daha dakik açıklamak için insanın mahiyetini araştırmakta ve şöyle söylemektedir: İnsan ruhu iki kısımdır: Aklî ve aklî olmayan kısım. İnsan erdemleri de ruhun boyutlarına bağlı olarak ahlâkî erdemler³¹⁵ve fikri erdemler³¹⁶ olarak ikiye ayrılmaktadır. Ahlâkî erdemler, ruhun aklî olmayan kısmının temayüllerinin ve isteklerinin niteliğiyle alakalıdır. Eğer bu kısma bağlı istek ve temayüller aklî kısma ve ortalama olarak kurallara mutabık olursa ve sürekli tekrarlanırsa zamanla ahlâkî erdemler insanda gelişir ve yer eder. Bu şekilde gösterilen davranışlar da ahlâkî olacaktır. Fikri erdemler³¹⁷ tamamen insan ruhunun aklî yönünden kaynaklanır. Bu erdemler de iki kısma ayrılır: İlki ve daha iyi olanı değişmez mevzu ve varlıklar (Tanrı gibi) üzerinde düşünce ve teamüllerdir. İkincisi tabiat ve maddî varlıklar gibi değişim halinde bulunan varlıklar üzerinde düşünce ve teamüllerdir. İlk kısımdaki erdemler “Teorik hikmet”³¹⁸, ikinci kısımdaki erdemler ise “Amelî hikmet”³¹⁹ olarak adlandırılmaktadır. Teorik hikmetin vazifesi hakikat hususunu keşfetmek, amelî hikmetin vazifesi ise iyi ve kötü davranışı, hayrı ve şerri birbirinden ayırmaktır. Eğer bir kimse tüm bu ahlâkî ve fikri erdemlere sahip olursa, iyi ve beğenilen bir kimse olur ve saadetli ve mutlu bir yaşam sürer.³²⁰

Aristo’ya göre eğitim ve öğretimin hedefi, faziletli insanlar eğitebilmektir ve bu hedef eğitim olmadan elde edilemez. İnsan şahsiyetinin ve davranışlarının şekil almasında üç unsur müessirdir: Yaratılış, alışkanlık ve akıl. Değişime açık olan alışkanlığın aksine yaratılış değişime açık değildir. Bu yüzden erdemli insanlar eğitebilmek için, onda akla uygun ve yatkın bazı adetlerin geliştirilmesi gerekir.³²¹

³¹⁴ Popkin ve Stroll, *Philosophy made Simple*, s. 8.

³¹⁵ Moral virtues.

³¹⁶ Intellectual virtues.

³¹⁷ Intellectual virtues.

³¹⁸ Theoreticalwisdom.

³¹⁹ Practical wisdom.

³²⁰ Kerferd, *Encyclopedia of Philosophy*, C. 1, s. 161- 162.

³²¹ Hummel; “Aristotle” in *Thinkers on Education*, C. 1, s. 41.

Bu hedefe ulaşmak için en baştan çocukta istenilen ahlâkî davranışlar alışkanlık haline getirilmelidir. Bu şekilde, büyüdüğünde hiçbir zaman bu davranışları bırakmayacaktır.

Aristo'ya göre toplum, istenilen değerleri çocuklara verip sağlamlaştırmalıdır. Çocuklara istenilen davranışları ve değerleri verirken, üzerinde düşünmeye ve bu konuda eğitim almaya zorlanmalarına lüzum yoktur. Zira onların henüz bu yetileri yoktur. Bu iş, bu konular üzerinde düşünebilecekleri zaman olan yirmi yaşından sonraya bırakılır. Aristo'ya göre ahlâkî erdemlerin eğitimi için önce çocuklar telkin yoluyla erdemlerle tanıştırılır. Sonra erdemlerin tekrar yoluyla pekişmesi sağlanır. Bu yolla erdemlerle münasip ahlâkî alışkanlık ve davranışlar kendiliğinden gelişir. Tekrar ve alıştırmalar yoluyla yavaş yavaş ahlâkî erdemler olgunlaşır ve meyve verir. Bunlardan, Aristo'nun görüşüne göre ahlâkî eğitimde telkinin önemli bir rolü olduğu açıkça görülmektedir.³²²

Aristo'nun ahlâkî eğitime bakışındaki diğer bir nokta, hiç kimsenin her durumda ahlâka uygun davranacağına dair kesin söz veremeyeceğidir. Çünkü insan, kendisiyle ilgili durum değişikliklerinden kuvvetle etkilenmeye açıktır. Vesveseler karşısında dimdik durmayı başaramayıp ahlâka aykırı bir iş yapması mümkündür.³²³

Aristo fikri erdemlerin geliştirilmesi için değişik konularda ilim almayı ve tefekkürü tavsiye etmektedir.³²⁴

Bazı Müslüman Düşünörlere Göre Ahlâkî Eğitim

İslâm dünyasında, başlangıçtan şimdiye kadar, seçkin düşünörlere ahlâkî eğitim konusunda bahsetmiş ve arkalarında değerli eserler bırakmışlardır. Tüm eserleri inceleyemeyeceğimiz için Hâce Nâsiruddîn Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsirî* adlı kitabını ve İbni Miskeveyh'in *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-A'râk* adlı kitabını özetlemekle yetineceğiz. Sonra ahlâkî sohbetlerde farklı bir yöneliş olduğu için Ebu Hamid Gazalî'nin *Kimya-yı Saadet* kitabındaki görüşlerine yer vereceğiz.

Hâce Nâsiruddîn Tûsî'ye Göre Ahlâkî Eğitim

Hâce Tûsî, kendinden öncekilerin görüş ve teorilerini de içinde barındıran *Ahlâk-ı Nâsirî* kitabında önce ahlâkî prensipleri, sonra ahlâkî bahisleri, en sonda da

³²² Noddings; *Philosophy of Education*, s. 14.

³²³ a.g.e.

³²⁴ Hummel; "Aristotle" in *Thinkers on Education*, s. 41.

ahlâkî eğitimle ilgili bahisleri anlatıyor. Hâce Tûsî'nin bahisleri muhtasar ve özlü ama aynı zamanda kapsamlı ve kâmindir. Burada Hâce'nin görüşleri, ahlâkî eğitim temelleri ve ahlâkî eğitim olmak üzere iki mihver üzerinde özetle beyan edilecektir.

Nefsin mahiyeti ve kemali: Hâce'ye göre insan nefsi, aklın idrak ettiği şeyler ve hayırla şerri birbirinden ayırma özelliğine ilâveten bedenini idaresini de sağlayan, halis ve tek bir cevherdir. Bedenden sonra da yaşamına devam etmektedir. İnsan, dünyadaki tüm diğer canlılar gibi kemal ve noksanlık sahibidir. İnsan nefsinin kemali, onu diğer canlılardan ayıran özelliğin daha fazla gelişmiş olması, noksanlığı ise bu özelliğin az gelişmiş olmasıdır. Bu özellik ne kadar rüşd ederse kişi o kadar kâmil ve saadetli olacak, bu özellik ne kadar eksik kalıp rüşd etmezse o kadar saadetten uzak ve noksan kalacaktır.

İnsanı diğer varlıklardan ayıran, insanı insan yapan özelliği, aklıyla idrak edebilmesi ve hayırla şerri birbirinden ayırabilmesidir. Bununla birlikte herkes, bu melekenin kendisinde rüşd ettiği oranda kâmil ve saadetlidir. Bu melekenin kendisinde rüşd etmediği oranda da eksik ve bahtsızdır. Bununla birlikte insanın kemali iki kısımdır: Teorik kısım ve amelî (pratik) kısım. Teorik kemal; insanın dünyayı, dünyadaki varlıkları ve bunları yaratanı tanımmasıdır. Amelî kemal ise önce kendi melekelerinin birbirlerine karşı taarruzda olmayacak şekilde birbiriyle uyumlu hale getirmesi, sonra ev halkıyla, daha sonra da şehirle uyum içerisinde olmasıdır. Diğer bir deyişle herkesin amelî kemali, kendi melekeleriyle evinde ve şehrinde adaleti sağlayabilmesidir. Önemli bir nokta, Hâce'ye göre teorik kemal olmadan amelî kemale ulaşmanın imkânsız olduğu, amelî kemal olmadan da teorik kemalin faydasız olduğuna inanmasıdır. Bu yüzden iki kemal birbirlerinin gerek şartıdır ve ikisinin de varlığı insan saadeti için zaruridir.

Nefis kuvveti: İnsanın çeşitli melekeleri vardır. Bu melekelerden bazıları insanın iradesi dışında gelişerek kemale ulaşmaktadır. Ama bazı melekelerin kemal veya noksanlığı insanın iradesindeki davranışlara bağlıdır. Beslenme, büyüme, doğum gibi melekeler birinci gruptan, tefekkür, fikir gibi melekeler ikinci gruptandır. İkinci kısım melekeler Hâce'ye göre şöyledir: Tefekkür (akıl) melekesi, şehvet melekesi, gazap melekesi. Akıl melekesi akılla, maslahatlarla ve fesatlarla ilgili olan meseleleri anlamakla yükümlüdür. Şehvet melekesi neslin devamı için gereken işlerden, gazap melekesi tehditlerin bertaraf edilmesinden sorumludur.

Erdemlerin ve aşâğılık sıfatların sayısı ve mahiyeti: İnsanın saadeti, akıl, şehvet ve gazap melekelerinin dengeli ve uyumlu bir biçimde bir arada olmasına bağlıdır. Akıl melekesinin dengesi hikmettir. Şehvet melekesinin dengesi iffettir. Gazap melekesinin dengesi ise cesarettir. Akıl melekesinin gözetiminde şehvet ve gazap melekelerinin uyumu, adalet faziletini ortaya çıkarır. Yani insanın saadeti hikmet, iffet, cesaret ve adalete bağlıdır.

Her erdemle beraber iki aşâğılık sıfat vardır. Zira dengeden ayrılmak ya ifrata yönelir ya da tefrite. Hâce'ye göre aşâğılık sıfatlar sekiz cinstir: Sefihlik ve akılsız-

lık akıl melekesinin, acelecilik ve korkaklık gazap melekesinin, azgınlık ve şehvet-sizlik şehvet melekesinin rezil sıfatları, zulmetme ve zulme boyun eğme de adalet-ten ifrat ve tefrite kaymadır.

Hâce'ye göre erdem ve erdeme benzer arasında fark vardır. Bir kimse iffetli davranış gösterebilir ancak gerçekte bu davranış erdem olmayabilir. Çünkü o kimse bu davranışı beğenilen bir amel olduğu için değil, başka bir hedefe ulaşmak için göstermiştir. Öyleyse görünüşte erdem olan bir ameli, kişi ancak beğenilen bir amel olduğu için yapıyorsa gerçekten erdem olacaktır. Aksi takdirde erdeme benzer bir davranış olacaktır.

Hâce'ye göre huy, nefsânî bir özelliktir. Nefsânî özellikler iki kısımdır: Kalıcı olmayan özellikler ki bunlar çabucak kaybolur giderler; kalıcı özellikler ki bunlar kolaylıkla kaybolup gitmezler. İlk kısımdakilere meleke, ikinci kısımdakilere hal denir. Hâce'ye göre huy, kalıcı ve sabit nefsânî özellikler, yani melekedir. Böylece fiiller kolayca, düşünmeden ve kendiliğinden meydana gelir. Yine Hâce'ye göre tüm huylar edinilmiştir. Diğer bir deyişle tüm ahlâkî sıfatlar öğrenilebilirdir. Hâce insanda ahlâkî sıfatların nasıl oluştuğu sorusunu şöyle cevaplamaktadır: Bu sıfatlar alışkanlık edinmeyledir. Şöyle ki insan bu sıfatlara uygun davranışları öğrenir ve tekrar eder. Tekrarlar sonucu o işi yapmak zamanla alışkanlık haline gelerek kuvvetlenir. Bu alışkanlık da kişide özel bir sıfatı meydana getirir.³²⁵

Ahlâkî eğitimin hedefi: Hâce, ahlâkî eğitimle ilgili açık bir şey söylememiştir. Fakat ahlâk ve ahlâkın faydaları ile ilgili yaptığı konuşmalardan, ahlâkî eğitimin hedefini erdemleri geliştirmek ve ahlâkî rezaletleri ortadan kaldırmak olarak gördüğünü söyleyebiliriz.

Ahlâkî eğitimin esasları: Hâce bu hedefe ulaşabilmek için iki genel esas beyan etmiştir:

a) Hâce'ye göre ahlâkî eğitimin temel kuralı yaratılışa tabi olmaktır. Bu esasa göre ahlâkî eğitimde önce şehvet, sonra gazap, en son da akıl melekesi ıslah edilmelidir. Çünkü çocuklarda önce şehvet, sonra gazap, daha sonra akıl melekesi ortaya çıkar ve rüşd eder.

b) Nefsânî melekeleri ıslah ederken de genel esas tıp ilmine tabi olmaktır. Tıp ilmi bedeni tedavi ederken iki şey yapmaktadır. İlk önce bedenin azalarının dengeli olup olmadığını araştırmaktadır. Eğer dengedeysen bunu korumaya, değilse hasta azaları tedavi ederek denge haline geri döndürmeye çabalamaktadır. Ahlâkî eğitim ve ıslah için de iki konuda gayret lâzımdır: Nefsin melekelerinin dengesini korumak ve nefsânî hastalıkları tedavi etmek.³²⁶

³²⁵ Tûsî; Ahlâk-ı Nasırî, s. 54-130.

³²⁶ a.g.e., s.150-152.

Ahlâkî eğitim yöntemleri: Hâce; erdemlerle süslenmek ve aşağılık sıfatlardan arınmak için bazı yöntemler beyan etmiştir. Bu yöntemler iki kısımdır: Her aşağılık sıfat ve erdem için geçerli olan genel yöntemler; sadece bir aşağılık sıfat ya da erdem için kullanılabilecek olan özel yöntemler.

Genel yöntemler: Hâce'ye göre genel ahlâkî eğitim yöntemleri üç guruba ayrılmaktadır:

a) Ortam hazırlayan yöntemler: Bu yöntemler doğrudan erdemlerin geliştirilmesi ya da aşağılık sıfatların ortadan kaldırılmasında rol oynamamaktadır. Aksine bu işin yapılabilmesi için zemin oluşturmaktadırlar. Bu yöntemler şöyledirler:

1- Nefsânî melekeleri dengede olan kimselerle muaşeret etmek ve ahlâkî melekeleri dengede olmayan kimselerden uzak durmak.

2- Kötü konuşmalar ve hikâyeleri dinlemekten kaçınmak ve günah meclislerinde bulunmamak. Elbette Hâce bunun asık suratlı olmak mânasına gelmediği konusunda uyarıyor.

3- Şehvet ve gazap duygularını coşturmak ve tahrik etmekten sakınmak. Çünkü bu iki duygu doğal ve ihtiyaç haddinde tahrik olurlar ve haddinden fazla tahrik edilmeleri, kontrollerinin kişinin elinden çıkmasına sebep olur.

b) Erdemlerin geliştirilmesi yöntemleri:

1- Bir şeyi yapmadan önce üzerinde düşünmek.

2- Beğenilen davranışları tekrar etmek. Bu bedenın kuvvetlenmesi için yapılan spor gibi düşünülebilir. Erdemlerin ortaya çıkıp kuvvetlenmesini sağlar.

3- Beğenilmeyen ufak davranışları küçük görmemek. Çünkü bunlar daha büyük beğenilmeyen işler yapmaya yol açar.

4- Ayıplarımızı bulmaya ve onları ortadan kaldırmaya çalışmak.³²⁷

c) Aşağılık sıfatları yok etme yöntemleri: Hâce, nefsanî hastalıkları tedavi etmek için öncelikle hastalığın türünü teşhis etmek gerektiğine inanır. Sonra hastalığın sebebi bulunarak tedavisine çalışılır. Hâce'ye göre nefsanî hastalıkların sebebi ya bedenseldir ya da nefsanî. Bedensel sebepler doktor tedavisiyle iyileştirilmeli, nefsanî sebepler ise ahlâk âlimlerinin açıkladıkları yöntemlerle tedavi edilmelidir.

Hâce nefsanî hastalıkların sebebinin yok edilmesi için bedensel hastalıkların tedavisinde olduğu gibi (yiyeceklerle tedavi, ilaçla tedavi, zehirle tedavi, ameliyat ve iğne ile tedavi) dört yöntem tavsiye etmektedir:

1- Aşağılık sıfatların kötülüğüne ve dünya ve ahiretteki fena sonuçlarına dikkat

³²⁷ a.g.e., s. 155-165.

çekmek. Bu dikkatin sonucunda kişide aşağılık sıfatları terk etmek için irade oluşur. Aşağılık sıfatın zıddı olan bir erdeme uygun davranmak da o aşağılık sıfatın tedavisinde etkili olur. (Yiyeceklerle tedaviye paralel olan yöntem)

2- Eğer önceki yöntem işe yaramazsa fikir, söz ve amel ile nefsin kınanması, nefsanî hastalıkların tedavisinde diğer bir yöntemdir. Bu merhalede hastalığı kontrol altına alarak yok etmek için başka bir melekedan faydalanabiliriz. Örneğin şehvet melekesinin taşkınlığını önlemek için öfke melekesinden faydalanılabilir. (İlaçla tedaviye paralel olan yöntem)

3- Önceki yöntemler işe yaramazsa mevcut aşağılık sıfatın zıddı olan başka bir aşağılık sıfat yapılabilir. Bu davranış sonucunda mevcut sıfat yavaş yavaş dengelecektir. Yalnız dikkatli olunmalı, mevcut sıfattan kurtulurken diğer sıfat da terk edilmelidir. Zira o davranışa devam edilmesi başka bir hastalığa bulaşmakla sonuçlanır. (Zehirle tedaviye paralel olan yöntem)

4- Sayılan yöntemlerden hiçbiri işe yaramazsa nefis, zor amel ve görevleri yapmaya mecbur bırakılarak tembih edilmelidir. Hastalık ve sebebi ortadan kalkıncaya kadar buna devam edilmelidir. (Ameliyat ve iğne yoluyla tedaviye paralel olan yöntem)

Özel yöntemler: Hâce Tûsî bazı ölümcül aşağılık sıfatlara (şaşkınlık, basit cehalet, mürekkebe cehalet, öfke, kötü kalplilik, korku, ölümden korkmak, şehvettedir aşırılık, avarelik, kederlilik ve haset) tedavi edici özel yöntemler sunmuştur.³²⁸

Ebu Hamid Gazalî'ye Göre Ahlâkî Eğitim

Gazalî, İslâm dünyasında etkili olmuş bilim adamlarındandır. Felsefeye ciddi olarak muhalefet etmesiyle meşhur olmuştur. Muhalefeti o kadar etkili olmuştur ki ondan sonra İslâm dünyası (Şialar hariç) seçkin bir filozof görmemiştir. Hâce Nâsiruddîn ve diğerlerinin savunması da artık suyu kaçırmış felsefeyi eski yatağına geri döndürememiştir. Ahlâkta onun asıl niyeti, bu ilmi çoğunlukla Yunan filozoflarının etkisinde olan felsefe kisvesinden çıkarıp özgür bırakarak asil dinî ilimler esasınca düzenlemektir. Ahlâk alanında en önemli kitabı *İhyau'l-Ulûmi'd-Din*'dir. Gazalî bu kitabı az bir değişiklikle Farsça'ya çevirdi ve adını *Kimya-yı Saadet* koydu. Bu ismi koymasının sırrı ise şudur: Gazalî'ye göre insanın kemal ve saadete ulaşması için çaba göstermesi gerekir. İnsan varlığındaki bakırı altına dönüştüren bu çaba ve yöntemler de bu kitapta anlatılmıştır. Kemale ulaşmak için gösterilen çabalar bütünü kimyadır. Ama bakırı altına dönüştüren kimya değil, insanı hayvanlık mertebelerinden Allah'a yakınlık makamına ulaştırın kimyadır.

Bu sebeple Gazalî'nin ahlâk ve ahlâkî eğitim görüşlerini mütalaa etmek özel bir

³²⁸ a.g.e., s. 165-175.

ehemmiyete sahiptir. Burada özetle ahlâkî eğitimin esasları ve ahlâkî eğitimle ilgili bilgilerini beyan edeceğiz.

Nefsin mahiyeti ve kemali: Gazalî, insanın beden ve nefsin bileşimi olan bir varlık olduğuna inanır. İnsanın hakikati ruh, akıl ya da kalp olarak da adlandırılan nefistir. Nefis, hakikati bu âlemden değil, gurbet, uzak âlemlerden olan ruhanî ve Rabbanî bir letafettir. Nefsin bu dünyaya gelme amacı kemale ulaşabilmektir. Nefsin kemali ise Allah'a yakınlık ve onun da neticesi uhrevî saadettir.³²⁹

Nefsin melekeleri: Nefsin, hedefine ulaşmak için melekeleri ve askerleri vardır. Nefsin melekeleri şunlardır:

1- İdrak melekeleri. Bunlar hissedilebilen şeyleri tanımakla mükelleftir. Zâhirî şeyler için beş duyu ve bâtinî şeyler için hayal ve ezberde tutan hafıza gibi duyular kullanılır.

2- Muharrik melekeler. Amel ve hareketten sorumludur. Kendi içinde ikiye ayrılır: a) Bais (sebeup olan, harekete geçiren)meleke: İnsanda münasip şeyleri cezbetmek (şehvet melekesi gibi), münasip olmayanları defetmek (öfke melekesi gibi) için sebepler oluşturur. b) Âmil meleke: İnsanı şehvet ve öfke melekeleriyle uyumlu hareket etmeye zorlar.

3- Âlim (akıl) melekeleri. Makul olanı anlayıp kavrayabilme, hayrı ve şerri ayırt etme görevini yapar ve yukarı âlemden feyiz alır.

4- Âmil melekeler (ameli akıl, adalet melekesi). Hareketin kaynağı olan bu meleke, âlim melekelerde istenilen davranışları yapmaya yönelir.

İlk iki meleke insan ve hayvanda ortak, sonraki iki meleke ise insana özeldir ve diğer varlıklarda bulunmaz. Gazalî'ye göre insan nefsi, insanî ve hayvanî nefis melekelerinin savaş meydanıdır. Şehvet ve gazap melekesi, sürekli olarak akıl ve âmil melekelerle savaş halindedir. Eğer hayvanî melekeler kazanırsa insan hayvanlar gibi davranıp hareket edecektir. İnsanî nefis melekeleri kazanırsa melekeler gibi davranacaktır.

Erdemlerin ve aşağılık sıfatların mahiyetleri ve sayıları: Gazalî'ye göre erdem, insanî nefis melekelerinin hayvanî melekeler karşısında zafer kazanması ve şehvet ve gazap melekelerinin akıl ve âmil melekeler tabi olmasıdır. Bu durumda kişiden sâdır olan her davranış iyi ve beğenilmiş olacaktır. Bu yüzden Gazalî iyi huyu, insanın her davranışının şeriate ve akla uygun olarak sâdır olması diye tanımlamaktadır. Ona göre asıl erdemler hikmet, cesaret, iffet ve adalettir. Aşağılık sıfatları ise sefihlik ve akılsızlık (akıl melekesinin aşağılık sıfatları), pervasızlık ve korkaklık (öfke melekesinin aşağılık sıfatları), azgınlık ve şehvetsizlik (şehvet meleke-

³²⁹ Gazalî, Kimya-yı Saadet, C. 1, s. 15.

sinin aşağılık sıfatları) olarak sıralar. Nefsin melekeleri arasında dengeyi sağlayan adalet melekesini sekteye uğratan zulüm de aşağılık sıfatlardandır. Gazalî, Hâce Tûsî'nin aksine (ki o sekiz tane olduğunu söyler) aşağılık sıfatları yedi tane olarak kabul eder. Zira adalet melekesi kendi işinde ya başarılıdır ya da değildir. Başarılıysa adalet olur, değilse zulüm.

Gazalî'nin ahlâk teorisinin özellikleri

1- Gazalî Aristo'nun aksine insanın sadece erdemlere sahip olmasıyla kemale ulaşacağına inanmaz. Çünkü erdemlere ulaşmak sadece altyapıyı hazırlar, sonrasında Allah'ı zikrederek Ona muhabbete ve yakınlığa erişebilmelidir ve kemal işte budur.

2- Gazalî'ye göre ortalama bir maarifet için sadece akıl yeterli değildir, şeriaten de yardım almak gerekir.

3- Gazalî'ye göre ahlâk insanın diğerleriyle ve kendisiyle irtibatıyla sınırlı değildir. Allah'la olan irtibatı da kapsamaktadır. Bu yüzden Gazalî, ibadetleri de *Kimya-yı Saadet* ve *İhyau'l-Ulûmi'd-Din* 'ın dört temel erkânından biri saymış ve muhabbet, tevekkül ve rıza gibi erdemleri de erdemler fihristine koymuştur.

4- Allah ve Allah'a yönelmek, Gazalî'nin ahlâk teorisinin bel kemiğidir. Öyle ki bu konu yemek yemek ve evlilik gibi davranışlar üzerinde tesir bırakır. Bu yüzden kişi bu işleri yaparken belli âdâplara riayet etmelidir.³³⁰

Ahlâkî eğitimin hedefi: Gazalî'ye göre ahlâkî eğitimin hedefi insanı ahlâkî erdemlerle, (Gazalî'nin kendi deyimiyle) iyi huylarla süslemesidir. Gazalî'ye göre huy, nefiste sağlam bir duruştur ki bu sayede fiiller, üzerinde düşünülmesine gerek kalmadan kendiliğinden kişiden sâdır olur. Eğer bu duruş sonucu, sâdır olan tüm fiiller şeriat ve akla uygun olursa iyi huy, olmazsa kötü huy diye adlandırılır.

Ahlâkî eğitimin esasları: Gazalî ahlâkî eğitim için bazı esaslar belirlemiştir:

1- Ahlâkî eğitimde ilk ve en önemli kural nefsin isteklerine karşı koymaktır. Elbette bu ilk başta zor ve acıdır ama zamanla kolaylaşıp tatlılaşmaktadır.

2- Adım adım gitmeye dikkat etmek.

3- Öğrencinin durumunu dikkate almak.

4- Eğitiminin ihtiyaçlarını dikkate almak.

Gazalî'ye göre hiç kimse bilgili bir üstadın yol göstericiliği olmadan, bu tehlikelerle dolu yolu başarıyla kat edemez.

Ahlâkî eğitim metotları: Gazalî'ye göre ahlâkî eğitim yöntemleri üç kısımdır:

³³⁰ Şeydaneşeyd; Gazalî ve Hayyam'a göre Ahlâkta Akıl, s. 87- 101.

Altyapı hazırlayan yöntemler, erdemleri geliştiren yöntemler, aşağılık sıfatlardan arınma yöntemleri.

a) Altyapı hazırlayan yöntemler

1- Helal yiyecekler yiyerek haram yiyeceklerden uzak durmak. Çünkü ahlâkî eğitim üzerinde helal yiyeceklerin iyi, haram yiyeceklerin kötü etkisi vardır.

2- Nefsi nimetlere ve refaha alıştırmamak. Çünkü bu ahlâkî eğitim önünde önemli bir engeldir.

3- Erdem sahipleriyle dostluk etmek, aşağılık sıfatlılardan uzak durmak. Çünkü dostların, eğitim alan kişinin huyu üzerinde fazlasıyla etkisi vardır.

4- Ahlâksız şiiirlerden ve hikâyelerden uzak durmak. Eğitim alan kişinin huyu üzerinde kötü tesir bırakırlar. Bu sebeple kişi bunlardan uzak durmalıdır.

b) Erdemleri geliştiren yöntemler

1- Erdemleri ve aşağılık sıfatları beyan etmek.

2- İyi davranışların faydalarını beyan etmek. Bu, insanda güzel davranışlarda bulunma güdüsünü geliştirmektedir.

3- Güzel davranışların tekrar edilmesi, alıştırmasının yapılması. İyi davranışların yapılması ve yapmaya devam edilmesi. Başlangıçta zor ve acı olsa da nefsin erdemlerle süslenmesinde en önemli yoldur.

4- Ödül ve ceza.

5- Kontrol ve muhasebe. Bu yöntem ahlâkî eğitimde önemli bir role sahiptir. Her eğitim alanın bu yöntemi her zaman dikkate alması zaruridir.

c) Gazalî kötü sıfatları yok etmek için de aşağıdaki yöntemleri tavsiye etmektedir.

1- Kötü davranışların sebebini bularak ortadan kaldırmak.

2- Aşağılık sıfatların dünyevî ve uhrevî zararlarının açıklanması. Bu, eğitim alanı temizlenme güdüsünü takviye etmektedir.

3- Güzel olmayan işlerin çirkinliğini göstermek. Bu, kişinin o işlere olumsuz bakmasını sağlayacaktır.

4- Aşağılık sıfatların zıttı olan davranışları göstermek ve buna devam etmek.³³¹

³³¹ Gazalî; Kimya-yı Saadet, C. 2.

Ahlâkî Eğitimle İlgili Bazı Batılı Çağdaş Psikologların Görüşü

Çağımızda yeni psikolojinin doğuşu ve gelişmesiyle birlikte ahlâkî eğitim ve ahlâkî gelişimle ilgili yapılan araştırmalarla, bu alanda yeni ufuklar açılmıştır. Bu araştırmalar bize ahlâkî eğitimi anlama konusunda yardımcı olabileceği için, Batılı çağdaş psikologların ahlâkî eğitim ve ahlâkî gelişimle ilgili görüşlerine özetle yer vereceğiz.

Piaget'ye Göre Ahlâkî Eğitim³³²

Piaget, modern ilmin kabul ettiği esas, usul ve yöntemleri kullanarak çocukların ahlâk kurallarından ne anladığını araştıran ilk psikologdur. Kendisi çocukların davranış ve tepkilerini ölçmek için onları (misket) oynarken izlemiştir. Zira oyunun, çocukların ahlâk kurallarından ne anladığını ve ahlâkî davranışlarının çeşidini göstereceğine inanıyordu.

Burada Piaget'nin ahlâkî eğitim hakkındaki düşüncelerini “Ahlâkî eğitim esasları” ve “Ahlâkî eğitim” başlıkları altında anlatacağız.

Piaget, çocukların oyunlarını izleyerek ve onlarla konuşarak şu önemli sonuçlara ulaşmıştır:

1- Çocukların ahlâkî anlaması hemen değil, zamanla olmaktadır. Bu yüzden ahlâkî gelişim süreciyle yüz yüzeyiz. Şu anlamda ki çocukların ahlâk kurallarını anlamaları ve ahlâkî davranışları yavaş yavaş ortaya çıkmakta ve gelişmektedir.

2- Tüm çocukların ahlâkî gelişimi iki merhaleden oluşmaktadır. Bazı çocukların gelişiminin hızlı, bazılarınının yavaş olması mümkündür.

İlk merhale (Öz ahlâk): Bu merhalede şu özellikler barizdir:

a) Çocuklar ahlâk kurallarını değişmez, sabit kurallar olarak görmektedirler.

b) Çocuklara göre ahlâk kurallarından her türlü sapmanın olumsuz bir sonucu olması kaçınılmazdır. Çocuklar ahlâk kurallarından sapmanın doğal olarak olumsuz neticesi olacağına inanmaktadırlar, eli ateşe sokunca yanmasının doğal olması gibi.

c) Çocuklar sadece somut bir getirisi olan davranışların ahlâkî olduğuna hükmediyorlar. Fâilin niyetiyle ilgilenmiyorlar.

d) Çocuklar bu merhalede ahlâk kurallarını düzenleyenlerin yetişkinler, bazen de Allah olduğunu düşünüyorlar. Bu kuralların koyulmasında kendilerine bir pay biçmiyorlar. Bu yüzden Piaget bu merhalede çocukların oldukça “bağımlı” olduğunu söylüyor.³³³

³³² Jean Piaget

³³³ heteronomous

Piaget'e göre bu merhalede iki unsur etkili rol oynar: Çocukların benmerkezciliği³³⁴ ve büyükleriyle olan ilişkileri. Benmerkezcilik çocuğun bilinç düzeyinin artması sonucunda olur. Bu yüzden başkalarının görüşlerini önemsemez. Bu dönemde büyüklerle olan ilişkisi de tek taraflıdır, karşılıklı değildir. Bu iki unsur, bu merhalede çocukların ahlâk gelişiminin ortaya çıkmasına sebep olur. Ama çocuklar, zamanla anlayışları gelişerek benmerkezcilikten sıyrılmakta ve kendi arkadaşlarıyla karşılıklı ilişkiler kurmaktadır. Bu iki unsur çocukların bu merhaleyi zamanla geride bırakarak ahlâkî gelişimin ikinci merhalesine geçmelerini sağlamaktadır.

İkinci merhale (İşbirliğine dayalı ahlâk): Bu merhalede çocuğun ahlâkî gelişimi şu özelliklere sahiptir.

a) Ahlâkî kuralların değişmez ve sabit olduğunu düşünmezler. Bu yüzden kural-lara eleştirel gözle bakarlar ve seçerek kullanırlar.

b) Davranışların ahlâkî hükmünü verirken somut neticesinin yanı sıra fâilin ni-yetine de bakarlar.

c) Kurallardan ayrılmanın neticesinin mutlaka ceza olacağına inanmazlar. Eğer bir ceza olacaksa bunun âdil olmasını beklerler.

d) Çocuklar ahlâk kurallarını, iki ya da daha fazla kişinin meselelerini âdil bir şekilde çözmek üzere anlaşması olarak görürler. Çocuklar bu merhalede artık "ba-ğimsiz"lardır.

3- Ahlâk ve ahlâkî davranış, anlayış ve derk ediş, çekişme meselesi değildir. Aksine karşılıklı iletişim ve sorunlara âdil bir çözüm yolu bulmak için bir araya toplanmaktır.

4- Piaget'nin gözlemleri sonucu vardığı kanı, bir araya toplanıp işbirliğiyle oluş-turulan oyun kurallarına, başkaları tarafından hazırlanıp sunulan veya dayatılan kurallardan daha fazla çocuklar tarafından amel edilmekte olduğu doğrultusunda-dır.³³⁵

Piaget, araştırmasının bulgularına dayanarak ahlâkî eğitim için iki tavsiyede bu-lunuyor: İlki, okullarda kanun ve kuralları düzenlerken öğrencilerle işbirliği yapıl-sın. Diğeri, öğretmenler sınıfta ahlâk kurallarını telkin etmek yerine, sınıfın sorunla-rını çözmek için işbirliği yapsınlar. Böyle olursa öğrencilerin kendisi ahlâk mesele-lerini ve kurallarını keşfederler ve ahlâkî davranışlara zorlanmalarıyla ahlâkî anla-

³³⁴ egocentrism

³³⁵ Havza ve Üniversite İşbirliği Kurumu, İslâm Nazarında Eğitimin Hedefleri, C. 2, s. 1066-1078 ve Murray, 2005.

yışları gelişir ve artar.³³⁶

Kohlberg'e Göre Ahlâkî Eğitim

Kohlberg, Piaget'nin ahlâk gelişimiyle ilgili görüşlerini inceleyerek geliştirmiştir. Kohlberg ahlâkî gelişimi incelerken, ahlâkî muammaları muhataplarına hikye şeklinde anlatıyordu ve onlardan bunu zerek delillerini söylemelerini istiyordu. O, zm yollarına değil, muhataplarının sundukları delillere bakarak ahlâkî gelişimlerini lyyordu. Kohlberg'in ahlâkî eğitimle ilgili düşüncelerini "ahlâkî eğitim esasları" ve "ahlâkî eğitim" başlıkları altında inceleyelim.

Kohlberg çalışmalarının sonucunda insanın ahlâkî gelişiminin  düzey ve altı merhaleden oluştuğu neticesine vardı: İlk düzey, gelenek öncesi ahlk³³⁷ (4- 10 yaş arası); ikinci düzey, gelenek ahlk³³⁸ (10- 13 yaş arası); üçüncü düzey, gelenek sonrası ahlk³³⁹ (13 yaşından sonra). Her bir düzey iki merhaleden oluşmaktadır.

İlk düzey: İlk düzeyde çocukta ahlâk ve ahlâk ölçülerini anlama yetisi yoktur. Sadece cezadan kaçınmak ve ödül alabilmek için ahlâkî kurallara uyar.

İlk merhale (itaat ve ceza ahlâkî)³⁴⁰: ocuk tamamen bağımlıdır. Bu merhalede ebeveynlerin doğru ve iyi bildiklerini doğru ve iyi olarak kabul ederler. Ahlâkî davranmak da ebeveynlere itaat etmektir. Bununla birlikte ebeveynin sözünü dinlemelerinin tek sebebi cezadan uzak kalmaktır.

İkinci merhale (değişime dayalı ahlâkî)³⁴¹: Bu merhalede ocuk artık kendisinden başkalarına da yönelmektedir. Ama bu yönelmenin tek sebebi kendi hedef ve ihtiyaçlarına ulaşabilmektir. Bu yüzden başkalarını sadece kendi isteklerine ulaşmada bir araç olarak görmektedir. ocuk açısından iyi ve doğru, karşılığında eşdeğer bir fayda sağlayabildiği şeylerdir. Ahlâkî kurallara uymasının nedeni de maddî bir ödül elde etmektir.

³³⁶ Murray; "Moral Development and Moral Education: an Overview" in www.studies in Moral Development and Education.

³³⁷ Preconventional morality.

³³⁸ Conventional morality.

³³⁹ Post conventional morality.

³⁴⁰ Heteronom ahlâk (Cezadan kaçma ve ödül alma ahlâkî), *mt*.

³⁴¹ Bireycilik ve çıkara dayalı alışveriş ahlâkî (Pazar, değiş-tokuş ahlâkî), *mt*.

İkinci düzey: Bu düzeyde çocuk, ebeveynleriyle daha fazla uyum içerisinde olma peşindedir ve başkalarının görüş ve isteklerine yönelir. Bununla birlikte ahlâkî kurallara, başkalarının onayını alabilmek ve onlar tarafından kınanıp dışlanmamak için uyarlar. Bu düzeyin de iki merhalesi vardır: Üçüncü merhale, iyi kız-iyi erkek olarak konum alma; dördüncü merhale, toplumsal kurallara saygı noktasında konum alma.

Üçüncü merhale (iyi kız-iyi erkek)³⁴²: Bu merhalede çocuk başkalarının görüşüne ve kendisinden beklenenlere çok teveccüh eder. Onun için iyi ve doğru, yakın çevresinin kendisinden beklentileridir. Bu yüzden bu merhalede ahlâkî davranış, yakın çevresinin istekleri doğrultusunda hareket etmek anlamını taşır. Ahlâkî kurallara uyma sebebi, başkalarının onayını (mânevî ödül) alabilmektir.

Dördüncü merhale (iyi vatandaş)³⁴³: Bu merhalede çocuk yakınlarının beklentisinden geçerek içinde yaşadığı tüm topluma teveccüh etmektedir. Buna bağlı olarak toplumsal kanunlara dikkat etmeye başlamıştır. İyi ve doğru olan, kanunlarla belirlenmiş olanlar ve ahlâkî davranmak ise toplumsal kanunlara uymak anlamını taşımaktadır. Çocuk bu merhalede kanunların toplumsal düzeni ve toplumun kendisini korumak için zaruri olduğunu keşfetmiştir. Bu sebeple kanunlara saygı duymaktadır. Toplumsal kurallara uymasının nedeni toplumsal düzeni korumak ve kanunlara duyduğu saygıdır.

Üçüncü düzey: Bu düzeyde çocuğun ahlâk ve ahlâkî kurallardan anladığı, yakın çevresi ve yaşadığı toplum sınırından öteye gitmekte, evrensel bir boyut kazanmaktadır. Bu düzeyde ahlâkî kurallar tamamen içselleşmekte ve kişi diğerlerini kendi kabul ettiği esaslara göre değerlendirmektedir. Bu düzey de iki merhaledir: Beşinci merhale, kendi kabul ettiği ahlâkî esaslara dayalı ahlâk ve altıncı merhale, evrensel esaslara dayalı ahlâk.

Beşinci merhale (Kendi kabul ettiği esaslara dayalı ahlâk)³⁴⁴: Bu merhalede kişi yaşadığı toplumun kurallarına bağlıdır ve toplumda düzenin korunması için bu kuralları gerekli görmektedir. Ancak ahlâkın temel kurallarının esasını kavradığı için, ona göre iyi ve doğru, ahlâkın temel kurallarının esasıyla uyumlu olandır. Bu yüzden toplumsal kurallar, zikredilen esaslarla uyumlu olduğunda iyi ve doğrudurlar. Eğer bu esaslara daha uygun kanunlar düzenlemek mümkünse o kanunlar değiştirilebilirler. Bu merhalede ahlâkî davranmak, zikredilen esaslara uygun davranmak anlamına gelmektedir. Toplumsal kurallara uymak da esasa uymanın âlâmetlerindedir ama

³⁴² Kişiler arası ilişkiler ve uyum evresi (Akran kanısı ahlâkı), *müt*.

³⁴³ Sosyal vicdan evresi (Kanun ve düzen ahlâkı), *müt*.

³⁴⁴ Toplumsal anlaşma, yararlılık, bireysel ahlâk evresi, *müt*.

yalnızca biridir. Bu yüzden de kanun değişebilir ve yerine esasa uygun başka bir kanun koyulabilir. Bu merhalede kişinin ahlâkî kurallara riayet etmesinin sebebi vicdanının rahat edebilmesidir.

Altıncı merhale (Evrensel esaslara dayalı ahlâk)³⁴⁵: Bu merhalede kişi ahlâkî temel esasları anlayıştan öteye gitmiş ve adalet, eşitlik gibi evrensel ahlâkî kuralları kavramıştır. Ahlâkî hükümleri de bu temele dayalıdır.

Kohlberg, daha sonraki eserlerinde ahlâkî gelişim merhalelerinde bir değişikliğe giderek altıncı merhaleyi kaldırdı. Zira bu merhaleyi onaylayacak deneysel bir veriye ulaşamadı.³⁴⁶

Kohlberg araştırma bulgularına dayanarak ahlâkî erdemlerin öğretilmesi esasına dayalı geleneksel ahlâk yöntemini reddediyor. Zira ona göre geleneksel yöntem, ahlâkî huyların erdemler toplamından müteşekkil olduğu gibi doğru olmayan bir varsayım üzerine kuruludur. Yanlış bir varsayım olduğu için iyi sıfatları teşhis etmek için bir yöntem yoktur. Öğrencilere hangi sıfatların öğretileceği, hangilerinin öğretilmeyeceği açık değildir. Diğer taraftan geleneksel yöntem taraftarlarının görüşünün aksine iyi sıfatların neler olduğu konusunda fikir birliği yoktur. Bu yüzden bu görüşün sonucunda her öğretmen sosyal ve kültürel durumuna bağlı olarak kendince iyi bildiği sıfatları öğrencilere öğretecektir. Üstelik birçok kişi aynı ahlâkî erdemlere ve değerlere inanmasına rağmen, iş amele geldiğinde farklı davranışlar sergilemektedirler.

Kohlberg'e göre ahlâkî eğitimin hedefi erdemleri öğretmek ve tekrarlatmak değil, öğrenciyi ahlâkî gelişimin alt merhalelerinden üst merhalelere taşıyabilmektir. Elbette ahlâkî anlayışın üst merhalelere yükselmesi sadece öğrencinin ahlâkî maarifinin niceliğinin artması mânasında değildir. Aksine Piaget'nin araştırmalarında isbat ettiği gibi, bir üst merhaleye yükselmek, yeni bir ahlâkî düşüncenin yapılması mânasındadır. Bu, önceki sorunları çözen, daha karışık ahlâkî sorunların çözümlenmesi için de güç veren türden bir yapılanmadır.

Kohlberg, ahlâkî sorunlarla ilgili karşılıklı konuşma yoluyla daha önce anlatılan hedefe ulaşabileceğinin mümkün olduğuna inanıyor. Zira öğrenciler tartışırken kendi ahlâkî düşünce yapılarına (dâhil oldukları ahlâkî gelişim merhalesine) ait sorunlarla aşına oluyorlar ve bir dengesizlik hissediyorlar. Bu, onları dengeye ulaşabilmek için bir üst merhaleye geçmeye zorluyor.

Bu yöntem öğrencilerin ahlâkî yükselişlerini delillendirebilmek için faydalıdır.

³⁴⁵ Evrensel ahlâkî prensipler evresi, *müt.*

³⁴⁶ Nunner-Winkler; "Moral Development" in The International Encyclopedia, s. 3914- 3920; Murray, "Moral Development and Moral Education: an Overview"

Ancak muhtelif araştırmalar, ahlâkî gelişim ve anlayışla ahlâkî davranış arasında irtibat olduğuna dair bir neticeye ulaşmıyor.³⁴⁷ Aynı şekilde Damon ve Colby, kabul edilen ahlâkî örneklere yani ahlâkî değerlere inanan, hatta en zor durumlarda bile bunlara amel etmekten taviz vermeyen kimselere ahlâkî gelişimin tüm merhalelerinde rastlandığına dair rapor hazırlamışlardır.³⁴⁸ Kohlberg bu eksikliği ortadan kaldırmak için meslektaşlarının yardımıyla *âdil toplum*³⁴⁹ konusunu matrah etmiştir. Âdil toplumdaki kasıtları şudur: Okullarda öğrencilerden oluşan bir grup oluşturulmalıdır. Bu grubun üyeleri birbirlerine karşı sorumlu olmalıdır. Âdil toplumun çekirdeğini, öğrencilerin her gün karşılaştıkları sorunlarına grup oturumlarında çözüm arama oluşturmaktadır. Öğrencilerin ve öğretmenlerin oy kullanmasıyla (ki oyları da eşit sayılacaktır) bu sorunlara çözüm yolu bulunacaktır. Bu yöntemin öğrencilerin ahlâkî davranışları üzerinde etkili olduğu ve daha sorumlu kıldığı gözlenmiştir.³⁵⁰

Turiel'e Göre Ahlâkî Eğitim³⁵¹

Kohlberg'in ahlâkî gelişimle ilgili uzun süreli araştırmalarının sonucunun yorumlanmasında bazı sorunlar vardı. Bazıları Kohlberg'in görüşünün bazı parçalarında ufak değişikliklerle bu sorunların giderilebileceğine inanıyorlardı. Bazıları ise ancak tümünden bir değişiklik yapılırsa sorunların giderilebileceğini savunuyorlardı. İkinci görüşde olanlardan birinin çabaları sonucu *Alan teorisi*³⁵² olmuştur ve bu teori Turiel tarafından geliştirilmiştir.

Bu teoriye göre insanın sosyal gelişiminin çeşitli alanları vardır. Bu alanların her birinin de kendine has mantığı ve yapısı vardır. Diğer bir deyişle bir toplumda kabul gören değerlerin tümü ahlâkî değerler değildir. Aksine başka değerler de vardır. Bu şekilde insanî değerlerin alanları vardır ve birbirleriyle karşılıklı irtibat halindedirler. Üstelik her birinin kendine özgü bir mantığı ve yapısı vardır. Bu sebeple her

³⁴⁷ Nunner-Winkler, "Moral Development" in The International Encyclopedia of Education, C.7, s. 3910.

³⁴⁸ a.g.e.

³⁴⁹ Just Community

³⁵⁰ Nunner- Winkler, "Moral Development" in The International Encyclopedia of Education, c. 7, s. 3914- 3920, "Moral Development and Moral Education: an Overview"

³⁵¹ Elliot Turiel.

³⁵² Domain Theory

bir alanı anlamak, hem diğer alanların mantığını ve yapısını hem de birbirleriyle olan ilişkilerini anlamayı gerektirir.

Kohlberg ve Piaget'nin araştırmalarının eksiği, toplumsal değerler ve benzerlerini ahlâkî değerlerden ayırmamış olmalarıdır. Gerçekte Kohlberg ve Piaget'nin araştırmalarıyla sadece ahlâkî gelişim ölçülmüyor, insanların farklı alanlarda farklı yolları anlamak ve birbirleriyle uyumlu hale getirmek için yaşlarına ve kendilerine has çabalarıyla ulaştıkları ruhsal ve zihinsel gelişim merhalelerinin sonucu ölçülüyor. Bununla birlikte alan teorisine göre insanların çocukluklarında Kohlberg ve Piaget'nin teorilerinde söylediklerinden daha fazla ahlâkî anlayışa sahip olmaları hiç de uzak bir ihtimal değildir.

Bu teorinin ahlâkî eğitime iki pozitif getirisi olmuştur: İlki, ahlâkî değerlerin her kültür ve dinden bağımsız olarak öğretilmesi mümkündür. Zira bu değerler, kökü yerel kültürde olan, bir dine veya kültüre bağlı diğer değerlerden ayrıdır. İkincisi, öğretmen, öğrencinin ahlâkî gelişimi için ahlâkî, toplumsal ve diğer değerleri tahlil edebilmelidir. Birbirine karışmış çeşitli değerleri ayırt edebilmelidir.³⁵³

Gilligan'a Göre Ahlâkî Eğitim

Gilligan, Kohlberg'i eleştiren bir başka isimdir. Ona göre Kohlberg'in araştırması kadınlar açısından taraflıdır. Zira Kohlberg'in araştırmasında kadınlar yer almamıştır, tüm denekleri erkektir. Gilligan kadınlarla yaptığı görüşme sonucu iki tür ahlâk olduğu sonucuna varmıştır: Adaletle dayalı ahlâk ve sorumluluk ve korumaya dayalı ahlâk. Adaletle dayalı ahlâk eşitliğe, sorumluluk ve korumaya dayalı ahlâk ise barışa dayalıdır. Bu iki tür ahlâk karşılıklıdır. Kadınların çoğu sorumluluk ve korumaya dayalı ahlâkı, erkeklerin çoğu ise adalet ahlâkını takip ederler. Kohlberg'in ahlâkî gelişim ve merhaleleriyle ilgili teorisi sorumluluk ve koruma ahlâkına değil, erkeksi olan adalet ahlâkına dayalıdır. Oysa kadınların ahlâkî gelişiminin ölçümü sorumluluk ve koruma ahlâkına dayalı olmalıdır. Bu yüzden adaletle dayalı ahlâk merhalelerinde erkeklerin daha yüksek derecelere ulaşması, ahlâkî gelişimde kadınlara üstünlük sağladıklarını göstermez.³⁵⁴

Ahlâkî Eğitimle İlgili Yaklaşımlar

Yaklaşım, bir konuya dikkat ederek özel bir açıdan araştırılması ve incelenmesi mânâsında kullanılmıştır. Ahlâkî eğitim yaklaşımları, her bir yaklaşım ahlâkî eğitimin karanlık bir noktasını aydınlattığı, bu konunun farklı açılarını

³⁵³ Murry; "Moral Development and Moral Education: an Overview"

³⁵⁴ a.g.e.

incelediği için önem arz etmektedir. Bu yaklaşımları bilmek, ahlâkî eğitimle ilgili tüm verileri bilmemize zemin hazırlar. Ahlâkî eğitimle ilgili daha önce yapılmış araştırmalardan elde edilmiş sonuçları inceleme şansımız olur. Bunları özetleyerek sınıflandırabiliriz. Sonuçta ahlâkî eğitimle ve bu alanda yapılan çalışmalarla ilgili nispeten kapsamlı bir taslak elde edebiliriz. Bu konuyu iki başlık altında inceleyeceğiz: Batılı düşünürlerin ahlâkî eğitim yaklaşımları ve Müslüman düşünürlerin ahlâkî eğitim yaklaşımları.

Batılı Düşünürlerin Ahlâkî Eğitim Yaklaşımları

Ahlâkî eğitim konusunda var olan yaklaşımların sayısı ve neler oldukları hakkında düşünürler arasında görüş birliği yoktur. Bazıları ahlâkî eğitimde iki yaklaşımın hâkim olduğunu söylemektedir: “Erdem mihverli yaklaşım” ve “Esas mihverli yaklaşım.” Önceleri erdem mihverli yaklaşım revaçtayken, ahlâkî eğitimle ilgili bir araştırma yapıp sonuçlarının alınmasından sonra bu yaklaşım şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş ve gözden düşmüştür. Zira bu araştırmancının sonucunda öğrencilerin ahlâkî davranışlarının sıfat mihverli değil, durum mihverli olduğu görülmüştür. Şu anlamda ki öğrenciler içinde buldukları duruma göre ahlâkî ya da gayri ahlâkî davranıyorlardı.³⁵⁵

Bazıları ahlâkî eğitimle ilgili üç farklı yaklaşım olduğunu söylemişlerdir: Değerler yaklaşımı³⁵⁶, bakışlar yaklaşımı³⁵⁷, karakter yaklaşımı³⁵⁸. Bazıları da ahlâkî eğitimle ilgili iki temel yaklaşımdan bahsederler³⁵⁹: Bilişsel gelişim yaklaşımı³⁶⁰, karakter eğitimi yaklaşımı³⁶¹. John Elias da ahlâkî eğitimde beş önemli yaklaşımdan söz eder³⁶²: Erdem etiği³⁶³, sebep etiği³⁶⁴, adalet etiği³⁶⁵, koruma etiği³⁶⁶, toplumsal

³⁵⁵ Rich; “The Conflict in Moral Education: Teaching Principles or Virtues?” in Clearing House, s. 293.

³⁵⁶ The values approach.

³⁵⁷ The views approach.

³⁵⁸ Ryan, “Values, Views or Virtues?”, in Education week, s. 72.

³⁵⁹ Tappan, “Moral Education in the Zone of Proximal Development”, in Journal of Moral Education, s. 141- 142.

³⁶⁰ Cognitive development approach.

³⁶¹ Character education approach.

³⁶² Elias, Philosophy of education: Classic and contemporary, s. 58.

tenkit etiđi³⁶⁷.

Bazıları ahlâkî eğitimde iki temel küme olduğunu savunur³⁶⁸: Değerler eğitimi kümesi³⁶⁹ ve karakter eğitimi kümesi³⁷⁰. Bolotin ve Efron ise ahlâkî eğitimin yedi unsuru olduğunu söyler³⁷¹: Karakter eğitimi unsuru³⁷², kültürel miras unsuru³⁷³, adalet toplumu unsuru³⁷⁴, koruyucu toplum unsuru³⁷⁵, barış içinde yaşama eğitimi unsuru³⁷⁶, ahlâkî araştırma unsuru³⁷⁷, sosyal hareket unsuru³⁷⁸. Seccâdi de ahlâkî eğitimde on yaklaşımı tanıtmıştır:

³⁶³ The ethic of virtue.

³⁶⁴ Ethic of reason.

³⁶⁵ Ethic of justice.

³⁶⁶ Ethic of care.

³⁶⁷ Ethic of social criticism.

³⁶⁸ Liloyd-Zannini.

³⁶⁹ Moral education.

³⁷⁰ Character education.

³⁷¹ Joseph and Efron; "Seven Worlds of Moral Education" in Phi Delta Kappan, s. 525.

³⁷² Character Education.

³⁷³ Cultural heritage.

³⁷⁴ Just community.

³⁷⁵ Caring community.

³⁷⁶ Peace education.

³⁷⁷ Ethical inquiry.

³⁷⁸ Social action.

1- Dolaylı yaklaşım³⁷⁹; dinî ve değersel inançlar ders programında üstü kapalı olarak yer almalıdır.

2- Ahlâk ve değerlerin zihindeki taraflarını tekide dayalı yaklaşım. Piaget ve Neo- Kantian bu yaklaşıma örnektir.

3- Koruma ahlâkî yaklaşımı³⁸⁰ veya toplumsal sorumluluk yaklaşımı.

4- Sonuç yaklaşımı. Ahlâkî davranışların sebep ve sonucuyla ilgilenir, ahlâkî kural ve esaslarla değil.

5- İlahiyat yaklaşımı³⁸¹. Ahlâkî davranışları insanüstü bir buyruk olarak görmektedir.

6- Bilimsel yaklaşım³⁸². Bu yaklaşım ahlâkî davranışları etkileyen dış etkenlere teveccüh ederek onları karar ölçüsü kabul etmektedir.

7- Değerlerin açıklanması yaklaşımı³⁸³. Bu yaklaşıma göre öğrencilere değerler sadece anlatılmalı, aşılammamalıdır.

8- Değerlerin analizi yaklaşımı³⁸⁴. Bu yaklaşıma göre öğrenci değerlerin nedenini açıklayabilmelidir ve bu ahlâk öğretiminde en iyi yoldur.

9- Psikoanalitik yaklaşım³⁸⁵. Buna göre insan davranışlarının kökü kendiliğinden varlığındadır ve onları tahrik eden bazı unsurlar kontrol altına alınmalıdır.

10- Toplumsal öğrenme yaklaşımı³⁸⁶. Buna göre insan kuvvetlendirilmiş davranışları müşahede ederek ahlâkî davranışları yapmayı öğrenir. Doğrudan öğrenme,

³⁷⁹ İmplicit approach.

³⁸⁰ Care approach.

³⁸¹ Theological approach.

³⁸² Scientific approach.

³⁸³ Values clarification approach.

³⁸⁴ Values analysis approach.

³⁸⁵ Psychoanalytic approach.

³⁸⁶ Social learning.

örnek oluşturma, taklit ve takviyenin ahlâkî eğitimde önemli bir rolü vardır.³⁸⁷

Şimdiye kadar söylediklerimizden, ahlâk eğitimiyle ilgili aşağıdaki yaklaşımların olduğunu görüyoruz:

- 1- Erdem mihverli yaklaşım,
- 2- Esas mihverli yaklaşım,
- 3- İlahiyatçı yaklaşım,
- 4- Sonuç yaklaşımı,
- 5- Bilimsel yaklaşım,
- 6- Bilişsel gelişim yaklaşımı,
- 7- Değerlerin açıklanması yaklaşımı,
- 8- Değerler yaklaşımı,
- 9- Bakışlar yaklaşımı,
- 10- Ahlâk ve değerlerin zihinsel taraflarına tekide dayalı yaklaşım,
- 11- Dolaylı yaklaşım,
- 12- Adaletçi yaklaşım,
- 13- Korumacı yaklaşım,
- 14- Toplumsal eleştiriye dayalı yaklaşım,
- 15- Kültürel miras yaklaşımı,
- 16- Barışçıl yaşam öğretimi yaklaşımı,
- 17- Ahlâkî araştırmaya dayalı yaklaşım,
- 18- Karakter eğitimi yaklaşımı,
- 19- Toplumsal öğrenme yaklaşımı,
- 20- Âdil toplum yaklaşımı,
- 21- Koruyucu toplum yaklaşımı,
- 22- Toplumsal hareket yaklaşımı,
- 23- Psiko analitik yaklaşım,
- 24- Felsefî yaklaşım.

³⁸⁷ Seccâdî, “Ruyikerdha ve Reveşha-yi Terbiyet-i ahlâkî ve Erzeşi, Baznigerî ve Nevşinasî”, Pejuheşha-yi Ulûm-i İnsânî, s. 156- 159.

Ahlâkî Eğitim Yaklaşımlarının Sınıflandırılması

Yukardaki ahlâkî eğitim yaklaşımlarına göz gezdirilecek olursa bazı yaklaşımların farklı isimlerle tekrarlanmış olduğu görülür. Mesela *değerlerin açıklanması yaklaşımı* ile *değerlerin araştırılması yaklaşımı* birbirinden farklı görünmüyor. Çünkü her ikisinde de eğitimci, öğrenciye değerleri ve nedenlerini anlatmaya çalışıyor ama bunları telkin etmekten kaçınıyor. Aynı şekilde *bilimsel yaklaşım* ve *sonuç yaklaşımı* arasında da fark görülüyor. Çünkü ikisinde de davranışın görünen sonucu dikkate alınmakta ve ona göre hüküm verilmektedir. *Değerler yaklaşımı* ve *değerlerin açıklanması yaklaşımı* arasında da fark yoktur. Yine *bilişsel gelişim yaklaşımı* ve *ahlâk ve değerlerin zihinsel taraflarını tekide dayalı yaklaşım* birbiriyle aynıdır.

Bazı yaklaşımların tekrarından geçerse, genel bir bakışla, ahlâkî eğitimdeki yaklaşımlar ya ahlâk felsefesine hâkim öğretilerden, ya gelişim psikolojisi, özellikle de ahlâkî ve bilişsel gelişim öğretilerinden veya ahlâkî eğitime has bir teoriden doğmuştur. Örneğin bilimsel yaklaşım ve ilahiyatçı yaklaşım, ahlâk felsefesinde revaçta olan öğretilerdendir ama ahlâkî eğitim üzerinde etki bıraktığı için bu kalemde de zikredilmiştir. Erdem mihverli yaklaşım ve esas mihverli yaklaşım da ahlâk felsefesinin konu ve tartışmalarından doğmuştur. Psiko analitik yaklaşım, toplumsal öğrenme yaklaşımı ve bilişsel gelişim yaklaşımı ise psikolojinin revaçtaki öğretilerinden kaynağını almıştır. Dolaylı yaklaşım, değerlerin açıklanması yaklaşımı, karakter yaklaşımları da eğitim tarafı olan yaklaşımlardandır.

Bu şekilde ahlâkî eğitimle ilgili yaklaşımları üç düzeyde sınıflandırabiliriz. İlk düzey: Felsefe rengindeki yaklaşımlar. İkinci düzey: Psikoloji rengindeki yaklaşımlar. Üçüncü düzey: Eğitim rengindeki yaklaşımlar.

Eğitim ve öğretim ara branş olduğundan ve diğer ilimlerin, özellikle de insanî ilimlerin bulgularını kullandığından, psikolojik yaklaşımların derecesi eğitimsel yaklaşımların derecesinden daha yüksektir. Diğer taraftan Psikolojide bahsi geçen yaklaşımların da bir şekilde felsefi yaklaşımlara dayanan bir kökü vardır. Buna göre felsefi yaklaşımlar, psikolojik yaklaşımlardan önce, psikolojik yaklaşımlar da eğitimsel yaklaşımlardan önce gelir.

Daha yakından incelersek sadece eğitimsel yaklaşımlar başlığı altında zikredilen yaklaşımlar için kelimenin tam mânasıyla ahlâkî eğitim yaklaşımları diyebiliriz. Diğer yaklaşımlar ahlâkın kendisiyle ilgili yaklaşımlardır ve ahlâkî eğitim ve ahlâkî eğitim yaklaşımları üzerinde tesir bıraktıkları için ahlâkî eğitim kaynaklarında zikredilmişlerdir. Yaklaşımlar iki genel başlıkta incelenebilir: Ahlâk ile ilgili yaklaşımlar ve ahlâkî eğitimle ilgili yaklaşımlar. Ahlâk ile ilgili yaklaşımlar iki kısımdır: 1- Felsefi yaklaşımlar, 2- Psikolojik yaklaşımlar.

- Ahlâkî eğitim yaklaşımları
- Ahlâk yaklaşımları

Felsefi yaklaşımlar

- 1- Sonuca dayalı ahlâk
- 2- İlahiyatçı ahlâk
- 3- Fazilet mihverli ahlâk
- 4- Esas mihverli ahlâk
- 5- Adalet ahlâkı
- 6- Korumaya dayalı ahlâk
- 7- Barışçıl yaşama dayalı ahlâk
- 8- Toplumsal eleştiri

Psikolojik yaklaşımlar

- 1- Bilişsel gelişim yaklaşımı
- 2- Tahlile dayalı yaklaşım
- 3- Toplumsal öğrenme yaklaşımı

• Ahlâkî eğitim yaklaşımları

- 1- Ahlâkî delillendirme ve bilişsel gelişim yaklaşımı
- 2- Karakter eğitimi yaklaşımı
- 3- Toplumsal hareket yaklaşımı
- 4- Adalet toplumu
- 5- Korumacı toplum
- 6- Dolaylı yaklaşım
- 7- Değerlerin anlatılması yaklaşımı
- 8- Bakış yaklaşımı
- 9- Ahlâkî araştırma yaklaşımı

Kaynaklar

* Kur'ân-ı Kerîm

- Kur'ân-ı Kerîm, Abdülhakî Gölpinarlı meali (Türkçe, İstanbul, 1955), Süleyman Ateş Meâlî (Türkçe, -6 cilt- Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988,[Yer belirtilmemiş] ve Kadri Çelik meali; Muhammed Mehdî Fuladvend'in Farsça tercümesi (Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Tahran)

* Nehcu'l-Belağa

- Nehcu'l-Belağa, Seyyid Cafer Şehidî'nin tercümesi, 6. Baskı, Tahran: Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengi, 1373 Ş.H.(1994), Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Tahran. (Türkçe'de yer yer Kadri Çelik tercümesinden alıntı yapılmıştır, Ferec yayınları, 2001.) Ali, Said İsmail; Es-Sunnetu'l Nebeviyye: Ru'yetu't-Terbeviyye, Kahire: Dâru'l-

- Fikri'l- Arabî (1423 k).
- Amedî, Abdulvahid bin Muhammed; Gururu'l-Hikem ve Dureru'l-Kilem, Kum: Defteri Tebliğat-i İslâmî (1366 h.ş.).
- Berkîy, Ahmed bin Muhammed bin Hâlid; el- Mehasin, C. 1, Tahkik-i Seyyid Celâleddîn Hüseyinî, (yersiz), Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, (274 k).
- el-İhvanî, Ahmed Fuat; et-Terbiyyetu fi'l-İslâm, Kahire: Dâru'l- Mearif (tarihsiz),
- Enis, İbrahim ve diğerleri; el-Mucemu'l-Vasît 3 ط, Kum: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî (1367 h.ş.).
- Eş-Şerif, Avn ve Habib el-Cenhanî (Virasetaran); el-Fikru't-Terbuuyi'l-Arabiyyi'l-İslâmî ve'l-Usuli ve'l-Mebadi, Tunus (1987 m).
- Firuz Abadî, Mecduddîn Muhammed; el-Kamusu'l-Muhit, Beyrut: Dâru İhyâu't-Turâsi'l-Arabî (1412 k).
- Frankena, William; (1376), Felsefe-i Ahlâk, Hâdî Sâdikî'nin tercümesi, Kum: Müessese-i Ferheng-i Taha (1376 h.ş.).
- Furuğî, Muhammed Ali; Seyr-i Hikmet der Avrupa, C. 1, 4. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Safî Alişah (1368 h.ş.).
- Gazalî, Ebu Hamid İmam Muhammed; Kimya-yi Saadet, C. 1 ve 2, Hüseyin Hudeyvicem'in tashihi, 4. Baskı, Tahran: Şirket-i İntişarat-ı İlmî ve Ferhengî (1368 h.ş.).
- Harrânî, Hasan bin Şu'be; Tuhefu'l-Ukul, Kum: İntişarat-i Camia-i Muderrisin (1404 k).
- Kufî, Muhammed bin Muhammed bin Eş'as; el- Ca'feriyyât, Tahran: Mektebetu Niy-nevi'l-Hadîse (tarihsiz).
- Kuleynî; Kâfî, C. 8; Tahran, Dâru'l- Kütubi'l-İslâmiyye (1365 h.ş.)
- Mazenderanî, Mevla Muhammed Sâlih; Şerhu Usuli'l-Kâfî, C. 12, yersiz (1081 k).
- Meclisî, Muhammed Bâkır; Bihâru'l-Envâr, C. 110, Beyrut: Müessesetu'l- Vefa (1404 k).
- Medkûr, Ali Ahmed; Minhecu't-Terbiyyeti Esasi Mukevvinâtihî, Kahire: Ed-Dâru'l-Fenniyye li'n-Neşri ve't-Tevzi (tarihsiz).
- Misbah Yezdî, Muhammed Taki; Ahlâk der Kur'an, 2 cilt, Tahran: İntişarat-i Emir-i Kebir (1372 h.ş.).
- Misbah Yezdî, Muhammed Taki; Felsefe-i Ahlâk, Tahran: İntişarat-i İttılaat (1367 h.ş.).
- Muin, Muhammed Taki (1371); Ferheng-i Farsî-yi Mutavassıt, 6. Cilt, 8. Baskı, Tahran: İntişarat-ı Emir-i Kebir (1371 k).
- Râvendî, Seyyid Fadlullah; En-Nevâdir, Tahkik: Said Rıza Ali Askerî; Kum: el-Hadis, 1377 h.ş..
- Sadûk; el- Emâlî, İntişarat-i Kitâbhâne-i İslâmiye 1362 h.ş.).
- Şeydânşeyd, Hüseyinali; Akl der Ahlâk ez Nazargâh-ı Gazalî ve Hayyam, Kum: Pejuheşkede-i Havza ve Dânişgâh 1383 h.ş.).
- Tabersî, Raziyyuddîn Hasan bin Fazl; (tarihsiz), Mekârimu'l-Ahlâk, Kum: İntişarat-ı Şerif Razî (tarihsiz).

- Tûsî, Hâce Nâsiruddîn; Ahlâk-ı Nâsirî, Mücteba Minevî ve Ali Rıza Haydarî tashihi, 4. Baskı, Tahran: Harezmi (1369 h.ş.).
- Ulvan, Abdullah Nâsîh; Terbiyetu'l-Evlâd-i fî'l-İslâm, C. 1, 3. Baskı, (yersiz ve tarihsiz).
- Yalçın, Mikdat; Cevanibu't-Terbiyeti'l-İslâmiyyeti'l-Esasiyye, Beyrut: Müesseseyi Dâru'r-Reyhânî (1406 k).

İngilizce Kaynaklar

- Cochrane, Don; "Moral education_ A Prolegomenon" in Theory into Practice, vol. 14, n. 4.
- Elias, John, I.; "Philosophy of Education: Classic and Contemporary", Florida; Krieger Publishing Company (1995).
- Halstead J. Mark and Monica J. Taylor (editors); "Values in Education and Education in Values", London and Washington D.C.: The Falmer Press (1996).
- Hill, Brian V.; "Values Education in Schools: Issues and Challenges", in Primary and Middle Years Educator, vol. 2, issue 2 (2004).
- Hummel Charles; "Aristotle" in Thinkers on Education, Ed. By Zaghoul Morsy, Unesco (1997).
- Joseph, P. Bolotin and Sara Efron; "Seven Worlds of Moral Education" in Phi Delta Kappan (2005).
- Kerferd, G. B.; "Aristotle" in the International Encyclopedia of Philosophy, Editor in Chief: Paul Edwards, New York, Macmillan Publishing co. Inc. And the Free Press (1967).
- Leming, James; "Whither Goes Character Education: Objectives, Pedagogy and Research" in Journal of Moral Education, vol. 179, issue 2.
- Lickona, Thomas; "Teacher's Role in Character Education" in Journal of Education, vol. 179, issue 2 (1997).
- Murray, Mary Elizabeth; "Moral Development and Moral Education: An Overview" in www.studies in Moral Development and Education (2005).
- Noddings Nell; "Philosophy of Education", Boulder, Westview Press, a member of Perseus Books, L.L.C (1998).
- Nunner-winkler, G.; "Moral Development" in the International Encyclopedia of Education, vol. 7, second edition: Editors in Chief Torsten Husen and T. Neville Postlethwaite, Oxford, Pergamon (1994).
- Oser, F, and R. Reichenbach; "Moral Education: Philosophical Issues" in second edition: Editors in Chief Torsten Husen and T. Neville Postlethwaite, Oxford, Pergamon (1994).
- Popkin Richard H. And Avrum Stroll; Philosophy made Simple, 2nd ed., New York, Doubleday: A Division of Bantam Doubleday Dell Publishing Group Inc. (1993).
- Rich, John Martin; "The Conflict in Moral Education: Teaching Principles or Virtues?" in Clearing House, May/ June 91, vol. 64, Issue 5. (1991).

- Ryan, Kevin and Karen Bohlin; “Values, Views or Virtues?” in Education Week, vol. 18, issue 25 (1999).
- Smith, Eliot R. And Diane M. Mackie; Social Psychology, New York, Worth Publishers (1995).
- Tappan, Mark B.; “Moral Education in the Zone of Proximal Development” in Journal of Moral Education, vol. 27, issue, 2 (1998).
- Taylor, Shelley et al; Social Psychology, tenth ed. Prentice- Hall: 2000. Leming, James; “Whither Goes Character Education: Objectives, Pedagogy and Research” in Journal of Moral Education, vol. 179, issue 2 (1997).

İbn Haldun’un Mukaddime’sindeki Hz. Ali’nin Hilafet ve İmametine Dair Görüşlerinin İncelenmesi ve Tenkidi

Dr. Ali Gufranî

Özet

Müslüman tarihçi ve düşünür İbn Haldun, hicrî sekizinci yüzyılda Kuzey Afrika’da yaşamış ve Mukaddime diye tanınan kitabını yazarak dünya çapında bir üne ve saygınlığa kavuşmuştur. Elinizdeki makalede, akılcı ve tarihe felsefi yaklaşımlarıyla tanınan İbn Haldun’un Hz. Peygamber’den (s.a.a) sonraki hilafet meselesi hakkındaki görüşlerini genel hatlarıyla ele alıp, özelde Hz. Ali’nin (a.s) hilafetine dair düşüncelerine odaklanacak ve güvenilir tarih kaynaklarıyla belgelere dayanarak onun bu konudaki görüşlerinin kritiğini yapacağız. Neticede, İbn Haldun’un Hz. Ali’nin imameti ve hilafeti konusunda kendine özgü yaklaşımından kaynaklanan tarafgirliğinin tutarsızlığa dönüşen yönlerini açıklığa kavuşturacağız.

1. Giriş

Şia kelamında imamet, Ehlisünnet kelamında hilafet başlığı altında tartışılan Hz. Peygamber’den (s.a.a) sonraki haleflik meselesi, İslâm tarihi boyunca daima Müslüman âlimlerin ve düşünürlerin ilgisini çekmiş bir konu olmuş ve gündemdeki yerini korumuştur. Tarih, hadis, kelam, etnoloji, siyaset ve hatta ekonomi disiplinlerinin farklı bakış açılarıncı incelenmiş ve eleştirilmiş bir problem olan halifelik iki türünün (Şîî imamet ve Sünnî hilafet) ispatı ve reddi bağlamında çok sayıda kitap ve makale kaleme alınmıştır.

Bu meyanda, ulemanın ve İslâmcı akılcılığı benimsediğini iddia eden düşünürlerin safsataya varan ve felsefî tartışmaları andıran kimi yaklaşımları, üzerinde durulmayı hak eden bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. İbn Haldun sözünü ettiği bu âlim ve düşünürlere bir örnektir. Bir tarihçi olarak felsefeyle de ilgilenmiş olan İbn Haldun’un, Hz. Ali’nin imameti ve hilafeti konusunda Kur’ân’ın açık ayetleriyle, hadislerle ve tarih belgeleriyle tam manasıyla çelişen tutarsız, inatçı bir tutum benimsediği anlaşılmaktadır.

İlk bakışta, İbn Haldun'un ileri sürdüğü görüşlerin sistemli, hatta birçok konuda Şia'nın imamet nazariyesiyle uyumlu olduğu izlenimi uyanmaktadır. İbn Haldun'un halifelik kuramında dikkati çeken noktayı şöyle açıklamak mümkündür:

İbn Haldun, iki farklı nazariyeden (imamet ve hilafet nazariyelerinden) birine yakınlaşıp bunun neticesinde ulaştığı görüşün Hz. Peygamber'in halifesi olarak Hz. Ali'ye uygulanabilir olduğunu fark ettiğinde; bir başka deyişle, Hz. Ali, İbn Haldun'un görüşünün somut örneğine dönüştüğünde, bu akılcı ve gerçekçi filozof, akıl yolundan sapma ve mugalataya ve çelişkiye düşme pahasına, kaynaklarını zikretmeden alıntıladığı muhtelif zayıf rivayetlere istinat ederek, Hz. Ali'nin imametinin gerçekliğini inkâra kalkışır ve Hz. Ali'yi ortaya koyduğu istidlallerinin somut örneği olarak göstermekten kaçınır.

2. İbn Haldun ve *Mukaddime*'si

Sosyolog, siyasetçi, düşünür, tarihçi ve Malikî kadısı olan Ebu Zeyd Abdurrahman b. Haldun İşbilî Tunusî (H. 723-808) Kuzey Afrika'daki Tunus'ta dünyaya geldi ve tahsilini memleketinde sürdürdü. Genç yaşından itibaren devlet kademelelerinde çalıştı ve siyasî faaliyetlere katıldı. Yaşadığı dönemde Afrika'da ortaya çıkan birçok siyasî ve etnik çatışmaya tanıklık etti. Siyasî faaliyetlerini genelde Mağrib'in (bugünkü Fas) Fes şehrinde sürdürdü. Bir süre sonra Endülüs'e (bugünkü İspanya) gitti ve Gırnata'da (bugünkü Granada) Benî Nasr'ın sarayına girip sultana yakınlaştı. Siyasî faaliyetlerine Gırnata'da devam eden İbn Haldun bir süre sonra Tunus'a geri döndü ve buradan Mısır'a gitti. Ömrünün geri kalanının Mısır'da geçiren İbn Haldun yine burada vefat etti.

İbn Haldun'a Müslümanlar arasında, hatta dünya çapında büyük şöhret kazandıran unsur, onun tarihi ve toplumu tahlil ederken geliştirdiği kendine özgü felsefi bakış açısıdır. *Mukaddime*'sine tam manasıyla yansıyan bu bakışı dolayısıyla Müslümanlarca tarih filozofu ve büyük sosyolog ve seçkin tarihçi olarak tanınmıştır. Çağdaşı Mısır ulemasından Makrizî, İbn Hacer ve Baunî ve diğerleri, belki de bir arada bulunmuş ve kendisinden istifade etmiş olmalarının da etkisiyle, onun ilmî makamından ve amellerinden övgüyle söz etmiş ve onu saygıyla anmışlardır. Mısırlı ünlü tarihçi Makrizî, İbn Haldun'un *Mukaddime*'sinin eşi benzeri olmadığını ve onun, ilimlerin ve doğru düşüncelerin bir özeti olduğunu yazmıştır. İbn Hacer de İbn Haldun'un hacimli yedi ciltten oluşan *Tarih*'inin onun erdeminin ve bilgisinin nişanesi olduğunu ifade eder. İbn Haldun ile aynı meclislerde bulunan ve yakın arkadaşı olan Baunî ise, onun zamanın olağanüstülüklerinden biri olduğunu ve akli ve nakli ilimlerde tebahhur ettiğini yazmıştır.

İbn Haldun'un görüşleri 19. yüzyıldan itibaren Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiş ve hayatı, eserleri ve düşünceleri şarkiyatçılarca yoğun bir biçimde incelenmiştir. Düşüncelerini *Mukaddime* adlı kitabında ortaya koyan İbn Haldun, bu kitabında beşer hayatının tarihsel süreçteki keyfiyetini, toplumsal yaşama etki eden unsurları ve tarih-

sel olguları akılcı bir yaklaşımla inceleyip analiz etmiş ve kendince birtakım sonuçlara ulaşmıştır. İbn Haldun *Mukaddime*'de yeni bir disiplin olan ümran bilimini ortaya koyarak toplumu ilgilendiren meseleleri, ümran biliminin mahiyetine dair keyfiyetler çerçevesinde tartışmış; bir konusu ve kendine özgü problemleri olması açısından ümrani, kendi derin görüşlülüğünün ve araştırmalarının neticesinde ortaya çıkmış, yeni, şaşırtıcı ve faydalı bağımsız bir bilim dalı saymıştır. *Mukaddime*'nin bölümlerine, İbn Haldun'un düşüncesinin kendine has niteliğini; akılcılık veya gerçekçilik diye tabir edilen keyfiyetini ortaya koyan bir sistemle başlıklar verilmiştir. Elbette İbn Haldun'un akılcı ve gerçekçi yaklaşımı, kendisinden önceki Müslüman filozofların akılcı felsefesiyle ve son dönem Batılıların akılcılığıyla karşılaştırılmamalıdır. İbn Haldun'un düşüncesindeki gerçekçi yaklaşımda, kimi zaman hakikat ile gerçek arasında yargılamada bulunulurken gerçeğin kefişi ağır basar ve bu da, "hak galip gelendir" deyiminin somut örneği olur. Her ne kadar İbn Haldun bu zihniyeti İslâm'ın erken dönemindeki bedevi Araplara nispet etmişse de Hz. Ali (a.s) ve Muâviye arasındaki anlaşmazlıkları değerlendirirken kendisini bu zihniyete kaptırmaktan kurtulamamıştır.

3. Şia'nın Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in Halefi Olması Görüşünün Kısa Açıklaması

İbn Haldun'un görüşlerini incelemeye geçmeden önce Şia'nın Hz. Ali'nin imamet ve hilafeti hakkındaki inancına kısaca da olsa değinmekte yarar var. İmamet, Şia'nın siyaset düşüncesinde, dinin usulünden bir asıl, ilke ve peygamberlik inancının bir basamağı olarak kabul edilir. Buna göre Şiiler, İslâm Peygamberi'nin (s.a.a) peygamberlik dönemindeki bereketli hayatı boyunca imamet konusuna ihtimam gösterdiğine ve Hz. Ali'yi kendi yerine halife tayin edip bu konuda Müslümanları bilgilendirdiğine inanır. Şia, imamın tayininin zaruri olduğunu, nassa ve akla dayalı deliller ile lütuf burhanı ve sünnete dayanarak kanıtlar. Şî kelamcılara göre imamet dinî bir makamdır ve Hz. Peygamber'in davetini devam ettirmesi ve onun vefatından sonra ümmetin fitne ve fesada kapılmaması amacıyla bir imam nassetmek, atamak Allah'ın üzerine farzdır.

Şiiler, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber tarafından hilafete ve imamete tayininin nass (Kur'ân ayetleri ve mütevatir hadisler) esasınca olduğunu, Allah'ın birçok ayette ve Hz. Peygamber'in Darr Hadisi, Menzile Hadisi, Gadir-i Hum Hadisi gibi çok sayıda hadisinde Hz. Ali'nin imameti konusunu gündeme taşıdığına inanırlar. Aynı şekilde Şia, akıl açısından meseleyi değerlendirir ve ümmetine bir babadan daha şefkatli olan, en ufak bir meselede hüküm açıklayarak insanlara rehberlik eden, kısa süreliğine de olsa Medine'den ayrıldığında yerine bir halef tayin edecek kadar ileri görüşlü olan ve küçük gibi görünse de her türden meseleyi dikkatle açıklayan Hz. Peygamber'in en önemli konulardan biri olan hilafet konusunda ümmetini kendi haline bırakmasının, vefatından sonra İslâm toplumunun yönetimi için bir yol düşünmemiş olmasının akla yatkın olmadığı görüşündedir.

Bunlardan hareketle Şia, peygamberin yolunu idame ettirdiği için şeriatı muhafaza edebilmesi amacıyla imamın da peygamber gibi masum olması gerektiği kanaatindedir.³⁸⁸

4. İbn Haldun'un Hz. Ali'nin Hilafeti ve İmameti Hakkında Görüşlerinin Açıklaması ve Tenkidi

Bir düşünür ve sosyolog olarak İbn Haldun'un Hz. Peygamber'den sonra imamet ve hilafet konusundaki görüşleri okumaya değerlidir. Biz burada İbn Haldun'un Hz. Ali'nin hilafeti ve imameti konusundaki görüşlerini inceleyecek ve hayatta olsaydı kendisinin de kabul edeceği naklî, akli ve tarihî kanıtlara dayanarak onun bu konuda ileri sürdüğü görüşlerindeki tutarsızlıkları oraya koyarak iddialarını çürüteceğiz.

1- İbn Haldun *Mukaddime*'nin üçüncü bölümünün yirmi beşinci babında şu sözlerle imamet konusunu tartışmaya başlar:

“Devlet siyasî yasalara muhtaçtır. Yasalar; akıl sahibi, ulu ve basiretli insanlarca vazedilip uygulanırsa bu siyasete, akla dayalı siyaset denilir. Yasalar Allah katından olur ve bir şeriat koyucu tarafından insanlara farz kılınırsa buna da dinî siyaset denilir. Dinî siyaset halkın dünya ve ahiret hayatında faydalı olur; çünkü insanların yaratılış amacı, sadece kendi başına batıl ve faydasız olan beşerî dünyevî hayat değildir. Nitekim bu hayatın sonu ölümdür. ... Bu nedenle ibadetten tutun muamelata, hatta insan toplumu açısından doğal bir gereksinim olan ülke yöneticiliğine kadar her duruma uygun yasalar ortaya çıkmış ve bu yasalar, ülke yönetimi işinin dine uygun bir şekilde icra olunması ve dinî ve dünyevî işlerin şeriatın denetimine girmesi doğrultusunda insanlara rehberlik etmiştir.”

2- Yine şunları söyler:

“Güç kullanımı, galebe ve dizginlerin gevşemesi iktizasınca ortaya çıkan her ülke ve her devlet, yasa koyucunun nazarında müteceviz sayılır ve yerilir. Netice itibariyle sultanın siyaset ahkâmı gereğince yaptıkları da zemmedilmiştir. Çünkü (bu,) Allah'ın nurundan gayrisına bakmak (gibi) olur ve Allah'ın nuruna yönlendirilmeyen kimse asla bu nurdan nasibini alamaz. Çünkü yasa koyucu (Allah veya Peygamberi,) (dünya ve) ahiret işlerinde insanın görüşüne gizli kalan kamu maslahatını en iyi bilendir.”³⁸⁹

³⁸⁸ Nadireddin Tusî, *Tecridü'l-İtikad (bâ Şerh-i Allame Hillî)*, çev. Ebu'l-Hasan Şaranî, Tahran 1351, s. 507-530; Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabaî, *Şia der İslâm*, Kum tarihsiz, s. 169-183.

³⁸⁹ İbn Haldun, *Mukaddime*, çev. Pervin Gonabadi, Tahran 1371, c. 1, s. 363-36; İbn Haldun, *Mukaddime*, Mısır tarihsiz, s. 190.

Bir ve ikinci maddelerde dile getirilen şüphelerle ilgili olarak şunları söyleyebiliriz: İbn Haldun, Hz. Peygamber'in izlediği siyasetin, Müslümanların hem dünya maslahatını hem de ahiret maslahatını göz önünde bulunduran dinî siyaset olduğunu herkesten daha iyi biliyordu. Müslümanların geneline göre Hz. Peygamber, yasa koyucu idi ve kesinlikle, dünya ve ahiret işlerinin şeriatın nezaretinde olmasını istiyordu. Tam da bu nedenle Hz. Peygamber'in bir halife ataması zaruri ve gerekliydi. "Dinin muhafazası ve dine bağlı olan dünyevî işlerin idaresi amacıyla şeriat sahibinin halifelîği"nin bizzat şeriat sahibi tarafından gerçekleşmesi gerekiyordu; ümmetin icmama bırakılamazdı. Çünkü yasa koyucu olarak Hz. Peygamber'in insanların dinî ve dünyevî maslahatlarına dair bilgisine Hz. Peygamber'in sahabesinden hiçbiri sahip değildi. Çünkü sahabenin büyük çoğunluğu, Kur'ân'ın ifadesiyle, sadece İslâm olmuştu³⁹⁰; bir halife seçecek kadar ne imana, ne de dine ve şeriata dair yetkin ve kapsamlı bir bilgiye sahiptiler.³⁹¹ İbn Haldun'un bu konuya dikkat edip etmemesi üzerinde düşünülmesi gereken bir husustur.

3- İbn Haldun'a göre, "Hilafet ve imamet, hakikatte, dinin muhafazası ve dine bağlı dünyevî işlerin idaresi amacıyla şeriat sahibinin yerini almadır (ona niyabet etmedir). Bu makama sahip olan kimseye halife ve imam denilmesinin sebebi de budur."³⁹²

"İmamın tayini (nasbı) gereklidir; nitekim şeriata göre imamın tayininin gerekli oluşu, sahabenin ve tabiînin icmasıyla bilinmiştir. Zira ashap, Hz. Peygamber'in vefatı sırasında Ebu Bekir'e biat etmiş ve işlerinde onun görüşüne teslim olmuşlardır. Ayrıca Hz. Peygamber'den sonraki bütün çağlarda aynı yöntemi uygulamışlardır. Bu sayede toplum hiçbir zaman kaosa sürüklenmemiş ve başsız kalmamıştır. Her dönemde yönetim işinin istikrar bulması, imametın tayininin gerekliliğine delalet eden icma mesabesindedir."³⁹³

Üçüncü maddede ortaya konulan şüphenin cevabında şunu söylemek mümkündür: Şia'ya göre Hz. Peygamber, İbn Haldun'dan yüzyıllar önce "imamı tayin etmenin gerekliliğini" fark etmiş ve Müslümanların dinî ve dünyevî maslahatlarını da şamil olan bu şerî iş karşısındaki vazifelerini açıklamış ve böylece, sahabe ve tabiîin başta olmak üzere ümmetin bu konuda bir karara varmasını sağlamıştır. Âlemlere

³⁹⁰ Bkz. Hucurat, 14.

³⁹¹ İbn Haldun, age., c.1, s. 363-365. "İslâm olduk" ayetini krş. Tusî, age., s. 507, 511, 513.

³⁹² İbn Haldun, age., c. 1, s. 365-366.

³⁹³ İbn Haldun, age., c. 1, s. 366; Arapça metin, s. 191; krş. Allame Tabatabai, age., s. 172-173.

rahmet olan Hz. Peygamber'in bu önemli iş konusunda herhangi bir talimatının bulunmadığını düşünmek mümkün değildir. Şia, nübüvvet öğretisini dikkate alarak, imam tayininin icmaı ilgilendiren bir konu olmadığını ileri sürer; tam tersine bu konu mansustur, nass aracılığıyla sabit kılınmış bir konudur.³⁹⁴

4- İbn Haldun şöyle yazar:

“Kimileri imam tayininin aklı bir konu olduğu ve ortaya çıkan icmanın aklın bu konudaki hükmünce bir yargılama olduğu görüşündedir. Akıl açısından toplumsal hayat insan için gereklidir ve toplumsal hayatın idaresi bir yöneticiyi gerektirir. İnsanlar arasında onların birbirlerinin haklarına tecavüz etmelerine engel olacak bir yönetici bulunmadığında topluma, insan neslinin yok olmasına sebebiyet verecek denli büyük bir kargaşa hâkim olur. Oysa beşer türünü korumak şeriatın vazgeçilmez maksatlarındandır.”³⁹⁵

Sözlerinin bu kısmında, imam tayininin önce aklı olduğunu, sonra icmaa dayandığını söylerken İbn Haldun'un açıkça bir çelişkiye düştüğü görülür. Şia, imamın Hz. Peygamber tarafından atanmasına ilişkin görüşünü açıklarken İbn Haldun ile aynı noktadan hareket eder ve Şiiler, İbn Haldun'un sözünü ettiği topluluk gibi, Hz. Peygamber'in İbn Haldun'dan çok önce, “insanların birbirlerinin haklarına tecavüz etmelerini engellemek amacıyla toplumsal hayatın idaresinde bir yöneticiye ihtiyaç bulunduğunu”³⁹⁶ bildiğine inanır. İşte bu nedenle Hz. Peygamber'in kendisinden sonra halife ve imam tayin etmesi aklı bir gerekliliktir. Ancak bu şekilde, İbn Haldun'un ifadesiyle, toplumda kargaşa ortaya çıkmasının önü alınır.

5- İbn Haldun, *Mukaddime*'nin veliahtlık ve halife tayininin zarureti konusuna ayırdığı üçüncü bölümünün otuzuncu kısmında, imamet gerekliliğinden söz etmiş ve şunları yazmıştır:

“Kuşkusuz imamet hakikati, imamın halkın din ve dünyaya ilişkin maslahatlarını gözetmesidir; çünkü imam, halkın velisi ve emindedir. Yaşamı boyunca halkın maslahatını göz önünde bulundurduğundan, ölümden sonra da onların durumunu gözetmesi ve tıpkı kendisi gibi halkın işlerini üstlenecek birini kendi yerine tayin etmesi icap eder. Tayin olunan bu kimse itimat edilebilir ve güvenilir biri olmalıdır.”

(İbn Haldun'un ifadesiyle) “şeriatta veliaht tayini ümmetin icmasıyla bilinir; zira Ebu Bekir döneminde Ömer'in veliahtlığa tayini bir grup sahabenin huzurunda gerçek-

³⁹⁴ Allame Tabatabaî, age., s. 168-169, 172, 173; Tusî, age., s. 507, 513.

³⁹⁵ İbn Haldun, age., c. 1, s. 366; Arapça metin, s. 191-192, Allame Tabatabaî, age., s. 169.

³⁹⁶ İbn Haldun, age., c. 1, s. 366.

leşmiştir. Bu sahabe Ebu Bekir'e verdikleri ahde sadık kalmış ve emire itaati farz bilmişlerdir. Hilafeti layık birine tevdi etmek, Müslümanlara bir halife seçmek için Ömer döneminde toplanan ve altı kişiden oluşan şüranın durumu da aynıdır. İmam, babasını veya oğlunu veliaht tayin etmesi durumunda suçlanmamalıdır; çünkü o, Müslümanların işleriyle meşgul olduğu sürece, yaşarken masumdur. Şu halde, ölümden sonra da bu konuda kötü bir sonu omuzlamamaları evladır.”

Beşinci maddede aktarılan bölümde İbn Haldun ilgi çekici birtakım sözler sarf etmekle birlikte yine kendisiyle çelişmiştir. Halkın velisi ve emini olan Hz. Peygamber, İbn Haldun'un anımsattığı liderlerden çok daha fazla halkın dinî ve dünyevî maslahatlarını gözetmiştir. Aslında, nasıl hayatta iken halkın maslahatını gözettiyse, (başka herhangi bir lider gibi) onun da ümmetinin kendisinden sonraki halini gözetmesi ve kendisinden sonra tıpkı kendisi gibi halkın işleriyle meşgul olacak birini imam olarak ataması gerekirdi. Atanacak bu imamın ise, yirmi üç yıl süren peygamberliği süresince Hz. Peygamber tarafından kendisine ağır görevler ve sorumluluklar yüklenen Hz. Ali dışında birinin olmasına imkân yoktu.³⁹⁷

Şimdi sorulması gereken İbn Haldun'un bu açık gerçeğe niçin temas etmediği, üstelik bu gerçeği inkâr ettiği'dir. Hz. Peygamber'in vefatından sonra yalnızca iki yıl halifelik yapan Ebu Bekir halef tayinin gerekliliğinin farkına varabilmişken Hz. Peygamber'in bu önemli meseleyi fark etmemiş olduğu nasıl düşünülebilir? Acaba Hz. Peygamber, Ebu Bekir, Ömer ve Muâviye kadar Müslümanların maslahatını gözetmemiş miydi? Bütün Müslümanlar Hz. Peygamber'in İbn Haldun'un ismini andığı halifelerden çok daha fazla İslâm ümmetinin maslahatını ve geleceğini düşündüğünde görüş birliği edecektir. İbn Haldun'un örnek gösterdiği halifelerin şefkati, maslahatçılığı ve sorumluluk duygusu hakkında hiç ayet nazil olmamışken Hz. Peygamber'in şefkati ve maslahatçılığı birçok ayette vurgulanmıştır:

“Andolsun, size kendi içinizden öyle bir peygamber gelmiştir ki, sizin sıkıntıya düşmeniz ona çok ağır gelir. O, size çok düşkün, müminlere karşı da çok şefkatli ve merhametlidir.” (Tevbe, 129)

“O vakit Allah'tan bir rahmet ile onlara yumuşak davrandım! Şayet sen kaba, katı yürekli olsaydın, hiç şüphesiz, etraftan dağılıp giderlerdi. Şu halde onları affet; bağışlanmaları için dua et; iş hakkında onlara danış. Kararını verdiği zaman da artık Allah'a dayanıp güven. Çünkü Allah, kendisine dayanıp güvenenleri sever.” (Âl-i İmran, 159)

Hangi akliselim sahibi ve insafılı Müslüman Allah'ın bu sözlerle nitelediği Hz.

³⁹⁷ Krş. İbn Haldun, age., c. 1, s. 402-403; Allame Tabatabaî, age., s. 170-171; Şeyh Müfid, el-İhtisas, Kum tarihsiz, s. 97; Tusî, age., s. 507-508, 513.

Peygamber'in Müslümanların dünya ve ahiret maslahatını şamil olan imamet ve halef tayini gibi önemli bir meseleyi dikkate almadığını, İbn Haldun'un sözünü ettiği halifeler kadar dahi İslâm ümmetinin maslahatını düşünmediğini kabul edebilir?³⁹⁸

6- İbn Haldun şöyle yazar:

“İmamın, halefini tayin ederken, her türlü suçlama, şek ve zandan mutlak surette beri olduğunu belirtmek gerekir; bilhassa maslahattan vazgeçilmesini veya fesat korkusunu ortaya çıkaran sebepler söz konusu olduğunda suçlama tamamıyla ortadan kalkar. Nitekim Muâviye oğlu Yezid'i veliaht tayin ederken toplumun maslahatını gözetmiştir. Onun döneminde Emevî hanedanı hal ve akd ehlinde (halifeyi seçen ve gerektiğinde azleden kurul) sayılmış, kurul üyelerinin tamamı da Yezid'in veliahtlığı konusunda oy ve görüş birliğine varmıştır. Üyelerin tamamı Kureys'in ileri gelenleriydi ve her biri bir mezhebe müntesipti.”³⁹⁹

Altıncı maddede İbn Haldun'un sarf ettiği sözlerin cevabında şunları söylememiz icap eder: Şiî inancında, İbn Haldun'un da inandığı gibi, Hz. Peygamber Hz. Ali'yi halife ve imam seçerken bir lider gibi amel etmiş ve İbn Haldun'un tabiriyle, “her türlü suçlama, şek ve zandan beri” olmuş ve halife tayinini daha belirgin hale getiren “çeşitli sebepler söz konusu” olmuştur. Bu sebeplerden biri, hicrî dokuzuncu yıldan itibaren faaliyetlerini artıran, üstelik Hz. Peygamber'e suikast planı hazırlayan münafıklardır. Bir başka sebep ise, Arabistan'ın birkaç bölgesinde peyda olup fitne çıkaran yalancı peygamberlerdir. Ayrıca yarımada'nın kuzeyinde faaliyet gösterip Müslüman topraklarının sınırlarını tehdit eden Rumları da hatırlatmamız gerekir.⁴⁰⁰ Bütün bu sebepler Hz. Peygamber'i kendisinden sonra bir halife tayinine sevk eden unsurlardı. Hiçbir Müslümanın Hz. Peygamber'in oğlu Yezid'i halef tayin eden Muâviye'den daha fazla ümmetin maslahatını düşündüğü noktasında şüpheyi kapılmayacağı açıktır.⁴⁰¹

7- İbn Haldun şöyle der:

“Muâviye, Yezid'i ondan daha üstün ve layık olduklarını düşündüğü adaylara tercih

³⁹⁸ Tusi, age., s. 513-514, 529.

³⁹⁹ İbn Haldun, age., c. 1, s. 402.

⁴⁰⁰ İbn Hişam, Siretü'n-nebeviyye, Beyrut tarihsiz, c. 4, s. 87, 194-195, 213, 223, 247-248; Yakubî, Tarih, çev. Ahmed İbrahim Ayetî, Tahran 1343, c. 1, s. 43-44; İbn Esir, el-Kamil fi't-tarih, neşr: Muhammed Abdurrahman Maraşî, Beyrut 1992, c. 1, s. 65; Tusi, s. 513.

⁴⁰¹ İbn Haldun, age., c. 1, s. 403.

etti. Faziletleri bir kenara bırakarak daha az faziletli olanı seçti; çünkü halkın görüş ve oy birliğine, istek ve temayüllerinin bir noktada buluşmuş olmasına önem vermişti ve Yasa Koyucu (Şâri) katında söz birliğinin, bu tür meselelerden daha önemli olduğunu biliyordu.⁴⁰²

Ancak veliaht tayininden maksat, babadan oğula geçecek şekilde verasetin ve imamet makamının muhafazası olursa böyle bir maksat dinî maksatlarla bağdaşmaz. Çünkü hilafet ve imamet Allah katındandır ve O, bu makamı kullarından dilediğine verir. Öte yandan, dinî mansıpların abes ve batıl olmaması için veliahtlık meselesinde mümkün olduğunca hüsnüniyet sahibi olunmalıdır.”⁴⁰³

İbn Haldun’un “Çünkü hilafet ve imamet Allah katındandır ve O, bu makamı kullarından dilediğine verir.”⁴⁰⁴ sözüyle ifade ettiği görüşe Şia da katılır. Nitekim Şî ilahiyatında, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in imametine ve hilafetine tayini de bu çerçevede tahlil edilir ve Allah’ın imameti Hz. Ali’ye ve evladına tahsis ettiğine inanılır. Bu durumda, İbn Haldun bu görüşünde de çelişkiye düşmüş, Allah’ı ilgilendiren bir konuda sahabenin ve tabiînin karar merci olamayacağına ya dikkat etmemiş veya bunu kabul etmemiştir. Allah ve Elçisi sahabenin icmandan önce hilafet ve imamet meselesi bağlamında vazifenin ne olduğunu açıklamıştır.⁴⁰⁵

8- İbn Haldun yazıyor:

“İkinci konuda Hz. Peygamber’in halifeliği ve Şiilerin, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’nin kendi halifesi olduğunu vasiyet ettiği iddiasıdır. Hâlbuki böyle olduğu kesinleşmemiş ve hadis imamlarından hiçbiri bunu nakletmemiştir. Sahih olarak bize ulaşan Hz. Peygamber’in kâğıt ve kalem isteyip vasiyetini yazmak istediği, Ömer’in ise buna engel olduğu rivayettir. Bu rivayet, herhangi bir vasiyetin söz konusu olmadığını en açık delilidir.”

İbn Haldun’un bu yorumuna karşılık şunları söyleyebiliriz: Hz. Peygamber vasiyetini yazmak için kâğıt ve kalem talep ettiğinde ne yazmak istiyordu da bir grup sahabî bunun önüne geçti? Hz. Peygamber, huzurunda bulunan ve onu yazmaktan alıkoyan insanlar hakkında bir şey söylemedi, sözlü vasiyette de bulunmadı mı? Hasta yatağındaki Peygamberin yanında hazır bulunarak onun yazılı vasiyet bırakmasına engel olunması hadisesi Hz. Peygamber’in vasiyette bulunmadığına delil

⁴⁰² İbn Haldun, age., c. 1, s. 405-406.

⁴⁰³ İbn Haldun, age., c. 1, s. 406.

⁴⁰⁴ İbn Haldun, age., c. 1, s. 407.

⁴⁰⁵ Tusî, age., s. 515.

olabilir mi?

Bir grup sahabînin Hz. Peygamber’i ardında yazılı bir vasiyet bırakmaktan men etmesi çok büyük bir insafsızlıktır. Ama bundan daha insafsız olanı, İbn Haldun gibi birinin bu engellemeden rahatlıkla Hz. Peygamber’in ardında yazılı bir vasiyet bırakmadığı sonucunu çıkarması ve Şia’nın Hz. Ali’nin imametine dair iddiasını reddetmesidir. Şia, çok sayıda tarihî kanıtı dayanarak Hz. Peygamber’in yıllar öncesinden kendisinden sonra bir halife tayini düşüncesinde olduğuna ve muhtelif münasebetlerle bu konuyu gündeme taşıdığına inanır. Şia’ya göre Hz. Peygamber’in ömrünün son günlerinde kâğıt ve kalem istemesi, onun hilafet konusunu bir kez daha altını çizerek gündeme taşımamasından ibarettir ve bu, yeni bir hadise değildir. Bunun yanı sıra Hz. Peygamber’i vasiyetini yazmaktan alıkoyan ve Kur’ân’ın açık ayetine rağmen Hz. Peygamber’e haksız bir ithamda bulunarak onun sayıkladığını ileri sürenler, Hz. Peygamber’in ne yazacağını kesinlikle biliyorlardı ve Hz. Peygamber’i engellemelerinin nedeni de buydu.⁴⁰⁶

9- İbn Haldun şöyle der:

“Ömer’in suikasta uğradığında, kendisinden bir halef tayin etmesi istenildiğinde söylediği söz de aynı noktaya işaret eder. O şöyle demiştir: ‘Bir halife tayin edecek olursam, benden daha faziletli olan da (Ebu Bekir) halife tayin etmiştir; şayet bunu yapmazsam benden daha faziletli olan gibi (Hz. Peygamber) bu işten yüz çevirmiş ve halife tayin etmemiş olurum.’”⁴⁰⁷

İbn Haldun’un Ömer b. Hattab’ın yaralandığında sarf ettiği sözlerine ilişkin yorumu da ilginçtir. Ömer, hem Ebu Bekir’i hem de Hz. Peygamber’i kendisinden daha faziletli olarak görüyordu. Bununla birlikte, kendisinden sonra halife tayin eden Ebu Bekir’i kendisinden sonra halife tayin etmeyen Hz. Peygamber’in önüne geçirecek önce Ebu Bekir’in adını zikreder. Dindar bir insan bu konu üzerinde düşündüğünde, her Müslümanın Hz. Peygamber’in yerküre üzerindeki bütün insanlardan daha yüce bir makama sahip bulunduğunu ve onların en faziletlisi olduğunu; herkesten daha efdal ve insanların en üstünü olduğunu itiraf eder. Dolayısıyla en faziletli olanının, efdalin yolunu izlemek, ona tabi olmak isteyen kimse de Hz. Peygamber’e öncelik vermelidir; başkasına değil!⁴⁰⁸

10- Yine diyor:

⁴⁰⁶ Allame Tabatabaî, age., s. 173, 178, Tusî, age., s. 529.

⁴⁰⁷ İbn Haldun, age., c. 1, s. 407.

⁴⁰⁸ Tusî, age., s. 529.

“Ali'nin Abbas'a söylediği söz de aynıdır: Abbas, Ali'yi Hz. Peygamber'in yanına gidip onun vasiyeti ve halifeliği hakkındaki ödevlerinin ne olduğunu sormak için davet ettiğinde Ali, Hz. Peygamber'in huzuruna çıkmaktan kaçınmıştır. Ali'nin bu tutumu, onun Hz. Peygamber'in vasiyette bulunup kendisinden sonra bir halife tayin etmediğini bildiğini gösterir.”⁴⁰⁹

İbn Haldun'un yukarıdaki maddede naklettiğimiz iddiasına cevaben şunları söyleyebiliriz: İbn Haldun'un “Hz. Ali, Abbas'la birlikte Hz. Peygamber'in yanına niçin gitmedi?” sorusuna verdiği cevap doğru değildir; tam aksine bu cevap, İbn Haldun'un kendi görüşünü delillendirmek için ihtiyaç duyduğu cevaptır ve İbn Haldun'un verdiği cevabın soruyla alakası yoktur. Bu rivayet sahih olsaydı Şia'nın cevabı İbn Haldun'unkinden çok daha vazih ve açıklayıcı olurdu. Zira Hz. Ali'nin vazifesi ve imameti, Hz. Peygamber'den sonra geçen yirmi üç yıl boyunca muhtelif münasebetlerle, ezcümle Ev Hadisi, Menzile Hadisi, Sakaleyn Hadisi, Hendek, Gadir-i Hum gibi hadislerde ve hadiselerde açıklanmıştı ve tekrara ihtiyaç yoktu; haberdar olması gerekenler haberdar olmuşlardı.⁴¹⁰

11- İbn Haldun şöyle yazar:

“İmamiyye fırkasının bu konudaki şüphesinin nedeni, onların imameti dinin erkânından ve usulünden kabul etmeleridir. Hâlbuki böyle değildir; aksine bu konu, halkın seçimine bırakılmış kamu maslahatını ilgilendiren bir konudur. Eğer dinin erkânından olmuş olsaydı, tıpkı namaz gibi ona ihtimam gösterilirdi ve Hz. Peygamber yerine bir halife seçerdi. Nitekim Ebu Bekir'i yerine namaz kıldırması için tayin etmiştir ki bu olay meşhurdur.”⁴¹¹

Burada İbn Haldun imamet meselesini açıklarken çelişkiye düşer. O daha önce imameti Allah'ın dilediği kuluna verdiği ilahî bir makam olduğunu yazmıştı. Buradaysa İmamiyye/Şia fırkasının hataya düştüğünü, imametın halkın seçimine bırakılmış kamu maslahatına ilgilendiren bir konu olduğunu yazmıştır.

Onun bu çelişkili sözleri akla şöyle bir soru getirir: Eğer imamet Allah katından verilen bir makam ise, nasıl olur da halkın seçimine, görüşüne bırakılabilir? Aksine tam da Allah katından verilen bir makam olduğundan dolayı dinin erkânından ve

⁴⁰⁹ Örneğin bkz. İbn Hişam, age., c. 4, s. 163, 168, 174; Yakubî, age., c. 1, s. 402, 409, 414, 415, 508. Krş. İbn Haldun, age., c. 1, s. 376-379; Allame Tabatabaî, age., s. 173-174; Tusî, age., s. 513, 515-518.

⁴¹⁰ İbn Haldun, age., c. 1, s. 408.

⁴¹¹ Süheylî, er-Ravzû'l-unf, neşr: Abdurrahman el-Vekil, c. 6, s. 18-19; Yakubî, age., c. 1, s. 398, 441; Halife b. Hayyat, Tarih, Beyrut 1993, s. 38, 47, 57; İbn Esir, age., c. 1, s. 516, 535, 537, 539, 541, 550-558, 570, 596, 602, 636, 640; Şeyh Müfid, age., s. 200.

usulünden sayılmalıdır. Hz. Peygamber de imametın namazdan daha az önemli olduğunu ileri süren İbn Haldun'un görüşünün aksine, imamete ciddiyetle önem vermiş ve Allah'ın emriyle imameti Hz. Ali'ye tahsis etmiştir.⁴¹²

12- İbn Haldun şunları yazar:

“Sahabenin Ebu Bekir'in hilafeti bağlamındaki istidlali, imametın namazla kıyasına dayanır. Onlar, Hz. Peygamber'in dini ilgilendiren bir hususta Ebu Bekir'den razı olmuşken biz dünyevî işlerde ondan razı olmayalım mı? dediler. Bu da Hz. Peygamber'in hilafet konusunda bir vasiyet bırakmadığının, imamet ve vasi tayin etmesinin, bugün önem verildiği şekilde sadr-ı İslâm'da önemli olmadığıının delilidir.”

İbn Haldun bu sözleri sarf ettiğinde keşke birisi ona şunu sorsaydı: Sahabeden bazısına verilen cemaat imamlığı görevi mi daha önemliydi yoksa hicret gecesi Hz. Peygamber'in yatağına yatmak, Hayber Fethi gibi savaşlarda zor ve önemli görevler üstlenmek, Hz. Peygamber Tebuk'e gittiğinde Medine'de münafıklarla mücadele etmek, Mekke'de birçok kimsenin sorumluluğunu almak istemediği Tevbe Suresini ilan etmek, Uhud Savaşı'ndan sonra müşrikleri takip etmek⁴¹³, Hayber ve Hendek savaşlarına katılmak gibi tarihçilerin tamamının Hz. Ali'ye verildiğinde, Hz. Ali'nin de hakkıyla yerine getirdiğinde görüş birliği ettikleri görevleri yerine getirmek mi daha önemliydi?⁴¹⁴ Nasıl olur da (İbn Haldun'un inancına göre) sahabiler, bir defa cemaate imamlık yapmış bir kimseden dünyevî işlerinde razı olmuşlardır da İslâm tarihinin en önemli ve hayatî kesitlerinde ciddi görevler almış olan, Hz. Peygamber'in hakkında Menzile Hadisi'ni buyurduğu Hz. Ali'ye teveccüh göstermemişlerdir? Bu meselenin ana nedenlerini Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıkan kavmiyetçi anlayışta, taassupta ve İbn Haldun'un görüşünde aramak gerekir.

13- İbn Haldun kitabının bir başka yerinde şöyle yazar:

“Zira din ve İslâm, bir dizi olağanüstü gayretler sayesinde hayata geçiyordu; dinin muhafazası uğruna yapılan gönül birliğini, insanların dinin yayılması için gösterdiği cansiperane fedakârlıkları buna örnek verebiliriz. Bütün bu imana ve fedakârlığa her gün gözlemlenebilen ahval ve havadis sebep oluyordu; Müslümanların muzaffer olması için meleklerin savaş meydanında hazır olmasını, onların arasında semavî haberlerin gelişini, her hadiseden sonra kendilerine okunan Kur'ân ayetlerinin yeni-

⁴¹² Tusî, age., s. 515-516.

⁴¹³ İbn Hişam, age., c. 4, s. 174, 191-192; Halife b. Hayyat, age., c. 6, s. 273; Yakubî, age., c. 1, s. 426, 430; İbn Abdırabbih, el-Ikdü'l-ferid, neşr: Ahmed Emin ve İbrahim el-Abyarî, Beyrut 1991, c. 5, s. 91-94.

⁴¹⁴ Şeyh Müfid, age,s. 97, 124-125; Tusî, age., s. 518-520, 530, 541.

lenmesini buna örnek verebiliriz (onlar o zamanın bu koşullarında asabiyete riayet etmeye hiç ihtiyaç duymadılar). Çünkü inkıyat ve izan (itaat ve teslimiyet) sıbğası, boyası bütün insanları kuşatmıştı; art arda görülen sözünü ettiğimiz bu harikuladelikler, bu semavî ve ilahî olgular, meleklerin gidiş gelişleri insanları korkutuyordu ve bunların arka arkaya oluşu onları dehşete düşürmüştü. Bütün bunlar insanlara bir çağrıydı ve bunlar, öylesine olağandışı bir hal ortaya çıkarmıştı ki hilafet, sultanlık, veliaht seçimi ve asabiyet, bütün bunlar bu halin dalgasında yok olmuştu.”

13'üncü maddedeki açıklamalarında İbn Haldun, Hz. Peygamber'in vasi tayin etmesi gereği üzerinde dururken ilmî ve akli kaidelerle bağdaşmayan, temelden yoksun, hatta saçma birtakım delillere dayanmıştır. Herkes Hz. Peygamber'in bir insan olduğu ve İbn Haldun'un iddia ettiğinin aksine sorunları hallederken meleklerle ya da harikuladeliklere başvurmayıp savaştığını, ordu çıkardığını veya insanların başvurdukları başka yöntemlere tevessül ettiğini itiraf eder. Gerçekten, hangi tarihçi meleklerin gidiş gelişlerinin insanları korkuttuğunu yazmıştır? Kur'ân'da meleklerin ilahî yardımından söz edilirken Müslüman askerlerin onları asla görmedikleri belirtilir (Tevbe, 25-26). Veyahut Allah'ın iradesiyle Müslümanların kendine özgü bir haletiruhiye içine girdiklerinden ve Müslümanların müşrikleri sayıca az, müşriklerin ise Müslümanları kalabalık gördüklerinden ve neticede bir çeşit huzura kavuştuklarından söz edilir.⁴¹⁵

Birazcık tarih bilgisine sahip olan herkes Hz. Peygamber'in hayatının son yıllarında onu ve Müslümanları kaygılandıran şeyin meleklerin gidiş gelişleri vb. olmadığını; kaygılanmalarına sebep olan şeyin, münafıklar, yalancı müddeiler ve içerde ve dışarıda olup anlaşmaları bozmaya çalışan unsurlar olduğunu çok iyi bilir.⁴¹⁶ Bu koşullarda Hz. Peygamber başka zamanlardakinden çok daha fazla asabiyete ihtiyaç duymuştur. Hz. Peygamber'in İbn Haldun'dan daha fazla anlayış sahibi olduğu kesin olduğuna göre bu ihtiyacı daha net görmüştür. İlahî yardımlar ve meleklerin hazır bulunuşları bağlamında göz önünde bulundurulması gereken, bu konudaki rivayetlerin sayıca çok olduğudur. Nitekim İbn Haldun'un olağanüstü bir durum vücuda getirdikleri iddiasını destekleyen yalnızca beş adet rivayet bulunur. Daha çok bir halüsinasyonu, bir kâbusu andıran ve akla yatmayan çocuksu hayalî hikâyeler gibi görünen bu rivayetlerde Hz. Peygamber'in düşmanlarından birinin melekler tarafından öldürüldüğünden hiç söz edilmez. Bu konuda İbn Hişam'ın *Sire*'sinde naklettiği rivayetler muğlak ifadeler içerir; nitekim İbn Hişam'ın kendisi de naklettiği rivayetlerin sahih olduğundan emin değildir.⁴¹⁷ Öte yandan, eğer Hz. Peygam-

⁴¹⁵ İbn Esir, age., c. 1, s. 636; Tusî, age., s. 516.

⁴¹⁶ Yakubî, age., c. 1, s. 424. Krş. Âl-i İmran, 13; Enfal, 12, 15, 44. Cafer Murtaza Âmulî, es-Sahih min sireti'n-Nebi el-Azam, Beyrut 1995, c. 5, s. 52.

⁴¹⁷ Örneğin bkz. İbn Hişam, age., c. 4, s. 82, 84, 87, 163, 168, 174, 191-195, 213, 223, 246-247.

ber sorunlarını meleklerin gaybî yardımlarıyla çözüyorsa niçin melekler Uhud Savaşı'nda ve Recî Günü'nde Hz. Peygamber'e yardım etmemiş, onca Müslümanın katledilmesine göz yummuştur? Siyer kitaplarında bu savaşlarda ilahî yardım geldiğine dair bilgi bulunmaz. Ayrıca Halife b. Hayyat ve İbn Esir gibi tarihçiler yardım rivayetlerinden söz etmemişlerdir.

14- İbn Haldun şöyle yazar:

“Ancak ilahî yardım, önce mucizelerin, ardından insanların bunlara doğrudan tanık olduğu çağın sona ermesiyle ortadan kalkarken itaat ve teslimiyet de zamanla değişti ve harikuladeliğe yok oldu. Teslimiyet bir alışkanlığa, İslâm'dan önce olduğu hale döndü. Şu halde bu durumdan, asabiyet ve alışkanlıklarda ortaya çıkan şeyin birtakım faydalarının ve zararlarının olduğu öğüdünü almak gerekir. Sultanlığın, hilafetin ve veliahtlığın en gerekli işlerden sayıldığını zannettiler; oysa sadr-ı İslâm'da böyle değildi. Hz. Peygamber döneminde hilafetin ne kadar önemsiz olduğunu görmek gerekir; nitekim bu konuda herhangi bir ahit söz konusu olmamıştır. Sonra, halifeler çağında giderek bir ölçüde önem kazanmıştır. Çünkü İslâm memleketlerinin muhafaza ve himayesi, cihat ve dinden dönme ve fetihler bunun önem kazanmasını icap ettiriyordu. Onlar veliaht tayin edip etmemede özgürdüler. Yukarıda Ömer'in bu konudaki sözünü nakletmiştik. Ama artık hilafet ve veliahtlık meselesi ülkeyi koruyabilmek ve kamu yararına çalışabilmek için en önemli konulardan biri olmuştur.”⁴¹⁸

İbn Haldun yukarıda alıntıladığımız bölümde aklın kabul edeceği bir delile ve şahide istinat etme ihtiyacı duymadan şunu demek istemektedir: “Hz. Peygamber döneminde hilafet ve veliahtlık önemsizdi ve bu konuda bir taahhütte bulunulmadı. Mesele, halifeler döneminde önem kazandı” ve her biri kendisine bir halef tayin etti. İbn Haldun'un ifadesiyle, halifeler, “İslâm memleketlerinin muhafaza ve himayesi, cihat ve dinden dönme” meselelerini düşündüklerinden böyle yapmışlardı. Peki, ömrünün son anına kadar Usame ordusunun hareket etmesinde ısrarcı olan Hz. Peygamber ne düşünüyordu?⁴¹⁹ Şii öğretide, bundan önce sözü edilen hadisele-re dayanılarak, İbn Haldun'un görüşünün aksine Hz. Peygamber döneminde hilafet meselesinin önemli olduğu, o dönemde bu konuda bir ahidin söz konusu olduğuna inanılır.

15- Kitabında şu cümlelere yer verir:

⁴¹⁸ İbn Hişam, age., c. 4, s. 91, 244-245. İbn Hayyat Huneyn'de meleklerin nazil olduğundan söz eder. Bu rivayete göre bazı insanlar melekleri, çölde dağınık halde bulunan karıncalar şeklinde görmüşler ve sonrasında, bu karıncaların melek olduğundan şüphe etmediklerini söylemişlerdir, Halife b. Hayyat, age., c. 7, s. 173.

⁴¹⁹ İbn Haldun, age., c. 1, s. 408.

“Ali'nin hilafeti olayına gelince; Osman'ın öldürülmesi sırasında insanlar muhtelif şehirlere dağılmış olduklarından Ali'ye biat edilirken orada hazır bulunamamışlardı. Biatte orada bulunanların bir kısmı Ali'ye biati kabul ederken bir başka kısmı çekimser kalmış, halkın tamamının toplanıp bir halife üzerinde görüş birliği sağlanmasından yana olmuşlardı. Şehirlerde olanlar da Ali'ye biatten dönmüş, Osman'ın intikamını istemiş ve Müslümanlar arasında bir şura oluşana ve biri hilafete seçilene değin başsız kalmayı tercih etmişlerdi. Bunlar Ali'nin Osman'ın katilleri konusundaki sessizliği bir çeşit yumuşaklık ve itinasızlık olarak algılamışlardı; Osman'a yardım olarak değil.”⁴²⁰

15'inci maddede ileri sürülenler hakkında şunlar söylenebilir: O dönemde Harameyn ehlinin (Mekke ve Medine halkının) çoğunluğunun görüşü halifenin hakkaniyeti için yeterli sayılıyordu ve Medine halkı (hem muhacirler hem de Ensar) ile Bedr ehli ve Kufe, Basra, Mısır temsilcileri, dört kişi (veya daha fazlası) dışında Hz. Ali'ye biat etmişlerdi. Biat etmeyenlerin dosyası kabarıktı, ya sahih bir imana sahip olmadılar ya da Mervan gibi Hz. Peygamber'e düşmandılar. İçlerinde savaşlar sırasında yüklü miktarda servet biriktirenler de vardı ve bunlar yerlerinden edilmekten korkuyorlardı. Muâviye dışında hiç kimse Osman'ın intikamının alınmasını istemedi. Onun bu isteği de bir hileden başka bir şey değildi. Philip Hitti'nin ifadesiyle, hilafeti ele geçirmek için intikamdan söz ediyordu.⁴²¹ Hz. Ali'nin *Nehcü'l-Belağa*'daki tabiriyle, Muâviye, yardım talebinde bulunduğunda Osman'a yardım etmemiştir.⁴²² Ayrıca Osman'ı kimlerin öldürdüğü bilinmiyordu, dolayısıyla Hz. Ali'nin katillere yumuşak veya sert davrandığı iddia edilemez. Osman'ın evini Basra, Kufe ve Mısır'dan gelenler kuşatmıştı. Tarih rivayetleri Hz. Ali'nin Osman'a yardım ettiğini ortaya koyar. İbn Haldun Hz. Ali'ye kimsenin biat etmek istemediğine dair sözü kaynakların çoğunluğunun verdiği bilgilerle çelişir. Aslında hilafeti istemeyen Hz. Ali idi. Halk ise ısrarcı oluyordu. Nitekim onun hilafeti kabul etmesi için Hz. Ali'nin evinin arkasında toplanıp oturma eylemi yapan sahabiler vardı.⁴²³

İbn Haldun'un Hz. Peygamber'in halefini tayin etmediğine dair delilsiz ve belgesiz iddiasındaki ısrarı, dikkatli okuyucunun, akılcı olduğunu ileri süren İbn Haldun'un hilafet konusundaki istidlali bağlamında kendisiyle çeliştiğini anlamasını sağlar. Sanki o, Hz. Ali'nin imamet ve hilafetini inkâr edip başkasının hilafetini

⁴²⁰ İbn Hişam, c. 4, s. 299-300; Tusî, age., s. 529.

⁴²¹ Philip Hitti, Tarih-i Arab, çev. Ebu'l-Kasım Payende, Tahran 1380, s. 232.

⁴²² Nehcü'l-belağa, çev. Cafer Şehidi, s. 291-292.

⁴²³ Yakubi, age., c. 2, s. 74-76; Resul Caferiyan, Tarih-i Hülefa, Kum 1377, s. 227, 239; Şeyh Muhammed Ahmed Kenan, Tarihü'l-hilafeti'r-raşide, Beyrut, 1997, s. 341

ispat etmekle görevlendirilmiştir. İbn Haldun'un bunca ısrarının nedenin ne olduğunu kimse bilmemektedir.

5- Sonuç

Buraya kadar söylediklerimizden şu sonuçlar çıkmaktadır:

1- Tarih boyunca Hz. Peygamber'in halifeliği, bilhassa Hz. Ali'nin imameti hakkında söylenenlerin çoğunun kimi zaman bilgisizlikten, kimi zaman bir kasıttan, kimi zaman da Arap kabileci anlayışından kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Bu etkenler öylesine güçlü bir atmosfer oluşturmuştur ki tarafsız ve akılcı olduğunu iddia eden İbn Haldun'u dahi etkisi altına almış ve onu, sekiz yüz yıl sonra Hz. Ali'ye cephe almaya zorlamıştır. Bu yüzden o, iddialarını bir temele oturtmak gayesiyle her türlü vesileye tevessül etmiştir.

2- Tarih boyunca ortaya çıkan kimi temayüller ve kelim tartışmaları için de aynı durum geçerlidir. Bu tartışmalarda ileri sürülen delillerin birçoğu dinî, tarihî ve ilmî dayanaktan yoksundur ve rivayet ve hadis ilimleri açısından da problemlidir; çoğunluğu safsatacı bireylerin zihinlerin ürünüdür.

3- Eski kaynaklar derinlemesine incelendiğinde kimi kelimî ve mezhebi tartışmaların üzerindeki sır perdesi aralanır ve hakikatlerin ortaya çıkmasıyla birlikte Müslümanlar arasında yakınlaşmayı sağlayacak adımlar atılmış olur.

4- İbn Haldun gibi bir yazarın Ehlişünnet'te sahabenin ileri geleni olarak kabul edilen ve tanınmış bir sima olan Hz. Ali'ye haddinden fazla düşmanlık beslemesi, perde ardında bizim bilmediğimiz hakikatlerin var olduğuna işaret eder.

www.medyasafak.net

İmam
Zeynul
Abidin'den
**Tövbe ve Tövbe
İstemiyle İlgili Dua**

Sahife-i Seccadiye, 31. Dua.

وَكَانَ مِنْ دُعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي ذِكْرِ التَّوْبَةِ وَطَلَبِهَا

Tövbe ve Tövbe İstemiyle İlgili Duası

اَللّٰهُمَّ يَا مَنْ لَا يَصِفُهُ نَعْتُ الْوَاصِفِيْنَ، وَيَا مَنْ لَا يُجَاوِزُهُ رَجَاءُ الرَّاجِيْنَ، وَيَا مَنْ لَا يَضِيْعُ لَدَيْهِ اَجْرُ الْمُحْسِنِيْنَ، وَيَا مَنْ هُوَ مُنْتَهَىٰ خَوْفِ الْعَابِدِيْنَ، وَيَا مَنْ هُوَ غَايَةُ خَشْيَةِ الْمُتَّقِيْنَ.

Allah'ım, ey niteleyenlerin nitelemesiyle nitelenmeyen, ey umutluların vazgeçemediği, ey iyilik yapanların mükâfatı katında zayı olmayan, ey kulluk sunanların korkusunun sonu ve ey takvalıların haşyetinin ereği!

هَذَا مَقَامٌ مَنْ تَدَاوَلَتْهُ أَيْدِي الدُّنُوبِ، وَقَادَتْهُ أَرْمَةٌ الْخَطَايَا، وَاسْتَحْوَذَ عَلَيْهِ الشَّيْطَانُ، فَقَصَرَ عَمَّا أَمَرَتْ بِهِ تَفْرِيطًا، وَتَعَاطَىٰ مَا نَهَيْتَ عَنْهُ تَغْرِيرًا، كَالْجَاهِلِ بِقُدْرَتِكَ عَلَيْهِ، أَوْ كَالْمُنْكَرِ فَضْلَ إِحْسَانِكَ إِلَيْهِ، حَتَّىٰ إِذَا انْفَتَحَ لَهُ بَصَرُ الْهُدَىٰ، وَتَفَشَّعَتْ عَنْهُ سَحَابُ الْعَمَىٰ، أَحْصَىٰ مَا ظَلَمَ بِهِ نَفْسَهُ،

Günahtan günaha sürüklenen, hatalardan bir türlü kurtulamayan, şeytana yenik düşerek emirlerini yerine getirmekte kusur eden, tutkusuna aldanarak yasaklarından sakınmayan, kudretinden habersiz, bol ihsanını yadsıyan kimse gibi, ancak hidayet gözü açılıp körlük bulutları önünden dağıldıktan sonra kendine ettiği zulümlerin farkına varan,

وَفَكَرَ فِيمَا خَالَفَ بِهِ رَبَّهُ، فَرَأَى كَبِيرَ عَصِيَانِهِ كَبِيرًا، وَجَلِيلَ مُخَالَفَتِهِ جَلِيلًا، فَأَقْبَلَ
نَحْوَكَ مُؤَمَّلًا لَكَ، مُسْتَحْيِيًّا مِنْكَ، وَوَجَّهَ رَغْبَتَهُ إِلَيْكَ ثِقَةً بِكَ، فَأَمَّاكَ بِطَمَعِهِ يَقِينًا،
وَقَصْدَكَ بِخَوْفِهِ إِخْلَاصًا، قَدْ خَلَا طَمَعُهُ مِنْ كُلِّ مَطْمُوعٍ فِيهِ غَيْرِكَ، وَأَفْرَحَ رَوْعُهُ
مِنْ كُلِّ مَحْدُورٍ مِنْهُ سِوَاكَ، فَمَثَلَ بَيْنَ يَدَيْكَ مُنْصَرِّعًا، وَغَمَّضَ بَصَرَهُ إِلَى
الْأَرْضِ مُتَحَشِّعًا،

Rabbine muhalefeti hakkında düşünüp ona karşı gelmenin ne kadar büyük, ona muhalefetin ne kadar korkunç olduğunu anlayan, daha sonra utanarak ama umutla sana gelen, reddetmeyeceğinden emin olarak isteğini sana bildiren, içtenlikle korkudan sana yönelen, senden gayrisinden umudunu kesen, senden gayrisinin korkusunu kalbinden atan, yakarır halde karşıma dikilen, önünde boynunu bükerek bakışını yere diken,

وَطَاطَأَ رَأْسَهُ لِعِزَّتِكَ مُتَذَلِّلًا، وَأَبْتَكَ مِنْ سِرِّهِ مَا أَنْتَ أَعْلَمُ بِهِ مِنْهُ خُضُوعًا،
وَعَدَّدَ مِنْ ذُنُوبِهِ مَا أَنْتَ أَحْصَى لَهَا خُشُوعًا، وَاسْتَعَاثَ بِكَ مِنْ عَظِيمٍ مَا وَقَعَ
بِهِ فِي عِلْمِكَ، وَقَبِيحٍ مَا فَضَحَهُ فِي حُكْمِكَ، مِنْ ذُنُوبٍ أَدْبَرْتَ لَدَائِهَا فَذَهَبْتَ،
وَأَقَامْتَ تَبِعَاتِهَا فَلَزِمَتْ، لَا يُنْكَرُ يَا إِلَهِي عَدْلُكَ إِنَّ عَاقِبَتَهُ، وَلَا يَسْتَعْظِمُ عَفْوُكَ
إِنَّ عَفْوَتَ عَنْهُ وَرَحِمَتَهُ، لِإِنَّكَ الرَّبُّ الْكَرِيمُ الَّذِي لَا يَتَعَاطَمُهُ غُفْرَانُ الذَّنْبِ
الْعَظِيمِ.

izzetin karşısında alçalarak başını aşağı indiren, huзуunun işareti olarak senin daha iyi bildiğin sırlarını sana açan, huşuunun belirtisi olarak sayısını senin daha iyi bildiğin günahlarını sayıp döken, zevki geçici, vebali kalıcı olan bildiğin büyük günahlarından, katında kendisini rezil eden çirkin işlerinden sana sığınan, cezalandırdığın takdirde adaletinden şüphe etmeyen, büyük günahı kolayca bağışlayabilecek Kerim Tanrı olduğunun bilincinde olarak acıyıp affettiğin takdirde de affını büyümsemeyen biri olarak sana yalvarıyorum.

اَللّٰهُمَّ فَهٰ اَنَا ذَا فَدَجْنَتِكَ مُطِيعًا لِاَمْرِكَ فِيمَا اَمَرْتَ بِهِ مِنْ الدُّعَاءِ، مُتَجَزِّئًا
وَعَدَكَ فِيمَا وَعَدْتَ بِهِ مِنْ الْاِجَابَةِ، اِذْ تَقُوْلُ: اِدْعُوْنِيْ اَسْتَجِبْ لَكُمْ).

Allah'ım, sen: **“Beni çağırın, size icabet edeyim.”** (Mü'min/60) buyurarak dua etmemizi emretmiş, icabet vaadinde bulunmuşsun. İşte emrine itaat ederek sana yalvarıyor ve icabetini bekliyorum.

اَللّٰهُمَّ فَصَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ، وَاَلْقِنِيْ بِمَغْفِرَتِكَ كَمَا لَقَيْتَكَ بِاِقْرَارِي، وَاَرْفَعْنِيْ عَنِ
مَصَارِعِ الذُّنُوْبِ كَمَا وَضَعْتَ لَكَ نَفْسِي، وَاَسْئُرْنِيْ بِسِتْرِكَ كَمَا تَأْنِيْتُنِيْ عَنِ
الْاِنْتِقَامِ مِنِّي.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve suçumu itiraf ederek seninle karşılaştığım gibi, mağfiretinle benimle karşılaş. Senin için kendimi alçalttığım gibi, günahların yıktığı yerden beni kaldır, yücelt. Benden intikam almakta ağır davrandığın gibi, örtünle beni ört (rahmetinin kapsamına al).

اَللّٰهُمَّ وَثَبْتَ فِي طَاعَتِكَ نِيَّتِي، وَاَحْكَمَ فِي عِبَادَتِكَ بَصِيْرَتِي، وَوَفَّقْتَنِيْ مِنَ الْاَعْمَالِ لِمَا
تَعْسَلُ بِهِ دَسَسَ الْخَطَايَا عَنِّي، وَتَوَفَّنِيْ عَلٰى مِلَّتِكَ وَمِلَّةِ نَبِيِّكَ مُحَمَّدٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ اِذَا
تَوَفَّيْتَنِي.

Allah'ım, emirlerine itaatte niyetime sebat ver; sana kullukta basiretimi sağlam kıl. Hatalar kirini yıkayıp götürecekt işlere muvaffak et beni. Öldürdüğün zaman kendi dinin ve peygamberin Muhammed'in -selam olsun ona- dini üzere öldür beni.

اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَتُوْبُ اِلَيْكَ فِي مَقَامِيْ هٰذَا مِنْ كِبَائِرِ ذُّنُوْبِيْ وَصَغَائِرِهَا، وَبِوَاطِنِ
سَيِّئَاتِيْ وَظَوَاهِرِهَا، وَسَوَالِفِ زَلَاتِيْ وَحَوَادِثِهَا، تَوْبَةً مِّنْ لَا يُحَدِّثُ نَفْسَهُ
بِمَعْصِيَةٍ، وَلَا يُضْمِرُ اَنْ يَّعُوْدَ فِيْ خَطِيْئَةٍ.

Allah'ım, buradan sana yönelerek büyük ve küçük günahlarımdan, açık ve gizli kötülüklerimden, eski ve yeni sürçmelerimden; günah lafı etmeyen, günaha dönme-yi düşünmeyen birinin tövbesiyle tövbe ediyorum.

وَقَدْ قُلْتِ يَا إِلَهِي فِي مُحْكَمِ كِتَابِكَ : إِنَّكَ تَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِكَ وَتَعْفُو عَنْ
السَّيِّئَاتِ، وَتُحِبُّ التَّوَّابِينَ، فَأَقْبِلْ تَوْبَتِي كَمَا وَعَدْتِ، وَاعْفُ عَنْ سَيِّئَاتِي كَمَا
ضَمِنْتِ، وَأَوْجِبْ لِي مَحَبَّتَكَ كَمَا شَرَطْتِ.

Tanrım, sen, Kitabının muhkem ayetinde, kullarından tövbeyi kabul edeceğini, kötülükleri affedeceğini (Şûra/25), tövbe edenleri sevdiğini (Bakara/222) söylemişsin. O halde, vaad ettiğin gibi tövbemi kabul et; garanti ettiğin gibi kötülüklerimi affet; şart koştuğun gibi sevgini benim için gerekli kıl.

وَلَيْتَ يَا رَبِّ شَرَطِي أَنْ لَا أَعُودَ فِي مَكْرُوهِكَ، وَضَمَانِي أَنْ لَا أَرْجِعَ فِي
مَذْمُومِكَ، وَعَهْدِي أَنْ أَهْجَرَ جَمِيعَ مَعَاصِيكَ.

Ey Rabbim, ben de sana, hoşlanmadığın işe geri dönmeme; kınadığın şeyi yapmama ve bütün günahları terk etme sözü veriyorum.

اللَّهُمَّ إِنَّكَ أَعْلَمُ بِمَا عَمِلْتُ، فَأَعْفُرْ لِي مَا عَلِمْتَ، وَاصْرِفْنِي بِقُدْرَتِكَ إِلَى مَا
أُحِبَّبْتَ.

Allah'ım, sen, yaptıklarımı daha iyi biliyorsun. O halde, benden bildiklerini bağışla ve kudretinle beni sevdiğin işlere yönelt.

اللَّهُمَّ وَعَلَى تَبِعَاتٍ قَدْ حَفِظْتُهُنَّ، وَتَبِعَاتٍ قَدْ نَسِيتُهُنَّ، وَكُلُّهُنَّ بِعَيْنِكَ الَّتِي لَا
تَنَامُ، وَعِلْمِكَ الَّذِي لَا يَنْسَى، فَعَوِّضْ مِنْهَا أَهْلَهَا، وَاحْطُطْ عَنِّي وَزْرَهَا،
وَخَفِّفْ عَنِّي ثِقَلَهَا، وَاعْصِمْنِي مِنْ أَنْ أُقَارِفَ مِثْلَهَا.

Allah'ım, hatırımda olan veya unuttuğum birçok kötülüğüm var. Hepsisi de senin uyumayan gözünün önünde, unutmayan ilmindedir. Allah'ım, kötülüklerimin yerine kötülük ettiğim kimselere iyilik ver; kötülüklerimin vebalini üzerimden kaldır; omuzlarımdaki ağırlığımı hafiflet ve bir daha öyle işler yapmaktan beni koru.

اَللّٰهُمَّ وَاِنَّهُ لَآوْفَاءٌ لِّيْ بِالتَّوْبَةِ اِلَّا بِعِصْمَتِكَ، وَلَا اسْتِمْسَاكَ بِيْ عَنِ الْخَطَايَا اِلَّا
عَنْ قُوَّتِكَ، فَقَوِّنِيْ بِقُوَّةِ كَافِيَةٍ، وَتَوَلَّنِيْ بِعِصْمَةِ مَانِعَةٍ.

Allah'ım, hiç kuşku yok, senin koruman olmazsa, tövbeme bağlı kalamam; senin gücün olmazsa hatalardan sakınamam. O halde, yeterli bir güçle beni güçlendir ve engelleyici bir korunmuşlukla beni koruman altına al.

اَللّٰهُمَّ اَيُّمَا عَبْدٍ تَابَ اِلَيْكَ وَهُوَ فِيْ عِلْمِ الْغَيْبِ عِنْدَكَ فَاسِخٌ لِتَوْبَتِهِ، وَعَانِدٌ فِيْ
ذَنْبِهِ وَخَطِيئَتِهِ، فَاتِيْ اَعُوْذُ بِكَ اَنْ اَكُوْنَ كَذَلِكَ، فَاجْعَلْ تَوْبَتِيْ هَذِهِ تَوْبَةً لَا
اَحْتَاْجُ بَعْدَهَا اِلَى تَوْبَةٍ، تَوْبَةً مُّوجِبَةً لِمَحْوِ مَا سَلَفَ، وَالسَّلَامَةَ فِيمَا بَقِيَ.

Allah'ım, tövbe ettikleri halde daha sonra tövbelerini bozacaklarını, tekrar günaha dönüp şaşacaklarını bildiğin kullar gibi olmaktan sana sığınırım. Şu halde, bu töv-bemi, ardından tövbeye ihtiyaç duymayacağım, geçmişteki günahların izlerini yok edecek, gelecekte de günahlara karşı bağışıklık kazandıracak bir tövbe kıl.

اَللّٰهُمَّ اِنِّيْ اَعْتَدْتُ اِلَيْكَ مِنْ جَهْلِيْ، وَاسْتَوْهَبْتُكَ سَوْءَ فِعْلِيْ، فَاضْمُنِّيْ اِلَى
كَفْرِ رَحْمَتِكَ تَطَوُّلاً، وَاسْتُرْنِيْ بِسِتْرِ عَافِيَتِكَ تَفَضُّلاً.

Allah'ım, cahilliğimden dolayı senden özür diliyorum. Kötü işlerimi bana bağışla-manı istiyorum. O halde, lütfunla rahmetinin kapsamına al beni; kereminle günahla-rımı sil, günahlara bulaşma hastalığından kurtar beni.

اَللّٰهُمَّ وَاِنِّيْ اَتُوْبُ اِلَيْكَ مِنْ كُلِّ مَا خَالَفَ اِرَادَتَكَ، اَوْ زَالَ عَنْ مَحَبَّتِكَ، مِنْ
خَطَرَاتِ قَلْبِيْ، وَلَحَظَاتِ عَيْنِيْ، وَحِكَايَاتِ لِسَانِيْ، تَوْبَةً تَسْلُمُ بِهَا كُلُّ جَارِحَةٍ
عَلَى حِيَالِهَا مِنْ تَبِعَاتِكَ، وَتَأْمَنُ مِمَّا يَخَافُ الْمُعْتَدُوْنَ مِنْ اَلِيْمِ سَطْوَاتِكَ.

Allah'ım, her uzvumu ayrıca, senin cezalandırmalarından koruyacak, zalimlerin korktukları acıklı azaplarına duçar olmaktan kurtaracak bir tövbeyle, iradene ters düşen, sevginin dışında kalan düşüncelerimden, bakışlarımdan, konuşmalarımdan tövbe edip sana yöneliyorum.

اَللّٰهُمَّ فَارْحَمْ وَحْدَتِيْ بَيْنَ يَدَيْكَ، وَوَجِّبْ قَلْبِيْ مِنْ حَشِيَّتِكَ، وَاضْطِرَابِ اَرْكَانِيْ مِنْ هَيْبَتِكَ.

Allah'ım, önünde tek başıma duruşuma, korkundan kalbimin çırpınına, heybetinden bedenimin titreyişine acı.

فَقَدْ اَقَامْتَنِيْ يَا رَبِّ ذُنُوْبِيْ مَقَامَ الْخَزِيْ بِفِنَائِكَ، فَاِنْ سَكَتُ لَمْ يَنْطِقْ عَنِّيْ اَحَدٌ، وَاِنْ شَفَعْتُ فَلَسْتُ بِاَهْلِ الشَّفَاعَةِ.

Allah'ım, günahlarım, katında o kadar rüsva etmiş ki beni; sussam, kimse avukatlığımı yapmaz; şefaatchi (aracı) ile kapına gelsem, şefaate edilecek gibi değilim.

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَاٰلِهِ، وَشَفِّعْ فِيْ خَطَايَا كَرَمِكَ، وَعُدْ عَلٰى سَيِّئَاتِيْ بِعَفْوِكَ، وَلَا تَجْزِنِيْ جَزَائِيْ مِنْ عُقُوْبَتِكَ، وَاَبْسُطْ عَلَيَّ طَوْلَكَ، وَجَلِّلْنِيْ بِسِتْرِكَ، وَاَفْعَلْ بِيْ فِعْلَ عَزِيْزٍ تَضَرَّعَ اِلَيْهِ عَبْدٌ ذَلِيْلٌ فَرَحِمَهُ، اَوْ غَنِيٍّ تَعَرَّضَ لَهٗ عَبْدٌ فَقِيْرٌ فَنَعَسَهُ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve hatalarım hususunda keremini bana şefaatchi (aracı) kıl; kötülüklerime affınla yaklaş; cezalandırmana tabi tutarak hak ettiğim cezayla cezalandırma beni; bol ihsanını benden esirgeme; aziz birinin kendisine yalvarıp yakaran zelim birine acıyarak yaptığını veya zengin birinin, kendisinden bir şey isteyip de ihtiyacını giderdiği yoksul birine yaptığını bana yap.

اَللّٰهُمَّ لَا خَفِيْرَ لِيْ مِنْكَ، فَلْيَخْفُرْنِيْ عِزُّكَ، وَلَا شَفِيْعَ لِيْ اِلَيْكَ، فَلْيَشْفَعْ لِيْ فَضْلُكَ، وَقَدْ اَوْجَلَّتْنِيْ خَطَايَا فُلْيُوْمِنِيْ عَفْوِكَ، فَمَا كُلُّ مَا نَطَقْتُ بِهِ عَنْ جَهْلٍ مِّنِّيْ بِسُوءِ اَثْرِيْ، وَلَا نِسْيَانٍ لِمَا سَبَقَ مِنْ ذَمِيْمٍ فِعْلِيْ، وَلَكِنْ لِيَسْمَعَ سَمَاوُكَ وَمَنْ فِيْهَا، وَاَرْضُكَ وَمَنْ عَلَيْهَا، مَا اَطْهَرْتُ لَكَ مِنَ النَّدَمِ، وَلَجَأْتُ اِلَيْكَ فِيْهِ مِنَ التَّوْبَةِ،

Allah'ım, beni senden koruyacak biri yok. O halde, izzetin beni korusun, himayesine alsın. Katında bana şefaate edebilecek biri bulunmamakta. O halde, lütfun bana

şefaati olsun. Günahlarım beni korkutmuş durumda. O halde, affin beni korkudan kurtarsın. Bu yalvarıp yakarmalarım, kesinlikle yaptıklarımın kötülüğünü bilmediğimden, kötü işlerimi unuttuğumdan değildir. Böyle yapıyorum ki, gökyüzü ve içindekiler, yeryüzü ve üzerindeki kişiler pişmanlık itirafımı ve sana sığımp tövbe edişimi duysunlar.

فَلَعَلَّ بَعْضَهُمْ بِرَحْمَتِكَ يَرْحَمُنِي لِسُوءِ مَوْفِي، أَوْ تُدْرِكُهُ الرَّقَّةُ عَلَى لِسُوءِ حَالِي، فَيُنَالَنِي مِنْهُ بِدَعْوَةٍ هِيَ أَسْمَعُ لَدَيْكَ مِنْ دُعَائِي، أَوْ شَفَاعَةَ أَوْكَدَ عِنْدَكَ مِنْ شَفَاعَتِي، تَكُونُ بِهَا نَجَاتِي مِنْ غَضَبِكَ، وَفَوْزَتِي بِرِضَاكَ.

Duyup da rahmetinle halime acınsınlar; içinde bulunduğum kötü durumdan etkilenecek bana dua etsinler. Bakarsın, onların duası, katında daha çabuk kabul olur, şefaatleriyle gazabından kurtulur, hoşnutluğunu elde etmiş olurum.

اللَّهُمَّ إِنْ يَكُنِ النَّدْمُ تَوْبَةً إِلَيْكَ فَآتَا أَنْدَمُ النَّادِمِينَ، وَإِنْ يَكُنِ التَّرْكُ لِمَعْصِيَتِكَ إِنْابَةً فَآتَا أَوْلَ الْمُتَنَبِّينَ، وَإِنْ يَكُنِ الْإِسْتِغْفَارُ حِطَّةً لِلذُّنُوبِ فَآتِي لَكَ مِنَ الْمُسْتَغْفِرِينَ.

Allah'ım, eğer pişmanlık tövbeyse, ben pişman olanların en pişmanıyım; eğer günahları terk etmek sana dönmekse, ben sana dönenlerin ilkiyim ve eğer mağfiret dilemek, günahların dökülmesine sebep oluyorsa, hiç kuşkusuz ben, senden mağfiret dileyenlerdenim.

اللَّهُمَّ فَكَمَا أَمَرْتَ بِالتَّوْبَةِ وَضَمِنْتَ الْقَبُولَ، وَحَثَّيْتَ عَلَى الدُّعَاءِ وَوَعَدْتَ الْإِجَابَةَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاقْبَلْ تَوْبَتِي، وَلَا تَرْجِعْنِي مَرْجِعَ الْخَبِيَةِ مِنْ رَحْمَتِكَ، إِنَّكَ أَنْتَ التَّوَّابُ عَلَى الْمُذْنِبِينَ، وَالرَّحِيمُ لِلْخَاطِئِينَ.

Allah'ım, sen tövbeyi emretmiş ve kabul buyuracağımı söylemişsin; dua etmemizi istemiş ve icabet edeceğini vaad etmişsin. O halde Muhammed ve âline salat eyle ve tövbemi kabul buyur; rahmetine olan ümidimi ye'se dönüştürme. Hiç kuşkusuz, sen, günahkârların tövbesini kabul buyuransın; suç işleyip de sana dönenlere pek merhametlisin.

اَللّٰهُمَّ صَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ كَمَا هَدَيْتَنَا بِهٖ، وَصَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ كَمَا
اسْتَنْقَدْتَنَا بِهٖ، وَصَلِّ عَلٰى مُحَمَّدٍ وَّآلِهِ صَلَاةً تَشْفَعُ لَنَا يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَوْمَ
الْاٰفَاةِ اِلَيْكَ، اِنَّكَ عَلٰى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيْرٌ، وَهُوَ عَلَيْكَ يَسِيْرٌ.

Allah'ım, bizi Muhammed ile hidayet ettiğın gibi, ona ve âline salat eyle; bizi Muhammed ile kurtardığın gibi, ona ve âline salat eyle. Kıyamet günü, sana muhtaç olduğumuz gün bize şefaathçi olacak bir salat ile Muhammed ve âline salat eyle. Hiç kuşku yok, sen her şeye kadirsın ve bu, sana pek kolaydır.