

MİSBAH

SONBAHAR 2024 YIL: 12 SAYI: 21
AUTUMN 2024 VOL: 12 NO: 21

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

ALLÂME TABÂTABÂÎ ÖZEL SAYISI

Dr. S. Vahid Kaşanî
Başlarken

Prof. Dr. Askerî Süleymânî Emîrî
Allâme Tabâtabâî'nin Burhân-ı Siddîkî'nin Anlığı

Dr. Muhammed Bâkir Horasânî
Allâme S. Muhammed Hüseyin
Tabâtabâî'nin Hayatı

Allâme S. Hüseyin Tabâtabâî
Allâme Tabâtabâî'nin Anlatımından Molla Sadra'nın
Hayatı ve Felsefî Yöntemi

Dr. Meysem Kâsimî
Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde
Genel Din Sistemi

Dr. Perya Nurî Hosrovşahî
Allâme Tabâtabâî'nin Bakışından İslam
Medeniyetinin Özelliklerinin Tahlili

Dr. Alirıza Şirzâd
Kur'an'ın Psikolojik Tefsirinde Allâme
Tabâtabâî'nin Tefsir Metodu

Dr. S. Ali Ekber Haşimî Kurevî - Dr. Habibullah Babaî
Allâme Tabâtabâî'nin Sosyal Adalet Teorisi ve
Bunun Altyapıları

Doç. Dr. S. Muhammed Hüseyin Duâî
Allâme Tabâtabâî'nin "Marifet-i Nefs" Öğretisini
Okuma Sistematiğinin Tahlili

Dr. Mehdi İhlasî
Allâme Tabâtabâî Açısından Duaya İcabe İlahî Etki
ve Bunun Doğaya Egemen Yasalarla Çelişmemesi

Dr. Muhammed Cevâd Rüdger
Allâme Tabâtabâî'nin Bakışından Pratik (Amelî)
İrfanın Aklî Temelleri

Doç. Dr. Muhammed Rızâ Behdâr
Allâme Tabâtabâî'nin "İsmet" Kavramının Özüne ve
Nitelğine Dair Yaklaşımı

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



Uluslararası
el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği

Sahibi

Uluslararası el-Mustafa
(Üniversitesi Türkiye Temsilciliği)
adına, Dr. S. Vahid Kaşanî

MİSBAH
ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI
DERGİSİ

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

Sonbahar 2024,
Yıl: 12, Sayı: 21

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

MİSBAH ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ

SONBAHAR 2024
Allâme Tabâtabâi
Özel Sayısı

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Dr. Fazil Ağış

Yayın Kurulu
Prof. Dr. Hüseyin Hatemî, Prof. Dr. Ali Güzelyüz
Prof. Dr. Mehmet Nur Doğan, Prof. Dr. Caner Taslaman
Prof. Dr. Muhammed Mehdi Gürciyan
Doç. Dr. Hasan Hüseyin Güneş,
Doç. Dr. Mehmet Çelenk, Doç. Dr. Enis Doko
Doç. Dr. Muhammed Mehdi Safuraî
Doç. Dr. Muhammed Ali Hacidehabadî
Dr. Ahmet Yeşil, Dr. Fevzi Yiğit
Dr. Sedat Baran, Dr. Nesrin Miyanecî

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Aslan

Baskı Hazırlık
DBY Ajans

Adres
Basıncık Mah. Sözer Sk. Emirhan Apt.
No: 3 Daire: 11 Bakırköy / İSTANBUL Tel: (+90 212) 664 46 40
temsilcilik@elmustafa.com.tr

İçindekiler

Dr. S. Vahid Kaşanî	5	Başlarken
Dr. Muhammed Bâkır Horasânî	7	Allâme S. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Hayatı
Dr. Meysem Kâsımî	21	Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde Genel Din Sistemi
Prof. Dr. Askerî Süleymânî Emîrî	45	Allâme Tabâtabâî'nin Burhân-ı Sıddîkî'nin Arılığı
Dr. Alırıza Şîrzâd	61	Kur'an'ın Psikolojik Tefsirinde Allame Tabâtabâî'nin Tefsir Metodu
Dr. S. Muhammed Hüseyin Duâî	71	Allame Tabâtabâî'nin "Marifet-i Nefs" Öğretisini Okuma Sistematiğinin Tahlili
Dr. Muhammed Cevâd Rûdger	87	Allâme Tabâtabâî'nin Bakışından Pratik (Amelî) İrfanın Akîlî Temelleri
Allâme S. Hüseyin Tabâtabâî	119	Allâme Tabâtabâî'nin Anlatımından Molla Sadra'nın Hayatı ve Felsefî Yöntemi
Dr. Perya Nurî Hosrovşahî	129	Allame Tabâtabâî'nin Bakışından İslam Medeniyetinin Özelliklerinin Tahlili
Dr. S. Ali Ekber Haşimî Kurevî Dr. Habibullah Babâî	145	Allame Tabâtabâî'nin Sosyal Adalet Teorisi ve Bunun Altyapıları
Doç. Dr. İbrahim Yakubî	163	Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî'ye Göre Saadet
Dr. Mehdi İhlasî	181	Allame Tabâtabâî Açısından Duaya İcabete İlahî Etki ve Bunun Doğaya Egemen Yasalarla Çelişmemesi
Doç. Dr. Muhammed Rızâ Behdâr	197	Allâme Tabâtabâî'nin "İsmet" Kavramının Özüne ve Niteliğine Dair Yaklaşımı



Başlarken

Dr. S. Vahit Kaşanî

Büyük bir müfessir, eşsiz bir düşünür ve mahir bir filozof olan Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, hiç şüphesiz çağımızın en önemli düşünürlerinden biridir. Onlarca yıllık çalışma, öğrenim, araştırma ve yazarlıkla beraber nice öğrenciler yetiştirerek İslam ilimlerinin ufkunu genişletmiş ve kapasitesinin gücünü ortaya koymuştur.

Günümüzde İslam dünyasının en önemli ve seçkin alimlerinin çoğu Allâme Tabâtabâî'nin ciddi ve özverili çalışmalarının sonucudur. Hatta bu öğrencilerin birçoğu bugün ilim havzaları ve üniversitelerin ana çarklarını oluşturmakta, İslâmî ve insanî bilimlerin akışına öncülük etmektedirler.

Tüm bunların yanı sıra ilim peşinde koşanların önüne yaratıcılığın ve yeniliğin bulabileceği, her alanda onlarca eser ve kabul edilebilir kaynaklar sunmuştur.

Allâme Tabâtabâî'nin her alanda uzman ve kapsamlı bir düşünür olarak görülmesinin nedeni; pek çok toplumsal ve inançsal konu hakkında derin bilgiye sahip olmasından kaynaklanmaktadır. O öyle bir mütefekkindi ki; yaşadığı dönemin ilmî şartlarına rağmen hayatının son anına kadar İslam'ın çeşitli yönlerini tanıtmak için dersler vermiş, araştırmalar yapmış, çeşitli sosyal ve siyasî alanlarda güncel düşünceler ortaya koymuştur.

İlmî kavrayışının yanı sıra, çağın getirileri ve İslam dünyasında olup bitenlerin de farkındaydı; tüm çalışmalarını da bu farkındalık üzere oluşturmaktaydı. 20. yüzyılın dünya çapında Marksist, Sosyalist grupların propagandalarının yayılmasıyla birlikte fikrî ve bilimsel mücadelenin ve onların düşüncelerine cevap vermenin temel ihtiyacını yakından müşahade etmiş, bu nedenle Şehit Mutahharî, Cevadi Amulî, İmam Musa Sadr, Şehit Kuddusî ve İbrahim Eminî gibi sahadan bir grup ilim insanının katılımıyla bir düşünce okulu kurmuş ve çeşitli konularda makaleler kaleme alarak şüphelere cevap vermişti.

Bu büyük filozof, oldukça kıymetli *el-Mizân* tefsirini yazarak Kur'an-ı Kerim'in tefsiri alanında da yeni bir sayfa açmıştır. İşte bu tefsirin kapsayıcılığı ve yöntemi birçok

araştırmacının kendilerinin bu alanda ne kadar eksik olduklarını görmesini sağlamıştır. Aslında *el-Mizân* tefsiri, tefsir tarihinde bir dönüm noktası olarak da kabul görür; zira hem yeni bir metot ile ayetleri tefsir etmiş ve hem de çağa uygun, güncel bir yorum ile açıklamıştır.

Allâme Tabâtabâî vahiy öğretileri ve akli deliller ile, irfan ve Kur'an arasında bağlantı kurarak yeni bir İslam felsefesi akımı oluşturmayı başarmış; bu şekilde diğer felsefi ekoller karşısında ön plana çıkmıştı. Allâme'nin bu metodunu kesinlikle modern çağda İslâmî hikmetin dirilişi olarak adlandırabiliriz.

Merhum Allâme oldukça eğitilmiş ve mütebedeyin bir şahsiyeti; Kur'anî terbiye ile ahlakı, takvayı, merhameti, nezaketi, Allah korkusunu, adaleti, zühdü, hayırseverliği, kanaati, temizliği, samimiyeti, şefkati ve diğer Kur'anî-insanî erdemleri ruhunun derinliklerinde ve hayatının her alanında uygulayan bir kişiydi.

Vakur ve dinginlik içerisinde dersler veriyor, bunu yaparken de sesini asla yükseltmiyordu. Kibar, ağırbaşlı ve oldukça sabırlıydı. Hayatı boyunca teheccüd ve günlük namazlarını farklı bir aşk ile eda ediyordu.

Raz-û niyâz ehliydi. Kur'an-ı Kerim'i okuyup tefsir ederken rahmet, gazap ve tövbe ayetlerine geldiğinde ruhî olarak munkalip olur, halden hale girerdi. Derin derin düşünme ve kendini muhasebeye çekme Allâme'nin ahlâkî yaşamının ana hatlarıydı. Ehl-i Beyt'e bağlılık ve saygı onun daimî alışkanlığıydı. Dinî toplantılara katıldığında ve hele bunlar Ehl-i Beyt'in acı ve musibetlerine dair olduğunda sanki o anı yaşıyormuş gibi gözyaşları dökerdi.

Şüphesiz bu büyük âlim ve müfessirin ilmî ve ahlâkî niteliğinin, derin bilgisinin, yeniliklerinin, hizmetlerinin, eserlerinin ve ileri düşüncelerinin bilinmesi; İslam dünyasının ilmî ve kültürel gelişimine katkı sağlayacaktır.

Biz de bu hedef doğrultusunda *MİSBAH : Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi*'nin bu sayısını "Allâme Tabâtabâî Özel Sayı" olarak hazırladık.

Başlangıçta Allâme'nin yaşam öyküsünü aktardıktan sonra, onun felsefe, Kur'an, irfan ve sosyal alandaki düşüncelerinin yansıtıldığı ilmî makaleleri siz değerli okuyucularımızın istifadesine sunduk.

Dünyamız ve ebedi hayatımız için faydalı olacağını ümit ettiğimiz birbirinden seçkin ve alanında uzman düşünürlerin bu makalelerinin hakiki yurdumuz için birer azık olmasını ümit ediyoruz.

Dergimizin öğretmenlerin, araştırmacıların ve ilim ehlinin beğenisini kazanmasını umarak; her zaman olduğu gibi yine siz değerli okuyucularımızdan her türlü yapıcı eleştirileri bizimle paylaşmanızı dileriz. Başka daha güzel sayılarla buluşma dileğiyle.

Selam ve saygılarımızla...

Allâme S. Muhammed Hüseyin Tabâtabâî'nin Hayatı

Dr. Muhammed Bâkır Horasânî

وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا

“O, hikmeti dilediğine verir. Ve kendisine hikmet verilmiş olana çok büyük bir hayır verilmiş demektir.” (Bakara, 269)

Doğum

Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî, hicrî kamerî 29 Zilhicce 1321 (milâdî 17 Mart 1903 / şemsî 26 İsfend 1281) perşembe günü her zaman dindarlığı, bilgisi ve zarafeti ile tanınan ünlü seyid ailelerinden birisi olan soylu ‘Tabâtabâî’ ailesinde Tebriz’de dünyaya geldi. Babası onun adını Seyyid Muhammed Hüseyin koydu. Doğumu Meşrutiyet Hareketi’ne rastlar; Azerbaycan ve özellikle Tebriz şehri o dönemde oldukça etkili ve önemli bir siyasî merkez olarak kabul edilirdi. Seyyid Muhammed Hüseyin, beş yaşında annesini, dokuz yaşında da babasını kaybetmiş ve küçük erkek kardeşiyle birlikte; Seyyid Muhammed Hasan Bey yani babasının vasisinin vesaleti altına girmişlerdir. Allâme’nin kendisi bu dönem hakkında şöyle yazar:

“1903 yılında Tebriz’de âlim bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldim. Annemi beş yaşında, babamı da dokuz yaşında kaybettim. Her insan hayatında acı ve tatlı şeylerle karşılaşır. Ben ise hayatımın büyük bir dönemini yetim olarak geçirdim ve bir yetimin acısını tüm kalbimle hissedip idrak ettim.”¹

Eğitim

Seyyid Muhammed Hüseyin ilkokul eğitimine 1911 senesinde yani 8-9 yaşlarından itibaren başladı ve 1917 yılına kadar Kur’an-ı Kerim, Sadî-i Şîrâzî’nin Gülistân ve Bustân, Nisâbü’s-sıbyân, Tarih-i Mu’cem ve o dönemin diğer yaygın kitaplarını okudu.

¹ Merhum Allâme Tabâtabâî’nin kaleme aldığı kendi özgeçmişinden

Allâme konuyla ilgili şunları yazmıştır:

“Babamın vefatından kısa bir süre sonra mektebe, daha sonra da bir okula gönderildik ve nihayetinde eve gelen özel bir muallimin eline emanet edildik. İşte bu sayede Farsça ve ilkokul eğitimi ile meşgul olmaya başladık. Bu neredeyse altı yıl sürdü. O günlerde ilkokullar için belirli bir müfredat ve eğitim programı yoktu.

Çok net hatırlıyorum; 1911 ile 1917 yılları arasında, eğitimle meşgul olduğum zamanlarda, genellikle her şeyden önce okutulan Kur’an-ı Kerim’i ve Sadî-i Şîrâzî’nin Gülistân ve Bustân’ını, Nisâb’ı, Ahlâk-ı Mûsavver’i, Enver-i Süheyfî’yi, Tarih-i Mû’cem’i, Mûnşîât-ı Emir Nizâm’ı ve İrşâdû’l Hisâb’ı okuyup bitirmiştım.”²

İlim Havzasına Giriş

1918’de dinî medreseye geçerek 1925 yılına kadar Arap edebiyatı, fıkah ve seviye dersinin esasları ile mantık, teoloji ve felsefe kitaplarını okuyan Allâme aynı zamanda, akrabası olan Mirzâ Ali Nakî’den de hat ve güzel yazı sanatını öğrendi. Onun kullandığı nesta’lik ve şikeste hat yazısı, o zamanın hat ustalarının en güzel ve en belâgatlı hatlarından biriydi. Her ne kadar ömrünün son zamanlarında yorgunluktan ve elindeki titremeden dolayı hattı bozulsa dahi ancak satırlara yazılan cümleler, bu sanatta bir ustanın söz ediyordu. Kendisi bu konu hakkında şöyle diyordu:

“Gençlik zamanından kalma bazı yazılar var ki onlara baktığımda bu benim yazım mı diye hayretler içerisinde kalıyorum!”³

Öte yandan Allâme, Tebriz’deki eğitimi hakkında şunları yazıyordu:

“1919 yılında dinî ilimler ve Arapça eğitimi almaya başladım ve 1926 yılına kadar metin okuma ile uğraştım. Bu yedi yıl zarfı içerisinde sarf alanında Emsîle, Sarf-ı Mîr ve Tasrîf ve nahivde Evâmîl, Nemuzec, Samediyeye, Sûyutî, Câmî, Mûğnî, el-Mutavvel kitabının beyanı, fıkahta Şerh-i Lû’me, Mekâsîb, usulde Muallim, Kavânîn, Resâil, Kifâye, mantıkt-ı Kûbra’da Şerh-i Şemsîyye Haşiyesi, felsefede Şerhû’l İşârât, kelimada Keşfû’l Murâd’ı okudum. İşte bu şekilde metin derslerini bitirmiş oldum.⁴ Elbette henüz felsefe ve irfân için daha yolum vardı. Tabi eğitimimin başında, sadece sarf ve nahiv ile ilgilendiğim için tahsilime devam etmekle ilgili çok da hevesim yoktu. Zaten bu yüzden okuduğum her şeyi anlamadım ve bu şekilde dört yıl geçirdim. Ondandır, Allah’ın lütfu ve inayeti beni yakaladı ve değiştirdi. Artık kendimde tahsilimi kemale erdirmek için bir teveccüh ve heyecan hissetmeye başlamıştım. Öyle ki, o günden itibaren neredeyse on yedi yıl süren öğrenimimin sonuna değin, eğitim ve düşünme konusunda hiçbir zaman yorulmadım

² ‘Üstad Allâme Tabâtabâî’nin Kendi Kaleminden Hayatı’, Cumhuriyet-yi İslâmî Gazetesi, Yıl 3, 16 Kasım 1981, s.10

³ ‘Allâme Seyyid Hüseyin Tabâtabâî, İran Topraklarının Gururu’, c.9, Tahran Belediyesi Kültür ve Sanat Organizasyonu Eğitim Merkezi, İlk baskı, 2006

⁴ Seyyid Hâdi Hüsreşâhî’nin çabalarıyla Allâme Tabâtabâî’nin İslâmî çalışmalarının incelenmesi

ve cesaretim kırılmadı. Öyle bir hale bürünmüştüm ki dünyanın çirkinliğini ve güzelliğini unuttum gitti, acı ve tatlı olayları bir tutmaya başladım, çevremde ilim ehli olmayanlar dışında herkesi tasfiye ettim. Yemek, uyku ve hayatın diğer gereksinimleri için lazım olan asgarî miktarla yetindim ve geri kalanını ders çalışmaya harcadım. Özellikle bahar ve yaz aylarında, geceyi gün doğumuna kadar çalışarak geçirdiğim ve hep yarınki dersi bir önceki gece çalıştığım zamanlar çok oldu. Herhangi bir sorunum varsa çözerdim ve sınıfa geldiğimde zaten öğretmen ne söylediğinin farkındaydım ve öğretmene hiçbir zaman soru veya yapamadığım bir şey getirmedim.”⁵ Seyyid Muhammed Hüseyin efendinin kendi beyanlarına göre eğitim yılı 17 sürmüş ve ilk başlangıcından itibaren Allın lütfuna mazhar olmuşlar. Bu sayede eğitim yılları tatlı cazibeli hale gelmiş öyle ki bir an bile kendini yorgun ve halsiz hissetmemiş. Aynı zamanda tüm lüzumsuz işleri kenara koyup dünyevi engelleri rahatlıkla aşmış.

Necef Yılları

Allâme Tabâtabâî kardeşi Seyyid Muhammed Hasan ile 1925 senesinde eğitimine devam etmek için Necef-i Eşref’e gittiler ve 1935 senesine kadar yani tam on sene burada ilim tahsil ettiler. Burada geçirdikleri yıllarda; Kumpânî adıyla tanınan Ayetullah Şeyh Muhammed Hüseyin Garevî İsfehânî, Ayetullah Mirza-i Nâinî, Ayetullah Seyyid Ebû'l-Hasan-i İsfehânî, Ayetullah Seyyid Muhammed Hüccet Kûhkemereî, Ayetullah Seyyid Hüseyin Bâdkubeî, Ayetullah Seyyid Ebû'l-Kasım Hansârî, Ayetullah Hacı Mirza Ali İrevânî, Ayetullah Mirza Ali Asger Melikî, Ayetullah Merhum Seyyid Abdulgaffâr Mâzenderânî ve nihayetinde büyük arif Ayetullah Seyyid Ali Gâzî Tabâtabâî'nin öğrencileri oldular.

Allâme Tabâtabâî Necef’te bulunduğu dönem için şunları not düşmüştür:

“1925 yılında tahsilimi tamamlamak için Necef’e gittim ve merhum Ayetullah Şeyh Muhammed Hüseyin İsfehânî'nin derslerine katıldım. Yaklaşık altı sene süren özel alan uzmanlığı usul dersleri ve dört sene de alan uzmanlığı fıkıh derslerini kendilerinden aldım.

Aynı şekilde sekiz sene Ayetullah Nâinî'nin fıkıh derslerine iştirak ettim ve yine kendilerinden bir dönem usul dersleri aldım. Bu dönem içerisinde merhum Ayetullah Seyyid Ebû'l-Hasan-i İsfehânî'nin yanında yine alan uzmanlığı fıkıh dersleri gördüm.

Ricâl ilmini öğrenmek için merhum Ayetullah Hüccet Kûhkemereî'den konuyla alakalı tüm dersleri aldım. Felsefede de dönemin büyük filozof ve bilgisi olarak tanınan merhum Seyyid Hüseyin Bâdkubeî'den bu ilimleri öğrenmeyi başardım. Bu büyük insanın yanında öğrencilik yaptığım altı yıllık zaman zarfında Sebzevârî'nin manzumesini, Molla Sadrâ'nın Esfâr ve Meşâir'ini, İbn Sinâ'nın Şifâ adlı külliyatını, Aristoteles'in Teoloji kitabını, İbn Tûrke'nin Temhid-i Kavâid ve İbn Miskeveyh'in ahlak kitabını okudum.

Rahmetli Bâdkubeî, eğitimime duyduğu büyük ilgiden dolayı, beni muhakeme tarzına alıştırmak ve felsefi zevkimi güçlendirmek için bana matematik öğretmemi buyurdu. Bu

⁵ Devlet Abâdî, Azerbaycan Şüerâsı (Ketrân Tebrizî'den Şehriyar'a) c.1, s.518

büyük âlimin tavsiyesi ile de merhum Seyyid Ebû'l-Kasım Hansârî'den, muhakeme aritmetiği, astroloji, geometri ve cebir muhakemesi dersleri aldım.”⁶

Allâme Tabâtabâî, matematik ve geometri konusundaki ustalığı nedeniyle tasarım ve mimarî alanında da özel bir uzmanlığa sahipti. Nitekim Kum'daki Hücçetiye ilahiyât medresesinin plan ve tasarımı da kendisi tarafından yapılmıştı.

Allâme'nin bazı öğrencileri şöyle naklediyordu; Hücçetiye medresesinin binası oldukça küçüktü ve merhum Ayetullah Seyyid Muhammed Hücçet, çevredeki birkaç bin metrelik araziye satın alarak okulu genişletmeyi ve bunu yaparken de İslâmî medreseler tarzında içinde birçok odası olan, sınıf, mescit, kütüphane vb. bölümleriyle geniş ve hijyenik bir alanın tasarlanıp inşa edilmesi gereken bir medrese istiyordu. Bu nedenle Tahran'dan ve diğer şehirlerden birçok mühendis çeşitli mimarî çizimler ile Ayetullah Hücçet'in yanına gelmiş ama onun tarafından bunların hiçbirisi kabul görmemişti. Son olarak ise Merhum Ayetullah Hücçet, Allâme Tabâtabâî'den proje çizmesini ister ve nihayetinde Allâme'nin bu çizimi Merhum Hücçet tarafından kabul görür.

Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî felsefenin yanı sıra matematik, geometri, eski ve yeni kozmografya ve mimarlık konularında da uzmandı. Allâme Tabâtabâî, astroloji ve astronimi konusundaki ustalığını burada da konuşturmuş ve Hücçetiye Medresesi avlusunda yer alan süs havuzunun yanına öğle ve ikinci vakitlerini bulmak için kullanılan Dâire-i Hindiyeye dahi yapmıştı. Bu sayede kible yönü tam olarak anlaşılıyordu. Aynı zamanda havuza yerleştirmiş olduğu gösterge sayesinde yılın en uzun ve en kısa günü ile öğle ve ikinci namazlarının tam vakti de belirlenmiş oluyordu.

Tebriz'e Dönüş

Seyyid Tabâtabâî 1935 yılında Necef'te on yıl kaldıktan sonra ekonomik koşulların zorlaşması nedeniyle Tebriz'e döndü ve bundan sonraki on yılını Tebriz'in Şâdâbâd bölgesinde çiftçilik yaparak ve arazilerini ıslah ederek geçirdi.

Allâme bu zaman zarfında bir taraftan mütalaa ve araştırmalarını sürdürürken; bir yandan da tarımla uğraşüyor, su kanalları açıyor, bağ ve bahçeleri ıslah ediyor, verimsiz ağaçları güçlendiriyordu. Seyyid Muhammed Hüseyin tarım ve ziraât konusunda da çok iyi bilgi ve beceriye sahipti hatta zamanın ötesinde imkânları kullanıyordu çiftlik derelerinin haritasını çıkararak ağaçların sulama sürecini belirledi; Öyle ki her ağaca ulaşması gereken su miktarı hesaplanıp doğru bir şekilde bölündü. Bu sayede su seviyesini ve her ağaca ne kadar su ulaşması gerektiğini doğru bir şekilde hesaplayıp taksim ediyordu.

Allâme'nin oğlu Şâdâbâd'da geçirdiği dönemle ilgili şunları söylüyordu:

“Babamın yıl boyunca sürekli işlerle meşgul olduğunu çok iyi hatırlıyorum. Soğuk havalarda, mevsim yağmurlarının çok olduğu veya kar yağdığı sırasında elinde şemsiye ile

⁶ Bahâuddîn Hûremşâhî, Kur'an Ansiklopedisi c.2, s.1401

veyahut üzerinde aldığı deri veya yünden bir elbise ile çalıştığını çok gördüm. Bu onun için oldukça normal bir durumdu.

Tebriz'in Şâdâbâd kasabasında on yıl boyunca bulunduğu sürede sürekli faaldi; su kanalları kazıyor, harap olan bahçeleri düzenliyor, toprağı yeniliyor, ağaçların bakımını yapıyor ve aynı zamanda birçok yeni bağ ve bahçe inşa ediyordu. Yazları ailemiz kalabilirdi diye köyün içine bir yazlık ev dahi inşa etmişti ve evin bodrum katına modern tarzda bir banyo bile yapmıştı.”⁷

Allâme'nin Tebriz'de bulunduğu dönemlerde modern tarzda bireysel banyoların henüz yapılmadığı ve alışlagelmiş bir şey olmadığı söylenirken Allâme Tabâtabâî, kendi köyü olan Şâdâbâd'da kendi evine uzmanlığıyla oldukça kullanışlı bir banyo ve kişisel duş alanı yapmıştı.

Bu dönemde Şâdâbâd halkının dertlerine de kayıtsız kalmamış, elinden geldiğince ihtiyaç sahiplerini gözeterek halkın sıkıntılarını çözmüş ve hatta bu amaçla Karzû'l-Hasene olarak adlandırılan bir fon kurarak ihtiyaç sahiplerine borç vermiştir.

Aslında Allâme'nin Şâdâbâd'daki on yıllık varlığı, zamanının çoğunu tarım ve bahçecilik alanında çalışarak ve okuyarak geçirmesine izin vermiş ama yine de Necef-i Eşref'teki üstatlarından ve ilmîye medreselerinden öğrendiği bilgileri incelemek, düzenlemek ve tasnif etmek için de kendine zaman ayırmıştı. Hatta Merhum Seyyid Ahmed Gâzî Tabâtabâî'nin derslerine dahi katılmıştı. Şunu da belirtmekte yarar var; Allâme Tabâtabâî kapsayıcı ilmi, ahlakî, irfanî süluku, teheccütü, zühdü ve insanlarla ilgilenmesinin yanı sıra tarım ile bahçe işlerinde ve binicilikte de oldukça mahirdi.

Kum'a Giriş

Allâme'nin Tebriz'de bulunduğu dönem, İran'ın ve özellikle Azerbaycan'ın en sıkıntılı ve çalkantılı dönemlerinden biri olan Rıza Han'ın din adamlarına karşı katı tutumu ve din karşıtı siyasetiyle paralellik gösteriyordu. Bu dönemde Azerbaycan'da komünist, marksist ve materyalist fikirler Sovyet ajanlar ve orada eğitim görmüş kimseler tarafından güçlü bir şekilde destekleniyordu. Önce Adalet Partisi'ni, ardından Tûdeh Komünist Partisi'ni kurarak yoğun bir propagandaya giriştiler, halkın içinde bulunduğu kaotik durumu ve yoksulluğu istismar ederek adalet ve eşitlik sloganıyla taraftar kazandılar. Daha sonra Sovyet yanlılarının bir kısmının Azerbaycan Demokrat Partisi'ni kurmasıyla askerî faaliyetlere giriştiler. Bir kısım halkı öldürdükten sonra birer birer Azerbaycan şehirlerini ele geçirerek Azerbaycan'ı ayırmayı ve hükümet kurmayı sağladılar. Bu şom ve uğursuz amaç uğruna Sovyet yöneticileri onlara silah, mühimmat ve para göndererek birçok insanı silahlandırmış ve bu cereyan 1945 ve 1946 yıllarında Zencân, Doğu-Batı Azerbaycan ve Erdebil'i İran'ın merkezi hükümetinden ayırmayı başarmıştı.

⁷ Mühendis Abdulkâî Tabâtabâî, Allâme Tabâtabâî'nin Hayatı ve Çalışmaları (1991 Bahar) s.12

Bir yandan Sovyetler Birliği'ne bağlı olanların yoğun propagandası, diğer yandan Rıza Han Pehlevî'nin din karşıtı siyaset ve tutumu birçok kişinin onların propagandasından etkilenmesine neden oldu. Pehlevî muhalifleri arasında Tutarlılık eksikliği, otoriter ve güçlü yönetim noksanlığı nedeniyle, âlimler ve bilgeler için hayat her geçen gün daha da zorlaşıyor. Dolayısıyla Allâme ve kardeşi de diğer âlimler gibi bu dönemde iktidardaki siyasetçilerin ve Demokrat Parti taraftarlarının zulmünden kurtulamamış ve Tûdeh Partisi ile Demokrat Parti bu iki kardeşin de faaliyetlerini engelledi hatta öldürülme riskinin bile vardı, Tûdeh Partisi programında, korku yaratarak ve birçok büyük şahsiyeti öldürerek bölgeyi ele geçirme planının olduğunu, aynı zamanda bölgedeki bir grup âlimleri de öldürmeyi planladıklarını, bu nedenle Allâme Tabâtabâî'nin bu saldırılar nedeniyle Tebriz'den ayrılp Kum'a gitmeyi uygun gördüğünü bu yüzden ilmi çalışmalarını sürdürmek için 1946 yılında Kum kentine geçtiler.

Allâme Tabâtabâî bu dönem hakkında şunları söylüyor:

"1945'te İkinci Dünya Savaşı'nın ateşi yatışmaya, işgalci müttefikler İran'ı birer birer tahliye etmeye başlamıştı ama Azerbaycan bölgesinde kalan Sovyet kuvvetleri hariç. Sonrasında ise Azerbaycan bölgesini kendi adamlarına teslim ederek görünüşte işgallerine son verdiler. Azerbaycan demokratik akımın hâkimiyetinde olduğu bir yıl boyunca bölge güvensizlik, cinayet ve yağmacılığa maruz kalmıştı, ben de kurulu düzenimi bozup Kum gibi bir ilim merkezine taşınmaya karar verdim. Bu konuda Kur'an'dan istihare açma ihtiyacı duydum:

هُنَالِكَ الْوَلَايَةُ لِلَّهِ الْحَقِّ هُوَ خَيْرٌ ثَوَابًا وَخَيْرٌ عُقْبًا

"İşte o durumda velilik (koruyuculuk) yalnız hak olan Allah'a mahsustur. O'nun vereceği sevap da daha hayırlıdır, sonuç da daha hayırlıdır. (Öyle durumlarda insanı yalnız gerçek kudret sâhibi olan Allah koruyup kurtarabilir.)" Kehf / 44

Ve böylece bu ayet-i kerime vesilesi ile 1946 yılında asıl memleketimden ayrılarak Kum bölgesine taşındım, bu şehirdeki hayatımı genişlettim ve bilimsel çalışmalarına devam ettim."⁸

Allâme'nin oğlu Kum şehriyle ilgili şunları söylüyor:

"1946 yılının mart ayında Kum şehrine girdik, önce Kum'da yaşayan ve dinî ilimler okuyan bir akrabamızın evine yerleştik. Ama çok geçmeden Yehçalgâzî sokağında din adamlarından birinin evinde perde takılarak ayrılabilen iki parçalı bir oda kiraladık, bu iki oda yaklaşık 20 metrekareydi."

Allâme önce Kum'da Mekâsib derslerine, ardından hukuk ve usulde uzmanlık derslerine başladı. Fakat tefsir ve felsefe konularının, fıkıh ve usulden farklı olarak pek rağbet görmediğini fark edince ve toplumda özellikle eğitimliler arasında ateist düşüncelerin

⁸ Seyyid Hâdi Hûşreşâhî, Allame Tabâtabâî'nin İslâmî Çalışmalarının İncelenmesi, c.1, s.18-24

her geçen gün yayıldığına ikna olunca öğretim programını değiştirerek tefsir ve felsefe öğretmeye yöneldi.

Felsefe ve tefsir dersi, çok sayıda ilgili kişinin katılımıyla oldukça hareketli ve bereketli geçti. Bir süre sonra bazı büyük âlimlerin kararıyla Esfâr dersi sonlandırıldı ve Allâme İlahiyât-ı Şifâ'yı öğretmeye başladı. Bu arada Allâme, Esfâr için gece dersleri düzenlemeye karar verdi. Bu dersler haftanın iki gecesi öğrencilerin evlerinde gerçekleştirilen ve az sayıda ama düzenli katılan öğrencilerin katıldığı etkinlik şeklindeydi. Elbette bu derslerin içeriği çoğunlukla felsefede alan uzmanlığıydı.

Allâme Tabâtabâî'nin derse girmeden önce ön çalışmaya dikkat etmesi, öğrencilerinde de daha dakik olmasına ve araştırma ruhuna kavuşmasına neden oldu. Allâme hiçbir şekilde ilmî ve akademik rütbesiyle asla övünmedi, eğitim ve bilgi vermede ise katıyen cimri olmadı, talebelerin çokluğu ve azlığı onun öğretisini ve açıklamalarını etkilemedi.

Tahran Felsefe Toplantıları Henry Corbin ile Mülakat

Allâme'nin Kum şehrinde yaşadığı sırasında vuku bulan olaylar arasında Sorbonne Üniversitesi Profesörü Henry Corbin'in Fransa'dan İran'a gelişi ve Allâme Tabâtabâî ile Kum ve Tahran'da buluşması da yer alır.

Corbin İran'a geldiğinde birçok İranlı profesörle iletişim kurdu ancak onun ilgisi '*entelektüel*' olarak bilinen kişilerle değil, daha çok İran edebiyatı, sanatı ve felsefesiyle uğraşan profesörlerle iletişim yönündeydi. Corbin bir Heidegger felsefecisiydi; cevapsız sorularına yanıt bulmak için yıllarca dolaşmış durmuş ve nihayetinde soluğu İran'da almıştı. Cevapsız sorularına da Şîî felsefesinin yorumcusu Allâme Tabâtabâî'nin huzurunda cevap bulmuştu.

Allâme ve Corbin'in buluşmaları o dönemde önemli bir felsefi çevrenin oluşmasına yol açmıştır. Tahran Felsefe Dairesi'nin toplantıları, ilahî felsefeye hayran olan hukukçulardan Ahmed Zülmece'd Tabâtabâî'nin evinde Allâme Tabâtabâî ve Corbin'in buluşmasıyla başladı.

Tahran'ın kuzeyinde uzun süre yapılan bu toplantılarda çağdaş İran'ın pek çok felsefe ve teoloji profesörü hazır bulundu. Burada Şîî felsefesiyle ilgili geniş ve kapsamlı tartışmalar yaşandı, Corbin, diğerleriyle birlikte Allâme Tabâtabâî'nin huzurunda felsefe eğitimi ve derin felsefi tartışmalarla meşgul oldu. Corbin, Allâme'nin kendisine kesin ve ikna edici cevaplar verdiğini hep söylemişti.

Allâme ile Corbin bilgide yorum ve tefsirin rolüne sık sık vurgu yapıyorlardı. Zaten Allâme Tabâtabâî, yorum olmadan gerçek maneviyatın imkânsız olduğuna inanıyordu ve bu ortak nokta bu iki filozofun birbirleriyle daha rahat konuşabilmelerini sağlıyordu. Allâme Tabâtabâî ile iletişim, Corbin'in yaşamındaki en önemli olaylardan biriydi. Çünkü Allâme gibi insanların ilahî hikmet ve bilgeliğin temsilcileri olduğuna inanıyordu. Kadim İran'dan günümüze kadar İran'da bilgeliğin ışığı asla sönmemiştir diyordu Fransız filozof.

Corbin'e göre İran düşüncesi, manevî bir dünya gibi, sınırlı bir ulusal tavrın ötesine geçen bir mirasın koruyucusu ve himaye edicisiydi. Bu topraklar başka diyarlardan gelen misafir ve ziyaretçilerin kabul edildiği ve ağırlandığı yerdi. Corbin, İran'ın İslam bilgeliliğinin ölümsüz bir bilgelik olduğuna derinden inanıyordu ve her zaman “İran ruhunun ölümsüz gücünden” söz ediyordu.

Yenilikler

Allâme Tabâtabâî, Kum'da onlarca yıl boyunca eğitimlik, araştırma ve yazarlık yaptığı süre içerisinde birçok kıymetli öğrenci yetiştirmenin yanı sıra, İslam felsefesinin ve Kur'an-ı Kerim'in tefsir ve yorumunun gelişimine de büyük katkılarda bulundu. O sadece İslâmî hikmetin bir muallimi ve istinatgâhı değil, aynı zamanda Meşşâî, İşrâkî ve Mûteâlî felsefesine de tam bir hâkimiyetle yenilik ve tahavvül getirmişti. Bu girişimleri öte yandan ontoloji, epistemoloji, antropoloji, teoloji, metodoloji vb. alanlarda da görülebilir:

a- İtibariyat ve Hakikatler Teorisi; Allâme Tabâtabâî'nin en ünlü ve etkili girişimlerinden birisidir. Ontoloji, epistemoloji, ahlâk, farklı felsefî açlar vb. konularda önemli sonuçları olan ve İslam beşerî bilimlerinin ihyasında etki ve rolü uzmanlar tarafından vurgulanmış ve üzerinde görüş birliğine varılmıştır.

b- Ontoloji; Allâme'nin ontoloji konularında aşağıdakiler dahil birçok yeniliği vardır:

Asâlet-i vakiiyet

Felsefî konularda Burhân-ı Limmî'nin olasılığı

Basitetü'l Hakikat kuramı

Zorla yaptırılan bir eylem ile isteyerek yapılan eylemlerinin esaslı bir farkının olmaması kuramı

Platon'un İdealar teorisine dair şahsi görüşü

Kuvve ve fiil konusunu sabit ve değişken olarak ele alması

Hareket-i Cevherî kuramını ve eylem içerisinde yeni bir eylemin doğuşu

Makûle-i eyn'in makûle-i vaz'a geri dönüşmesi

c- Teoloji; Allâme'nin ilahiyât alanında bazı girişimleri vardır; bunlardan bazıları şunlardır:

1. Yüce Allah'ın sınırlandırılmadan beri olması

2. Sıddıkîn burhanı ilkesine dayanarak vakiiyetin devr ve teselsül gerek kalmadan izahı

3. Allah Teala'nın zâtî irade ve zatî kudretine dair farklı bir yorum

4. Rubûbiyet tevhidinde dair alışılmışın dışında bir yorum

d- Epistemoloji; Allâme Tabâtabâî epistemoloji alanında yeni konu ve meseleleri gündeme getirmiştir; bunların arasında aşağıdakiler sayılabilir:

1. Duyusal iletişim teorisi
2. Felsefî realizm sorununun farklı bir yorumu.

e- Antropoloji; Allâme'nin antropoloji alanında yenilikçi görüşleri vardır ve istihdam teorisi bu alandaki en popüler teorilerden biri olarak kabul edilmektedir.

f- Metodoloji; felsefî ve akllî konularda ispat yönteminin yeniden canlandırılması ve felsefî konularda tasavvufî, teolojik, şiîrsel önermeler vb. kullanılmasından kaçınılması da bu alanda Allâme Tabâtabâî'nin girişimlerinden biridir.

Kültürel Hizmetler

Allâme'nin Kum'daki yaşantısı sırasında kültürel faaliyetleri ve hizmetlerine de sık sık tanık olduk. Bunlardan bazılarını kısaca şöyle sıralayabiliriz:

- Yeni bir tefsir yöntemi oluşturmak; tamamen ıslahatçı ve yenilikçi olan bu yöntem Kur'an'ın Kur'an'a yorumlanması şeklinde olmuştur.

- Felsefî ve entelektüel düşünceyi yayıp terviç etmesi.

- Ehl-i Beyt'e (as) ait olan eserlerin yayımlanma çabaları; bu bağlamda Bihârû'l Envâr'ın yayımı onun denetiminde yapılmıştır.

- Röportaj ve yazışmalar yoluyla Şîî düşüncesini beynelmilel sahaya yaymak.

- Medrese ve üniversitelerin arasında yer alan çok sayıda nitelikli öğrenci yetiştirerek onları bilimsel ve entelektüel camiada öne çıkarmak.

- Fikrî konularda bir özgürlük dalgası yaratmak.

- Dünyanın önde gelen bilimsel şahsiyetleriyle iletişim kurmak; Fransız Sorbonne Üniversitesi'nde eğitmen olan Profesör Henry Corbin ile çok sayıda toplantı düzenlenmesinin yanı sıra Amerikan Colgate Üniversitesi üstatlarından bilim adamı Prof. Dr. Kenneth Morgan ile Batı felsefeleri hakkında bir konuşma planı.

- Bidâyetû'l Hikme ve Nihâyetû'l Hikme adlı felsefe eğitim kitaplarının kaleme alınması ve bu şekilde farklı düzeylerde öğretim için uygun ders kitaplarının derlenmesi.

- İslam felsefesini tanıtmak ve önde gelen profesörlerle buluşup konuşmak için Tahran ve ülkenin diğer bölgelerine çok sayıda gezi düzenlenmesi.

- Çağın ihtiyaçlarına dikkat etmek ve şüphelere yanıt vermek; İslam'da kadın hakları, kölelik gibi konuların ele alınması; İslam ve özgürlük, İslam'ın sosyal ve politik sistemi, Şîîliğin tanıtılması ve diğer yeni teolojik konular.

- Dinin akıl ve bilimle uyumluluğuna dikkat çekmek.

Telifler ve Eserler

Allâme Tabâtabâî birbirinden kıymetli eserler yazmıştır; ama bunların arasında iki önemli bilimsel eseri vardır ki diğer eserlerine göre daha fazla ilgi görmüştür:

1- el-Mizân Tefsiri; Bu eser Arapça olarak 20 cilt halinde yazılmış ve başta Farsça dâhil birçok dile de çevrilmiştir. el-Mizân Tefsiri 20 ciltte 20 yıl süre zarfında kaleme alınmış ve nihayetinde 1972 yılı Ramazan ayının 23. gecesinde (Kadir Gecesi) son bulmuştur. el-Mizân, çok az araştırmacının kendisini yeterli gördüğü temel meselelerle birlikte çeşitli konuları içermektedir. Yöntemi Kur'an ayetlerinin diğer ayetlerin yardımıyla yorumlanması olup, Peygamber ve masum imamların hadislerine de ciddi önem verilmiştir. Bu metot, tefsir tarihinde bir dönüm noktası olmuştur. Bu yorumlamada felsefi, teolojik, mantıksal, sosyal, siyasal, ahlâkî, eğitimsel ve edebî konularda birçok inceleme bulunmaktadır.

Şehit Ayetullah Murtaza Mutahhârî bu tefsirle ilgili şunları söyler:

“el-Mizân, İslam'ın başlangıcından günümüze kadar Şîî ve Sünnîler arasında yazılan en güzel tefsirdir. Bu tefsir tamamıyla düşünülmüş ve içeriğinin çoğu esrarengiz ve doğaüstü ilhâmlardan gelmektedir. İslamî ve dinî konularda çözüm anahtarının el-Mizân Tefsiri'nde bulunmadığı bir problemle karşılaşmadım. Ne aradıysam onda buldum.”⁹

2- Felsefe'nin Temelleri ve Realizm Metodu; Bu kitap 14 felsefi makale içermektedir. 40'lı ve 50'li yıllarda yazılmış ve seçkin öğrencisi Üstad Ayetullah Murtaza Mutahhârî tarafından karşılaştırmalı felsefe yaklaşımıyla anlatılmıştır. Bu kitap, felsefi konuların İslam felsefesi yaklaşımlarına ve yeni Batı felsefesine göre araştırıldığı ilk ve en önemli kitaplardan birisidir.

Adı geçen iki eserin yanı sıra Allâme'nin diğer eserlerinden bazıları şunlardır:

a- Necef'te ve Arap dilinde yazılmış eserler:

Risâletü fi'l-Burhân

Risâletü Muğâlete

Risâletü fi'l-Tahlîl

Risâletü fi't-Terkîb

Risâletü fi'l-İtibârîyât

Risâletü fi'n-Nûbuvvât ve'l-Menâmât

b- Tebriz'de yazılmış eserler:

Risâle der İsbât-i Zât

Risâle der Esmâ ve Sîfât

Risâle der Ef'al

⁹ Şehit Mutahhârî Külliyyatı, c.25, s.429

Risâle der Vesâit Miyân-i Hûdâ ve İnsân

Risâle-yi İnsân Kable'd-Dûnyâ

Risâle-yi İnsân fi'd-Dûnyâ

Risâle-yi İnsân bade'd-Dûnyâ

Risâle der Velâyet

Risâle der Nûbuuvvet

Silsile-yi İnsâb-i Tabâtabâiyân-i Azerbâyecân

c- Kum'da yazılan eserler:

el-Mizân fi't-Tefsiri'l-Kur'ân

Mebde ve Meâd Risalesi

Kifâyetü'l Usûl Haşiyesi

Sünen-i Nebî; Bu kitabın notları Necef'te yazılmış ve Kum'da düzenlenmiş ve sonrasında tercüme edilmiştir.

İslam'da Şia; Bu kitap farklı dillere çevrilip basılmıştır.

İslam'da Kur'ân

Bidâyetü'l Hikme; özet ve akıcı bir felsefe eğitim kitabıdır.

Nihâyetü'l Hikme; Bidâye'nin üzerinde bir çalışma olup Allâme'nin girişimlerini, yeniliklerini ve en son felsefî görüşlerini içerir.

Esfâr Haşiyesi

Felsefe'nin Temelleri ve Realizm Metodu

Risâle-yi Kuvve ve fi'il

Ali (as) ve İlâhî Felsefe

Vahiy veya Gizemli Bilinç

Bihârü'l Envâr'ın bazı ciltlerine şerhler

İslâm Hükümeti Risalesi

Risâle-yi der Vesâit

Usûl-i Kâfi Şerhi

Şeyh Ensârî Mekâsibi Haşiyesi

İslâm'da Siyaset ve Yönetim Kuramı

Aşk Risalesi

Bahsedilen bu eserlerin dışında birçok risale, mektup ve diğer eserler de Allâme'den bize birer yadigâr olarak kalmıştır.

Öğrenciler

Allâme Tabâtabâî'nin bilgi dağarcığı ve yetenekleri sayesinde birçok kişi aynı pervanelerin mumum etrafını sarması gibi onun bilgi ve birikiminden faydalanmak için etrafını sarmasına neden olmuştu.

Çağdaş dönemde onun kadar öğrenci yetiştirmeyi başaran çok az kişinin bulunduğunu söylemek sanırız ki hiç de yanlış olmaz ve üstelik bu kimselerin çoğu da alanının müte-hassısı olması nedeniyle üniversite ve medreselerde sık sık adlarından söz ettirmeyi başarmışlardır.

Bu öğrencilerden bazılarının isimlerini şöyle sıralayabiliriz:

- Ayetullah Şehit Murtaza Mutahharî
- Ayetullah Şehit Dr. Seyyid Muhammed Hüseyin Behiştî
- Ayetullah Şehit Dr. Muhammed Müfettih
- Ayetullah Şehit Dr. Muhammed Cevâd Bâhûner
- Ayetullah Şehit Ali Kuddûsî
- Ayetullah (İmam) Seyyid Musa Sadr
- Ayetullah Seyyid Celâleddin Aştîyânî
- Ayetullah Abdullah Cevâdî Amulî
- Ayetullah Ca'fer Subhânî
- Ayetullah Nâsır Mekârim Şîrâzî
- Ayetullah Hüseyin Nurî Hamedânî
- Ayetullah Hüseyin Mezâhir
- Ayetullah Muhammed Takî Misbâh Yezdî
- Ayetullah Hasan Hasanzâde Amulî
- Ayetullah İbrahim Eminî
- Ayetullah Seyyid Abdulkерim Musevî Erdebilî
- Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tehrânî
- Ayetullah Hüseyin Ali Muntazerî
- Ayetullah Abbas İzedî
- Ayetullah Yahya Ensârî Şîrâzî
- Ayetullah Muhammed Muhammedî Geylânî
- Ayetullah Ali Saadetperver
- Ayetullah Müslim Melekûfî

- Ayetullah Ali Ekber Mes'ûdî Humeynî
- Ayetullah Hüseyin Şebzendedâr Cehremî
- Ayetullah Seyyid Muhammed Bakîr Ebtehî
- Ayetullah Seyyid Mehdi Ruhânî Kummî
- Ayetullah Mirzâ Ali Ahmedî Miyâncî
- Ayetullah Ebutâlib Teclil
- Ayetullah Seyyid Murtaza Cezâirî
- Hücetü'l İslam Dr. Ahmed Ahmedî
- Prof. Henry Corbin
- Dr. Gulâmhüseyin İbrahimî Dinânî
- Ayetullah Seyyid Muhammed Hüseyin Derçefî
- Ayetullah İsmail Mûezzî
- Ayetullah Abdulhamid Şeribânî
- Ayetullah İsmail Sayinî Zencânî
- Ayetullah Seyyid İzzeddin Zencânî
- Ayetullah Azizullah Huşvakt
- Ayetullah Muhammed Mümin
- Ayetullah Seyyid Hasan Tahirî Hurremabadî
- Ayetullah Ebulkasım Mahcub Cehremî

Vefat

Allâme Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî hk. 1401 Şaban ayının üçüncü günü (06 Haziran 1981) Hz. İmam Rıza'yı ziyaret etmiş 22 gün sonra ise hastalığı nedeniyle Tahran'a nakledilmişti. Bir süre sonra Kum'a nakledilip evinde yatmış ve bir müddet sonra da durumunun kötüleşmesi üzerine Kum'daki Ayetullah Gûlpeygânî Hastanesi'nde bir hafta müşahade altında kalmıştı. Ahir-i ömürlerinde ruh hali iyice değişmiş, murakabesi yoğunlaşmış ve sürekli Hafız Şirâzî'nin şu beytini okuyup ağlamıştı:

کاروان رفت و تو در خواب و بیابان در پیش
کی روی؟ ره زکه پرسى؟ چه کنی؟ چون باشی؟

*Gitti kervan amma sen uykuda, önünde çöl,
Ne zaman gider, kime sorar, ne eder, nasıl olursun?*¹⁰

¹⁰ Divân-ı Hâfız, 458. gazel

Nihayetinde 18 Muharrem 1402 (15 Kasım 1981) tarihinin sabah vaktinde bu yüce ve asil ruhlu âlim Hakk'a yürüdü ve ebedî istirahatgâhına doğru yola koyuldu. O dönemin bu emsalsiz şahsiyetinin mukaddes naaşı öğrencilerin, talebelerin ve iman edenlerin acı-ları arasında ve Ayetullah el-Uzma Hacı Seyyid Muhammed Rızâ Gûlpeygâni'nin kıldır-dığı cenaze namazını ile Hazret-i Fatıma Masume'nin kabri civarına defnedildi.

“وَسَلِّمْ عَلَيْهِ يَوْمَ وُلِدَ وَيَوْمَ يَمُوتُ وَيَوْمَ يُبْعَثُ حَيًّا”

“Selam olsun ona, doğduğu gün, öleceği gün ve diri olarak kaldırılacağı gün.”¹¹

¹¹ Meryem, 15

Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde Genel Din Sistemi

Dr. Meysem Kâsımî*

Özet

Düşünce sisteminin altyapısını oluşturan düşünce düzeni, küçük ve büyük temellerin, kaidelerin ve de özel ve derinlikli teorilerin oluşturduğu halkaların birbiriyle olan bağıdır. Fikrî bir güce sahip ve de akla ve nakle dayalı unsurlardan nasiplenerek dinî düşünce alanında tarif edilemez bir erginliğe ulaşmış bir düşünür unvânıyla Allâme Tabâtabâî, asırlar boyunca modern çağda ve sonrasında insan ihtiyaçlarına cevap verme hususunda verimli ve ilhâm kaynağı olabilecek değerli bir dinî görüş ve yöneliş kaynağıdır.

Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeninde incelenebilecek konulardan biri onun düşüncesindeki genel din sistemine dair kavramsal coğrafya çizimidir. Bu düşünce düzeni sisteminin elde edilebilmesi için dinin tanımı yapıldıktan ve başlangıç seviyesinde bir genel din sistemi çıkarıldıktan sonra onun düşünce düzenine etki eden unsurların beyan edilmesi ve dine dair detaylı ve kapsamlı sisteminin, yine onun düşünce düzeni zinciriyle irtibatı dikkate alınarak tahlil edilmesi gerekir.

Bu makalede onun düşünce unsurlarından en önemlileri, düşünce düzenini temsil edebilecek nitelikte olmasına dikkat edilerek genel bir bakışla incelenecek ve onun dine dair çizdiği genel tasvir üzerinde durulacaktır. Bu hedefe ulaşmak için onun muhtelif konularda yazdığı küçük parçalar, tek yönlü ve istisnaî görüşlerini içeren yorumları gözardı edilecektir. Gerçi Allâme Tabâtabâî, diğer birçok İslâm düşünürü gibi dinin genel sistemi içinde itikatlar, ahlâk ve ahkâm üçlüsünü zikretmiştir; ama onu ayıran nokta, itikatları ve temelleri açıklarken ve de aynı şekilde ahlâktan ve toplumsal düzenlerden bahsederken insanın fitrî gerçekçiliği üzerinde durması ve dinin muhtelif alanlarında dinî akılcılığa gösterdiği özendir. Nitekim onun din unsurlarının tahliline dair yaklaşımı, muhtemelen din genelinde yeni bir sistem önerisiyle sonuçlanabilir.

Anahtar Kelimeler: Genel din sistemi, Allâme Tabâtabâî, tabiat, dinî akılcılık.

Giriş

Merhûm Allâme Tabâtabâî, yokluğunda geçen onlarca yıla rağmen görüşleri ve fikirleri hâlâ muhtelif beşerî ilim dallarından düşünürlerin

ilgisini çekmeye devam eden İslâmî düşünce dünyasının seçkin ve etkili mütefekkirlerindendir. Teorilerinden çoğunun işe yarar oluşu, birçok araştırmacıyı onun görüşlerine dair okuma yapmaya mecbur bırakmıştır.

* İslâmî İlimler Üniversitesi, İslâm Ahlakı Anabilim Dalı

Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeni, bir araya toplanıp sayılması dahi ciltlerce araştırma çalışmasını gerektirdiği muhtelif ve türlü konuların dev bir mecmuasıdır. Bu makalede onun düşüncesindeki genel din sistemine seri ve aynı zamanda ilmî bir bakışı değerli okurların düşünce dünyalarına takdim etmeyi ve onun düşünce düzeni üzerinde tesir bırakan esas unsurları beyan etmeye çalışacağız.

Dinin Tanımı

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, dünyevî hayatta iyi hâlin teminini sağlayan yaşam yolunun, Allah nezdindeki dâimî ve hakikî yaşamla uyumlu olmasından ibarettir. Böyle bir yol, geçim sağlamak ve dünyevî yaşam yolunda ihtiyâç duyulan miktara ulaşmak için bir programa sahip olmayı gerektirir.¹ Sözün özü şudur ki eğer din insan için bir yaşam yolu ve programıysa insanın dünya ve ahirette kurtuluşunu temin edecek hidayet ve rehberlikte bulunurken insanî fıtrat ve hilkat çerçevesinin dışında hareket edemez. Çünkü esasında salâh (iyilik) ve fesâd (kötülük), insanın zât ve hüviyetinde anlam bulur. Bununla beraber dinbiliminin temeli, insanbilimin altyapısı ve esaslarıyla kuvvetli bir bağ kurar.

Tabâtabâî açıkça tabîi ve fitrî insanı dinin muhatabı kabul eder ve dini, akıl ve akletme gücünün resmîyette tanınması temelinde tanımlar:

Elbette insan, Allah'ın verdiği fıtrata yani evhâm ve hurafelerle lekelenmemiş temiz şuur ve iradeye sahip olan insandır. Biz böyle bir insanı fitrî insan olarak adlandırıyoruz. İnsan türünü diğer hayvanlardan ayıran şeyin insanın akıl gücüyle donatılmış olduğu ve hayat yolunda ilerlerken

“akıl ve fikir” özelliklerini kullandığı hususlarına dair asla tereddüt edilemez. Oysa diğer hayvânlar bu Allah vergisi nimetten mahrumdurlar... Bu esasa göre her türün kâmil eğitimi o türün üstünlükleri ve özelliklerinin eğitimi suretiyle gerçekleşmelidir. İslâm eğitim ve öğretim esaslarını “taakkul (akletme)” üzerine kurmuştur, duyguların üzerine değil! O yüzden İslâm'da dinî davet, fitrî insanın Allah vergisi akledebilme özelliği ile zan ve hurafelerin şâibesinden arınmış olarak doğruluk ve gerçekliklerini onaylayabileceği bir dizi pâk akâid, üstün ahlâk ve ilmî kanunlar doğrultusundadır. (Tabâtabâî, 1388 B: c.1, 77-78)

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesine ve insanbilimin dinbilimini anlama noktasındaki benzersiz rolüne dair görüşüne göre dinin tanımında dikkat çeken önemli nokta, insanın hayatını sürdürürken ihtiyaç duyduğu ahkâm ve kânunları sabit ve değişken olarak ikiye ayırmış olmasıdır: Sabit ahkâm ve kânunlar, insanın yaşamsal menfaatlerini koruyucu kurallardır. Umumî ahkâm denilen türden itikâtları da kapsayan bu ahkâm ve kanunlar, kendisine din adı verilen şeydir. Medenîleşmenin getirdiği teknoloji, medeniyet ve bunların gerektirdiklerine bağlı olarak ortaya çıkan değişken ahkâm ise din diye adlandırılmaz. (a.g.e: 79-81)

Elbette Tabâtabâî bu tür kanunları din diye adlandırmaya da sabit ahkâmın sınırları dışında da saymaz. Veliyy-i emrin konomunun beyanıyla sâbit ahkâmdan beşer hayatının gerektirdiği değişkenlikler alanına kadar sâbit hükümler, din ve beşer hayatının muhtelif boyutlarının idaresi arasında uygulama bağı resmeder. Din sahip olduğu bu canlı ve hareketli yolla muhtelif asırların ve medeniyetlerin gerektirdiklerini de beyân eder. (a.g.e: 85-89)

¹ Tabâtabâî, 1371: c. 2, 130.

Allâme Tabâtabâî'nin Düşüncesinde Genel Din Sistemi

Allâme Tabâtabâî kadim İslâm düşünceleri gibi itikâtlar, ahlâk ve ahkâm üçlüsünü kabul eder:

İslâm bu görüşün (ubûdiyet ve tevhîdin yaşamdaki kurtarıcılığı) detaylı teşhisi merhalesinde beşeriyet âlemine bir dizi itikât, bir ahlâkî rabita ve bir takım kanunlar önermiş ve bunları tâbi olunması gereken hukuk olarak tanıtmıştır. Adını da değiştiremez semâvî din koymuştur. Elbette bu üç merhalenin (itikât, ahlâk ve ahkâm) her bir cüzü diğer cüzlerle ve kemâlin diğer merhaleleriyle irtibatlayken aynı zamanda azîm yaradılış düzeniyle de tamamen uyum içerisindedir. (a.g.e: 84; Tabâtabâî, 1371: c. 4, 192)

Ancak Allâme Tabâtabâî'nin bu üçlü düşünce sistemine yeni bir rûh bahşeden şey sınıflandırma ölçütünde ve bu üçlünün nasıl oluştuğunda değildir; onun ispat için geniş din mecmuasını varlıkbilimsel düzenle, dünyadaki gerçek değişkenlerin etkisindeki insanın yaradılışını eş zamanlı okuma çabasıdır. Nitekim bu değerli bir telaştır ve de onun bütün düşünce sisteminde ve yazmış olduğu eserlerinde özgür bir düşünceyle bunu ispatlama peşinde olduğu iddia edilebilir. Gerçekçilik, sloganik söylemlerden uzaklaşmak, fitrî insana ulaşmak ve tabîi insanla sohbet etmek telaşı, onun nazarındaki genel din sistemini diğerlerinden ayıran detaydır, az bulunan ve ümit veren özelliklerdir.

Gerçekçilik (realizm), Allâme Tabâtabâî'nin genel din sisteminin açıklanmasında önemli bir anahtar kelimedir. Buradan itibaren onun düşünce düzenini anlatarak, bunun Allâme'nin dinbilimini diğerlerinden ayıran nokta olduğunu göstermeye gayret edeceğiz:

Bir kimse kutsal İslâm dininin hakiki kaynaklarına -ki bunlar kitap ve sünnettir (Kur'ân ve hadis)- başvurursa her cümlesinin insanın gerçekçiliği üzerine kurulu olduğuna dair tereddüt etmeyecektir. İslâm bu gerçekçilik esası üzerine başka bir vicdânî hüküm koyar ki o da şudur: İnsan her durumda Hakk'a uymalıdır. Yani eğer bir şey hakiki nazar yoluyla ona âşikâr olduysa, buna göz yummak yerine kendisini ona teslim etmelidir. Amel merhalesinde de insan, her ne kadar isteklerine ters düşse de, gerçekte kendi maslahatına olacak şekilde hareket etmelidir. (Tabâtabâî, 1388B: c.1, 90)

Elbette insanın gerçekçiliği gerekli bulunması, gelişimi takip etmesinin lüzumu, yoldan geçip dünyâ ve ahiret kurtuluşuna ulaşması, insanın düşünce gücü ve irade gücünün takviyesi, aslında gerçek şartların mülâhazasıyla mümkündür. Bu yolla itikâtlar ve psikolojik bilim dalları yeni bir bakış açısı, ahlâk da gerçekçi ve insanî bir vizyon kazanır. Aynı şekilde tam da tabîi insan düşüncesine uygun kanunlar ve kuralların ortaya koyulabileceği şartları hazırlar.

Bu makalede bu yaklaşımla Allâme Tabâtabâî'nin düşünce sistemi maddelerini beyan etmeye çalışacağız. Onun nazarındaki genel din sisteminin gerçekçi bakış açısıyla anlatılması dikkat çekici olacaktır. Bu esasa göre onun düşünce temellerinden ve bazı teorik sunularından bahsedilecek ve bunların düşünce sisteminin temelleri ve yapısı üzerine yansıyan rolleri irdelenecektir.

İtikâtlar

İnsanın Allah'a ve O'nun varlık üzerindeki rolüne dair tasviri; olguları meydana getiren varlık ve kaideler ve de dünyevî ve uhrevî yaşam hususiyetlerinin niceliğinin ve

niteliğinin derin ve dakik idraki ile bireysel ve toplumsal boyutlarda yaşam yolunu aydınlatan itikatlar mecmuasıdır. Teorik itikatlar ilmi ve bahsinde adı geçen, gerçekte kalbî imân ve inanca bağlı olan bu mecmua, kalbin içine girip oraya yerleşmedikçe, amel sahasında olması gereken tesiri bırakmaz. Biraz sonra kendisiyle âşinâ olacağımız Allâme Tabâtabâî'nin görüşünde hep itikatların açıklanma şeklinin, tabîî insanın düşünce yapısıyla uyumlu ve idrak edilebilir bir tahlile sahip olması gerekliliği üzerinde durulmuştur. İnançlara dair bu türden içerikler insan hidayetinde olması gereken konuma gelmeyi başarırca ahlâkî değerler sistemini veya başka bir deyişle değerbilimsel temelleri meydana getirecek, nihayetinde de toplumsal düzeni veya toplumbilimsel dini ortaya çıkarıp gerçekleştirecektir.

İtikat, ahlâk ve ahkâm üçlüsü aslında inançlar ve itikatlar mecmuasından kaynaklanarak ahlâkî nizam ile bireysel ve toplumsal ahkâmın olduğu bir yapıdır. Bu yüzden toplumsal düzendeki itikatlara atılacak bakış, dinin bu üçlü unsurunu da kapsayacaktır.

İlahiyat Esasları

İlahiyatçı esaslar arasında iki tanesi, onun bireysel ve toplumsal hayat sisteminin sınırlarını belirlerken düşünce düzeninin oluşması ve bu düşünce düzeninin gelişmesi üzerinde etki bırakmıştır. Bunlardan biri *ilâhî kayyûmiyet*, diğeri ise *teşrîî ve tekvînî rububiyettir*.

İlâhî Kayyûmiyet

İnsanın bütün idrak melekeleriyle karşı karşıya kaldığı ilk hakikat ve gerçeklik cilvesi, bağlı olduğu dünya ve etrafında açıkça

gözlemlediği fiil ve infiallerdir. Şüphesiz herkesin varlığı ve vücûdu net bir açıklıkla idrak ettiği o yerde, gerçekleri görebilen her göz, onu inkâr edilemez bir hakikat kabul eder.

Allah'ın vahdaniyetini ve beraberinde getirdiklerini tasdik anlamındaki tevhîde itikat, iman giysisini giymek ve motivasyon oluşturma alanına giriş için öncelikle kendisinin gerçeklikle olan bağını aydınlatmasını gerektirir. Yoksa iman kategorisi esaslarının dışında kalacaktır. Ne inancı sabit olacaktır, ne de vâki olan metinden ayrı düşmesi sebebiyle amelle aynı frekansta olabilecektir. Böyle zihniyetler sadece geçiş yolu gibidirler. Din ehli arasında konuşurlar veya maddî maslahatları korumak için dünveyî çıkarılarda kullanılırlar, zihinde yer etmezler.

İşte böylece bizim zannettiğimizle aslında olanda varlığın karşılaştırılmasının gerekliliği, dinin insanların ihtiyârına bıraktığı hakikatlere göre bizi ilâhî kayyûmiyet sıfatı üzerinde etraflıca düşünme vadisine çeker ki bir taraftan Allah'ın fiil makamından gelen tüm izâfî sıfatların geri döndüğü yerdir (Tabâtabâî, t.y. h: 283) ve diğer taraftan İslâm kültüründe insanın içinde olduğu dünya; bu ilâhî havzada ve varlıkbilimde şöyle tanımlanır:

Kayyûm kelimesi bu söylenenlerle beraber fe“ûl veznindedir ve mübalağaya delalet eden bir sıfattır. Kıyâm her şeye koruma, yapma, tedbîr, terbiye, gözetme ve üzerinde güç sahibi olma anlamlarını katar. Kıyâm kelimesinin anlamlarından biri de ayakta durmaktır ve her ne kadar diğer tüm manaları taşısa da bu anlamı, diğer tüm bu anlamları bastırmıştır. O yüzden tüm manaları taşıyan kayyûm kelimesi kullanılır... Allah Te‘âlâ varlığın kaynağı olduğu, her şeyin, sıfatın ve eserin varlığının O'ndan başladığı ve başlangıcı

O'na dayanmayan hiçbir varlık olmadığı için O her şeye Kâ'im'dir ve her açıdan tam manasıyla Kâ'im'dir. O'nun kıyâmı rehâvetle karışık değildir, Allah'tan başka hiçbir varlığın kıyâmı yoktur, sadece Allah Kâ'im'dir... (Tabâtabâî, 1371: c. 2, 320-331)

Merhûm Allâme zihinleri ilâhî kayyûmiyet kavramına yakınlaştırabilmek için insâna ve kıyâma, insânî fiil ve arazlar açısından değinir. Şöyle ki eğer kendi sıfatlarına dönüp bakarsan varlık âleminde sen kendin olduğun için kâdirsin, sen sen olduğun için duyan, gören, tadan, koklayan ve dokunansın, yani sen sensin. Demek ki senin sıfatlarından hiçbirini kendinin dışında değil. İşte tam da bu, sizin sıfatlarınızın sizin zâtınızdaki birliğidir.

Şimdi eğer kendine dönecek olursan sadece kendinin olduğunu ve orada senden başka bir şey olmadığını görürsün. Birçok sığata sahip olmana rağmen bu merhalede onlar yok ve görünmezdir. Bu sizin zâtınızın birliği, tekliğidir.

O zaman bu miktara bir şeyler ekleseniz, meselâ kendinize has küçük hayâlî sùretlerle genişleyen hayâlî bir mertebe tasavvur etmeniz, sonra ef'âl merhalesine inseniz ve kendinizi onlarla beraber düşünseniz, bütün bunların sizinle kâ'im ve size bağılı olduğunu, sizden ayrı olmadıklarını anlarsınız. Eğer bu misâl üzerinde iyice düşünürseniz, varlık âleminin Allah'a kıyâmının kanıtlarını idrâk edebilirsiniz. (Tabâtabâî, t.y. c: 45-46)

Elbette yapmış olduğumuz fiiller salt yalan ve vehm olmadığı gibi, varlıkların ve

hâricî eşyaların hepsi nasıl doğruca kendi yerlerindeyseler onlar da bizim nefsimize dayanan ilmî sùretler olarak mevcutturlar. Doğal olarak mevzu şudur: Bizim nefislerimizden ne tür fiiller zuhûr etmektedir? Bizim varlık nurumuzdan yayılan ışıktaki asalet, samediyet ve masdariyet² bizimledir. Aynı şekilde diğer varlıklar da nur yayarlar ve Hak Te'âlâ'nın fiilî zuhûrudurlar. Ancak onlar kendilerinin samedî, kayyûmu, menşe ve masdarı değildirler. Onlarda müşahede edilen varlık, Hak Te'âlâ'nın mukaddes zâtının samediyeti, menşeyet ve masdariyeti ile kayyûmiyettir. Samediyeti müstakilen ve tamamen kendisine almış olan O'dur. Neticede mülk âleminde arşı a'lâya kadar, en küçük zerreden en büyük galaksilere kadar O'nun hâricinde hiçbir şeyin samediyet manasından hiçbir şekilde nasipleri yoktur. (Tabâtabâî, t.y. b: 256)

Teşrî ve Tekvînî Rubûbiyet

Kayyûmiyet kavramının anlamına vâkıf olduktan sonra bazen şu soru gelir: İlâhî ilimlerin ve çok sayıdaki şer'î ahkâmın ve muhtelif alanlardaki sayısız dinî yönergenin, bu büyük yol haritasıyla, yani tevhd kelimesinin korunması ve Allah'a teslim olunmasıyla ne ilgisi var? Diğer bir deyişle dinin muhtevâsının cüzlerinin her biri hangi özelliklere sahipler ki tevhd ve diğer maddî araçlara bağılı kalındığında insanın saadetini garantileyebilir ve insanın dünya ve ahirette kurtulmasına sebep olabilir?

Gerçi yukarıdaki sorunun Allâme Tabâtabâî'nin düşünce düzeni açısından

² Asalet, samediyet ve masdariyet kelimelerinin anlamları sırasıyla asıl olma, teklik ve kaynak/menşe olma durumu olarak verilebilir. Hepsinin özünde yücelik manasını barındırır. Samediyet kelimesinde (Allah'ın) teklik sıfatına vurgu varken, masdariyet kelimesinde yaratıcı olma anlamı ağır basar. Kelimelerin Türkçede de biliniyor olması sebebiyle makalede geçtiği gibi aktarmayı uygun gördük. (Ç.N.)

cevabı bizi onun itibârî³ konulardaki düşünce diyânna çekebilir lâkin burada konuya uygunluğu açısından şu noktaya değinmeden geçilmemelidir:

İlâhî şeriatin, özellikle cüz'î ve küllî tüm hükümleriyle beraber kutsal İslâm şeriatinin ana hedefi insanların teveccühünü Allah'a yönlendirmek ve tüm gayretlerini Allah yolunda sarf etmelerini sağlamaktır. Bu hedefe ulaşmanın yolu ise bu kutsal hedefle münasebeti olan meleke ve hâletleri oluşturmaktır. Bu meleke ve hâletler de insanı, nefisini temizleyecek olan doğru itikatlara ve amelere davet edecektir. Bunlar, Kitâb ve sünneti araştırıp inceleyen herkes için net ve açıktır. Ayrıca tüm amellerde ve akaidde ölçünün Hakk'ın emirlerine ve buyruklarına itaat etmek, sonra da Hak Te'âlâ'ya yakınlaşmak olduğu da açıktır.

Yine açık olan hususlardan bir diğeri, Allah Te'âlâ'nın mukaddes şeriatde ve yüce kitabında Peygamber'inin (s.a.a) diliyle vaad ettiği makamlar, kerametler ve diğerleri ile kutsal İslâm şeriatinde mebde⁴ ve meadla⁵ alakalı ilimlerde bildirdiği makamların ve menzillerin hepsinin kesinlikle nefisle bir bağı ve irtibatı olan bu melekelere ve hâletlere göre olduğudur. Şeriatte beyan edilmiş olan bu ilimlerin hepsinin hakikati ve bâtını vardır ki bunlar vasıf ve beyanın üzerinde, avam halkın ilim ve idrak seviyesinin ötesindedir, çok azı tarafından anlaşılabilir. (Tabâtabâî, t.y. d: c. 2, 46-47) (Zira) insanın önceki alemlerdeki veya ölümden sonraki -çünkü orada medenî bir toplanma gerçekleşmeyecektir- toplumsal

varlığına ve oralardaki itibârî manasına dair bir haber yoktur.

Yani dinde bulunan ilimlerin hepsi diğer hakikatleri itibâr diliyle anlatırlar. Bu merhale ahkâm merhalesidir. Öyleyse ilâhî din, diğer kaynaklarla ilgili işleri ahkâm, ameller ve bunlara bağlı hakikatlerle irtibatlı sayar. İki şey arasındaki hakikî bağ, o ikisini hem varlık hem de yokluk yönünden birleştirir... Varlıklar hakikî ve hâricî olduklarından, onlar ve bu itibârî hususların ötesindeki hakikatler arasındaki bağlar da eşyanın özünde gerçekleşir. Bu şekilde dinin zâhirinin bir bâtını olduğu ispatlanır ve anlatmak istediğimiz budur. (a.g.e: 29)

Ontolojik Temeller

Allâme Tabâtabâî'nin felsefî varlıkbilimi, üst seviye özel bir şüphecilik tekniği üzerine kuruludur. Şüphecilik aşamalarında, varlığı uzun bir sebep-sonuç zincirinde resmeden bir varlık tasviri vardır. Her varlık veya olgu bu uzun şüphecilik zincirinin halkalarından birinin varlığından belli ölçüde nasiplenir. Bu felsefî tefsir, çeşitli mahlûkâtın varlığına ve cüzlerine dair müşterek manevî bir kavramın sunumunda ortaya çıkan ihtilâflar için münâsip bir araç olmakla kalmaz, yanısıra kesretin nasıl ortaya çıktığına dair sağlam bir tahlil ve "الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد" benzeri geniş yelpazedeki sağlam felsefî yorumlarla da uyumlu olduğu görülür. (bkz: Tabâtabâî, t.y.: 17 ve 315)

Allâme, Kur'an ayetlerinden ilhamla ve insan üzerinde etkili olabilecek çevresel

³ İtibâr/itibârî/itibâriyât terimleri felsefede hakiki olan varlıkların tersi için kullanılır. Yani hem zihinde hem de hâricen mevcut olma kabiliyetine sahip olmayan şeyleri ifade eder. Türkçede faraz/farazî/faraziyât şeklinde ifade edilebilirse de metinde geçtiği şekliyle kullanmanın daha doğru olduğu düşünülmüştür. (Ç.N.)

⁴ Mebde, başlangıç anlamındadır. (Ç.N.)

⁵ Me'âd, sözlükte dönüp gidilecek yer anlamındadır, dinî literatürde âhîret kastedilerek kullanılır.(Ç.N.)

etkenler kaynaklı hata ve eksiklerin ortaya çıkması ihtimalini dikkate alarak varlık âlemleri için halk (yaratılış) ve emir (iş/oluş) âlemi diye iki merhaleden oluşan başka bir sınıflandırma daha yapmıştır. Emir âleminin özelliği derecelendirilmemiş olmasıdır. Bunun anlamı şudur: Tüm maddî mahlûkât halk (yaratılış) âleminde sayılır ve elbette bu mahlûkât akıl ve misâl âlemindeki varlık mertebelerinde emir (iş/oluş) âlemi grubundadır. Emir âlemindeki bu mahlûkât derecelendirilmemiş olduklarından ve halk (yaratılış) âlemindeki mahlûkâtın da önünde olduklarından, zamansız oluşları sebebiyle onları kapsarlar. (Tabâtabâî, 1388A: 19-22)

Emrî mahlûkât derecelendirmeden münezzehe oldukları, hepsi sadece ilâhî emir üzere bir derecede durdukları ve mertebe düşüşü dışında bir sınırlamaları olmadığı için onlar için bir engel tasavvur edilemez. Hepsi kendi varlıklarının en yüce ve tepe noktasında kâmil ve varoluşsal her türlü noksandan arınmış oldukları için, mahlûkât âlemindeki emir âlemi hata ve eksikliklerden münezzehtir. (a.g.e: 23-25)

Bu delile göre halk (yaratılış) âlemine dair ortaya koyulabilecek tasvirde eksen noktası halk âlemindeki olguların derecelendirilmiş ve zamansal olmasıdır. Bu özellik kemâl süreçlerinin zamana bağlı tahakkuklarından kaynaklanan engellerin oluşmasını gerektirir. Şöyle ki kemâlin tahakkuku ve noksanlardan münezzehe olma hâli emir âlemindeki mahlûkât için tek

seferde ve zamansal unsurların hiçbir müdahalesi olmadan gerçekleşir.⁶ Bu yüzden emir âlemindeki mahlûkât için “olan ve olması gereken” ifadelerinin bir anlamı yoktur ve “zamansal hareket”⁷ ile varlığın kemâl bulması söz konusu değildir. Aksine halk âleminde varolan tüm olguların zamansal bir süreç içerisinde, merhale merhale ortaya çıkması gerekir ve de yaratılan mahlûkâtın zamansal hareketi ve kemâl bulması onların maddî vücûdunun ayrılmaz bir parçasıdır. Bu özellikler madde âlemindeki hareketin yatağı olması açısından, ki oradaki hareket bekâ ve kemâl çekişmesinden kaynaklanan doğuş ve yokoluş çarklarının icadını ve bundan faydalanmayı gerektirir, bu da şüphesiz tüm madde âlemini kapsayacak genişlikte bir savaş alanının yaratılmasına sebep olacaktır.⁸ Öyle bir savaş ki maddî her varlık kendi bekâsı veya kendi kemâl merhalelerinden geçebilmek için diğer varlıklardan faydalanmaya mecbur olacak, devamında bekâ ve kemâl çekişmesi vuku bulacaktır.

İnsan Ontolojisi

İnsan da ilâhî mahlûkâtandır ve ruh⁹ unsuruna sahip olmasıyla Kur'an'ın¹⁰ ve felsefi tefsirinin de açıkça belirttiği üzere emir âleminde olan bir hakikattir. Bu özellikleri emir âlemindeki diğer mahlûkâta müşterektir. Yani her kusur ve noksandan berîdir ve (kendisiyle uyumlu) hakiki kemâlâtın hepsiyle donatılmıştır. (a.g.e: 31) Ancak onu emir âleminin diğer mahlûkâtından, başka

⁶ “Ve bizim buyruğumuz tektir, göz açıp kapayıncaya kadar olup biter.” (Kamer, 50)

⁷ Elbette burada soyut varlıkların hareketinden veya dehrî zamanda dehrî bir hareketten bahsedilmemektedir. İlmî mecmuâlarda açıklandığı üzere Allah zamansal hareket konusunun dışındadır.

⁸ Öyle görünüyor ki Allâme'nin istihdam ve itibâr meselesi gibi konularda maddî dünyaya bakışı, bazı antropolojik (insanbilimsel) ve ontolojik (varlıkbilimsel) temellere dayanmaktadır.

⁹ Ruh, insanın varlığının ikiliği ile ruh ve beden karşılıklı iribatından sonraki bölümlerde daha fazla bahsedilecektir. Burada amaçlanan bu hakikatten faydalanarak ahlâkî davranışların varlıkbilimsel açıdan anlatılabilmesidir.

¹⁰ İsrâ, 85.

bir deyişle meleklerden ayıran anahtar özellik¹¹ şudur: “Bütün bu ahvâl ile beraber kendi âleminden inebilir, cisimlerle bir şekilde birleşebilir ve herhangi bir araç olmadan cisimiyetin her tarafı üzerinde tasarrufta bulunabilir. Oysa varlıkları emir âlemiyle sınırlı olan melekler ise misâl âleminin ufuklarının ötesine ayak basamazlar.” (a.g.e)

Yukarıda geçen ruhun madde âlemine inışı tabiri şu konuyu da açıklar: Kâmil bir varlık, emir âleminde maddî cisimlerle, bir vasıta veya vasıtasız birleşme yetisine kavuşabilir, onları kendi maddî davranışlarına dönüştürebilir ve eyleme geçmek için hareket ve kabiliyet imkânı bulunan her alanda istediğini yapabilir. Elbette maddî araçlarla etkileşim, maddeye hâkim -özellikle de zamanda derece derece hareket etmeyle ilgili- olan tekvînî kanunlar dairesinde olacaktır. Böyle bir zemin insanın tasarruflarıyla ve eylemleriyle hakiki kemâlâta ulaşması yolunda maddî hicapların ve engellerin olmasını gerektirir.

Antropolojik Temeller

İnsanın İki Yapılı Olması

İnsanın ikili bir yapıya sahip olması ve onun ruh ve beden olarak iki ayrı bakışla incelenmesi konusu, umumî (Eş'arî, t.y.: 331) ve hususî (İbn Bâbeveyh, 1389: 109) görüşler nezdinde kabul edilir. Felsefî açıdan da bu iddiaya çeşitli deliller getirilmiştir (Molla Sadrâ, m.1981: c. 8, 60, 303). Akıl ve nakil arasındaki bu uyum, iddianın esasına ve konuya dair delilleri tafsilatlı incelemekten kaçınmamızı gerektirmektedir.

¹¹ Merhum Allâme ruhları meleklerden ve emir âlemindeki diğer tüm mahlûkâtın ayıran üç imtiyaz saymıştır ancak öyle görünüyor ki bu üç özellik hakikatte bir temel imtiyaza indirgenebilir ve o da ruhun vücuttan ayrılabileme gücüdür.

¹² “Her şeyin hazineleri sadece bizim katımızdadır ve biz oradan indirdiğimizi belirli bir ölçüye göre indiririz.” (Hicr, 21)

Varlıkbilim konusunda da değinildiği üzere ruh, emir âleminden bir hakikattir ve emrî varlıkların tüm imtiyazlarına sahip olmasının yanı sıra maddî cihâna da ulaşım maddî münasebetler çerçevesinde eylemde bulunabilir.

Allâme'nin insanın yaratılışıyla ilgili âyetleri tefsir ederken ve meleklerin insana secde etmesi olayına dair nakledilen rivâyetleri şerh ederken yaptığı bazı antropolojik işaretlerin mutlaka araştırılması gerekir ancak böyle bir araştırma bu makalenin sınırlarını aşar. Ama Kur'ânda geçen “**Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti**” (Bakara, 31) tabirine yaptığı tefsire bakılması, onun kendi tefsir yaklaşımında insana nasıl baktığını bir nebze olsun gösterebilir. O, bu olguyu Âdem'e öğretilen tüm isimlerin genelliğinin göstergesi kabul eder ve bir isimle isimlendirilen her şeyin insana öğretilmiş olduğunu söyler. Bu da insanın, Allah'ın gaybî ilim hazinelerine ulaşabileceği anlamına gelir. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 117-118) O, tüm mahlûkâtın kendisinden nâzil olduğu ve her birinin kendi mukadderatı doğrultusunda yaratıldığı mahzendir.¹² Bu sebeple esmâ ilmini dünyaya ait olan şeylerin, nesnelere ve maddî varlıkların isimlerini bilmek olarak açıklayan rivayetler, bu tahlile göre doğru olacaktır. (a.g.e: 120) İnsanın bu gücü, ilâhî ruhun ona üflenmesinden kaynaklanır. Bu yüzden Allah'ın “**Kendi ruhumdan O'na üfledim**” (s: 72) buyurması, Âdem'in esmâyı öğrenebilme gücü ve imkânı noktasının özeti. (Tabâtabâî, 1388, a: 42)

Âdem madde âlemi ve ötesiyle aynı irtibata geçen ilk insan olması hasebiyle antropoloji çalışmalarının en iyi unsurudur. Zira onun tecrübelerinden elde edilen veriler Allah'ın doğrudan anlatımına dayanır ve tarihin, zamanın ve beşerin kusurlu okumalarının tesirlerinden korunmuştur. Merhum Allâme, üstü örtülü anlamları açığa çıkaracak anahtarın **“Derken şeytan, onlara gizli olan yerlerini birbirine göstermek için onlara fısıldayıp kafalarını karıştırdı.”**¹³ tabirinde olduğunu düşünmektedir.

Buraya kadar anlatılanlara göre insan en başta maddî ve manevî boyutların biraraya gelmesiyle yaratılmış, maddî-rûh beden de maddî ve dünyevî bir yaşamın gereklerine göre şekillenmiştir. Bu yüzden şüphesiz onun akıbeti yeryüzüne inmek ve dünyevî hayat yaşamak olacaktı. Maddî boyutunun varlığına rağmen kutsal ve nuranî dünyada bulunup kendi maddî varlığından gaflet ederek kendi maddî boyutuna ve doğal eğilimlerine dair sahih bir tasavvura sahip olamaz. Bu şekilde madde ötesi dünyada yaşam, sanki dünyevî yaşamın ayıplarını örtüyor gibidir.

Âdem'in yapısında bulunan maddî temayüllerin varlığına rağmen cennette¹⁴ kalıp yaşamasıyla hedeflenen, Âdem'e maddî varlığının eksik ve kusurlu yönlerinin örtülü kalabilmesi fırsatını veren bir ortamın yaratılmasıydı. Nitekim eğer o Allah'ı ansaydı ve yasak ağaca yaklaşmasaydı, sonra kendi eksik ve kusurlarına dair ayrıntılı bir bilgiye sahip olmasaydı dünya ve dünya yaşamının sorunlarına müptela olmayacaktı. Lâkin onun kutsal fezâdan uzaklaşarak hilkatinin

maddî boyutuna iltifat etmesi ve yaradılışının bir özelliği olan seçim iradesiyle dünyaya adım atması takdir edilmişti. Merhûm Allâme bunun için *zâtî isyan* tabirini kullanmıştır. (Tabâtabâî, 1388/a: 44)

Görünüşte zıtlık içeren bir terkip gibi duran *zâtî isyan* kavramının seçimi, bir taraftan bu itaatsizliğin olmamasının mümkün olması, Âdem'in bu fiili yapma veya yapmama hususunda mecburiyete değil ihtiyâra sahip olması sebebiyledir. Lâkin yaradılışında bulunan maddî temayüller, maddî faydalara meylinin alevlenmesini gerektiriyordu. Bunların üstesinden gelmek ise maddî eğilimlerin sonuçlarına dair tam ve tafsilatlı bir bilgiye ve maharete sahip olmadan kolayca gerçekleşemez.

Bu tefsirle, Âdem'in yasak ağaçtan yeme davranışı, aslında kötü seçeneğin tercih edilmesi ve o olguya bağlı olduğu bilinen tüm neticelere tahammülün kabulüdür. Kelâm ilmi söylemlerinde isyan terimi dairesi dışında Allah'ın irşâd eden yasaklarından geçme anlamındadır. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 130)¹⁵ Elbette madde âlemine girişin Allah tarafından bu şekilde planlanarak takdir edilmesi, çok değerli hikmetler taşımaktadır.

Âdem, biraz sonra üzerinde duracağımız sebepler dolayısıyla gösterdiği davranışlar sonucunda dünyânın zor hayatına giriş yaptı ve bu davranışların hoş olmayan sonuçlarıyla yüzleşti. Bu olay, diğer bütün kavramlardan daha fazla kendine zulüm gerçeğini çağrıştırmaktadır. Yani o kendisine zulüm ettiği gerçeğine temas ederek yeryüzüne geldi.

¹³ A'râf, 20.

¹⁴ Merhûm Allâme'nin tabiriyle bu cennet, ebedî cennet değildir ve cennette kalmak, misâl âleminin hususiyetlerini taşıyan bir cennette kalmak değildir.

¹⁵ Elbette bu itaatsizliğin enbiyânın ismetiyle zıtlık içermemesi konusu, burada özet geçilenden çok daha geniş bir alana yayılmıştır. Tamamen kelâmî mahiyeti sebebiyle bu makalede daha fazlasına yer vermek mümkün değildir.

Bu pişmanlığın ve bir seçimin hoş olmayan sonucuyla yüzleşmenin hâsılı, tevbe yolunun bulunmasına, ilâhî merhametin tecellisi için zemin oluşmasına, gayb âlemiyle irtibata geçmeye ve Allah'ı anmaya tevecüh etmeye sebep oldu. O bu dünyaya gelir gelmez maddî ve manevî hayatın birleştiği bir yaşam formuna geçti. Eğer öncesinde bu mukaddimeler olmadan yeryüzüne geçseydi böyle olmazdı ve kulluk ile Allah'ı anma yolu onun için kolaylaşmazdı. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 135) Bu sebeple manevî hayat ile maddeye ait şeylerin uyumsuzluğuna ve zıtlığının ölçüsüne dair derin bir idrake sahip olmadığından, maddenin zâhirinden geçip dünyevî hayatın manevî boyutuna ulaşmak o kadar kolay olmayacaktır.

Önceki konuyu tamamlayacak, başlangıçta Âdem'in makamıyla isyanı arasında görülen uyumsuzluğu bir nebze giderip üzerindeki örtüyü kaldıracak, Âdem'in yaradılış hikâyesine ve bundan kaynağını alan antropolojik yaklaşımlara daha net bakılmasını sağlayacak önemli bir nokta şudur: Merhûm Allâme, Allah'ın Âdem'le ahdinde **“Biz onda yeterli bir kararlılık görmedik”**¹⁶ buyurduğunu söyler. Çünkü o ah-dine bağlı kalmamıştı. Onun neden ah-dine bağlı kalmamış olabileceğine dair muhtelif ihtimalleri değerlendirdikten sonra, bu ah-din Allah'ı anmaya devam etmesi ve O'ndan yüz çevirenler için zorlu bir yaşamın gerçekleşeceğini bildirmek için olduğu neticesine varmıştır.¹⁷

Buna göre bu anlaşmanın bozulması dünyada zor, kötü ve bedbaht bir hayat demektir. Bunun göstergeleri ise Allah'ın rubûbiyetini/Rab olduğunu unutmak ve dünyevî süslere

ilgi göstermekten kaynaklanan gaflettir. İşte bu nokta insanı şunu düşünmeye itmektedir: Sanki Âdem (daha yeni kendi manevî boyutlarına âşinâ olmuştu ve bir etkenin onun ruhânî atmosferini elinden alabileceğini sanmıyordu o yüzden) zor ve zahmetli dünya hayatına sebep olacağı önceden âşikâr olan bu ağaca yaklaşmaya çalışıyordu. Dünya ve maddî getirilerinden faydalanmayı ve de Allah'ı anıp zikretmeyi birarada yapmak istiyordu ama başaramadı. Allah'ı anmayı unutup nisyâna giriftar oldu ama sonrasında Allah tevbeyle bu elden kaçan maslahatı, yani Allah'ı anıp zikretme ile huzur içinde yaşama imkânını onun için hazırladı. Nitekim şu anda insanların dünyevî yaşamlarındaki durumları da iki türlüdür. Bir grup Allah'a dayanarak kendi varlıkları üzerinde yalnız O'nu müessir görürler ve tüm olguları O'ndan bilirler. Onlar için huzursuzluğun, depresyonun ve sıkıntının bir anlamı yoktur. Zira kendi ihtiyaçlarının Mâlik'inin fiil ve tasaaruflarına karışmıyorlar ve sadece kendi Rab'leriyle meşguller. İçinde zorluk bulunmayan temiz hayat, gamı olmayan sevinç ve karanlığı olmayan nûr işte budur. Bunların hepsi de Allah vasıtasıyla tahakkuk eder.

Ama bunun karşı noktasında Allah'ın rubûbiyet makamından gafil olan kâfir insan vardır. Her şeyi bağımsızlığa sahip zanneder. Daima bir şeyi kaybetmekten korkar, ilerde başına bir şey gelip de daimî bir sıkıntıya düşecek olmaktan korkar. Demek ki dünyadaki zorluğun kaynağı, ilâhî anlaşmayı unutmuş olmaktır. (Bkz. 1371: c. 1, 128-130) Bu tahlile göre bu dünyada da iyi bir hayata ulaşmanın sırrı Allah'ı anmakla

¹⁶ “Biz daha önce Âdem'den söz almıştık, fakat o unuttu; biz onda yeterli bir kararlılık görmedik.” (Tâ-hâ, 115)

¹⁷ “Kim de beni anmaktan yüz çevirirse mutlaka sıkıntılı bir hayatı olacaktır ve onu kıyamet günü kör olarak haşrederiz.” (Tâ-hâ, 124)

mümkündür ve Allah'ı anmak, insanın emir âleminde içinde bulunduğu huzuru ve mutluluğu temin eder.

İstihdâm Görüşü

Ontoloji temelli bahislerde değinildiği üzere madde dünyası, zaman çizgisi üzerinde bekâ kavgası ve maddî araçlar vesilesiyle maddî imkânlardan faydalanma âlemidir. Öyle bir çizgi ki tüm mahlûkat kendi potansiyel güçlerini eyleme dökebilmek için zaman perdesinin arkasından ve kontrol edemedikleri etkenlerle cebelleşirken, aynı zamanda hedeflerine varmak için daha fazla araç temin edebildiklerinde zafere ulaşırlar. Bu yüzden maddî dünyaya hâkim olan ilişkilere göre başarıya ulaşmanın esaslarından biri, şüphesiz işe yarar araçlardan maddî bekâyı tazmin edebilmek için istifade etmektir. Nitekim insan bedeni yapısı da yeme, içme, giyinme, üreme bâbından ihtiyaçlarını giderebilmek için diğer mahlûkâta ait araçlardan istifade etmek zorundadır. (Tabâtabâî, 1387: 130)

Madde dünyasına hâkim ilişkiler, beden yapısının kendi ihtiyaçlarını gidermek için araçlara bağlı olması, aynı şekilde insanın hayatı boyunca ardı ardına çeşitli araçlardan faydalanmasını gerektiren eylemlerde bulunması, özünde dünyaya geldiği andan itibaren enstrümantasyon araçlarına hem insanların hem de geri kalan mahlûkâtın muhtaç olduğuna dair inanç geliştirmektedir. (Bkz. Tabâtabâî, 1371: c. 2, 115) İnsanın ve varlığın özelliklerinin bu içiçe geçmiş zinciri, onu tamamen “tâgî bi't-ta'b (özünde âsi)” varlık olduğuna inanmaya zorlamaktadır. (Cevâdî Âmulî, 1388: 210) O, bu tahlile dayanarak istihdâm yönteminin hem medeniyetten önce hem de sonra geldiğine, ayrıca medeniyetin istihdâmın bir cüzü ve

bir türü olduğuna inanır. Bu inanç, ihtiyaçların giderilmesi için başkalarına ihtiyaç duyulmasından kaynaklanmıştır ve bu ihtiyaçların toplumdaki tüm insanları kapsamaması, beşerî toplumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: 131-133)

İnsan başlangıçtaki tabiatı üzerinde kalsaydı adaleti ve başkalarına ihtiramı yaygınlaştırmak yerine güç ve asaleti kullanarak toplumu altetmek isteyecekti. Nitekim bugün herkes medeniyet ve ilerleme iddiasındayken buna şahit oluyoruz. (Tabâtabâî, 1371: c. 2, 117) Bununla beraber şimdiye dek istihdâm esasını anlatırken gördüğümüz, dünyaya ve insana hâkim münâsebetlerin biraraya gelmesiyle oluşan özelliklerin terki-bine dair niteleyici ve zarar tespitine yönelik açıklamalardır. Bunlar idrak ve maddeye tepki boyutunda kendi bedensel yaratılış ve ortaya çıkış esasına birçok yönden bağlıdır.

Allâme Tabâtabâî'ye göre istihdâm teorisi, değer bakımından ne tamamen müspet ne de tamamen menfidir. Çünkü ona göre istihdâm, inkâr edilemez bir gerçektir. İnsanın ve diğer mahlûkâtın yaratılışına yerleştirildiği açıktır ve madde âleminde ayrıştırılmaz. Bununla beraber bu tabiatı kökü olan hiçbir varlığın bundan kurtuluşu yoktur. Fakat tüm bunlarla beraber eğer geçmiş konuları dikkate alarak bu konuya mukaddime niteliğinde bir değerlendirme yapmak istersek şunu söylemeliyiz ki istihdâm ve gerekliliği, maddî hayatın neticelerinden ve dünyevî hayatın zorluk ve kötülüklerindedir. Her ne kadar kendi özünde kaçınılmaz bir şey olsa da zararlarını azaltabilmek için maddî ve manevî hayatın biraraya getirildiği bir yaşam peşinde olunmalıdır. İnsan için yalnızca maddî hayata odaklanmanın, bu görüşün zararlarına müptelâ olmaktan başka bir neticesi olmayacaktır. İstihdâm görüşü bu açıdan insan

yaşamının hakikatlerine atılan geniş bir antropolojik bakıştır. İnce ince anlatılmalı ve de ahlâkî ve psikolojik düşünceye uygulanmalıdır. Bu yönüyle ahlâk eğitimi ve iyileştirilmesi¹⁸ üzerinde dikkate değer etkiler bırakacaktır. Bu özellikten gaflet etmek ve onu bastırmak, insana dair her türlü araştırmayı gerçeklerden uzaklaştırır.

İstihdâm esasına dair bir kavram hal-kası da gayet değerli olan bu konuya az ilgi gösterilmesinin bu görüşü değersiz zannetmeye sebep olacağıdır. Merhûm Allâme'nin bu antropolojik konuyu dile getirme amacı, istihdâm esasına dayalı bu değerli neticeleri bir araya getirebilmektir.

a) Tabiata yerleştirilmiş olan istihdâm esasının resmen tanımakla şu noktaya vurgu yapılır: Tabîî bir hediye olan insan özgürlüğü, tabiatın hidâyeti sınırındadır. Elbette tabiatın hidâyeti için, yapıyla aynı özelliğe sahip techizât lazımdır. Bu yüzden tabiatın hidayetinde "fitrî ahkâm", bedensel parçaların terkipleri ve görünüşleriyle uyumlu olan işlerle sınırlı olacaktır. Mesela bu yolla biz hiçbir zaman farklı yollarla gerçekleşen cinsel ilişkilere -erkeğin erkekle, kadının kadınla, evlilik hârici erkeğin kadınla, insanın insan olmayanla, insanın kendisiyle ilişkisine ve evlilik dışı yolla üremeye- yol açan cinsel eğilimlere cevaz vermeyeceğizdir. Meselâ yenidoğanların kömünist eğitimini, akrabalık bağının lağv edilmesini, soyun ve verasetin red ve iptal edilmesini alkışlamayacağız. Zira evlilik ve eğitimle ilgili yapılar bu meselelerle bağdaşmamaktadır. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: 134-135)

b) Bir taraftan istihdâm esasının kaçınılmaz sonucu olarak ortaya çıkan zararlar,

diğer taraftan insanda bu özelliğin doğal olarak bulunduğu hususu kimse tarafından inkâr edilemediğine göre beşer hayatına etki edecek bu zararların önüne geçme peşinde olunmalıdır. Beşerî ekoller toplum içinde diğerlerine enstrümantal bakışın zararlarını ortadan kaldırma konusunda ikiye ayrılmaktadır:

Bir grup güç kullanarak ve katı kanunlar koyarak insanları başkalarının haklarını ihlâl etmekten alıkoymak, insanın içindeki istihdâm duygusunu hukukî yönergelerle düzenlemek ve düzeltmek gerektiği görüşündedirler.

İkinci grup ise insanın bu özelliğinin kontrolünün halkın eğitim-öğretimi ve onlara ahlâk ve terbiye öğretilerinin (elbette beşerî ahlâk anlamında, ilâhî değil) aktarımı ile karşılıklı saygı ve hayatın nimetlerinden herkesin faydalanabileceği esasına dayalı olarak bilinç düzeylerinin artırılması yoluyla gerçekleşebileceği üzerinde ayak diremektedir. Ancak her iki grup da insanın istihdâmcı gücünü dengelemek hususunda seçim yaparken yanlış yapıyorlar. Zira onların durumu çok uzun bir yolculukta yol arkadaşı olan kimselere benzer. Herkesin bütün yolculuk eşyalarına ve yol azıklarına erişiminin olduğu bir durumda, yol arkadaşlarının saldırısından ve zulmünden korunmak için aralarından bir grup şu öneride bulunur: Duracağımız dinlenme yerinde suç işleyen olursa ibret verici cezalar vereceğimiz bir kanun koyalım ve hepimiz elimizdeki tüm azık ve imkânları bu dinlenme noktasında aramızda paylaşarak kullanalım. İkinci grup da yol arkadaşlarının bilgilendirilmesi ve ahlâkî eğitiminin gerekliliği

¹⁸ Ömeğin ahlâk ve terbiyenin başlangıç merhalelerinde nefes fedakârlık yüklemek, duygusal vb. ihtiyaçların diğerleri aracılığıyla giderilmesi gerekliliğini gözardı etmek, eğitimcilerin geneline uzlet ve kendi köşelerine çekilmeleri tavsiyesini vermek neticede insan doğasını bastırarak olan etkenlerdendir ve beklenmeyen sonuçlar doğurabilirler.

üzerinde durarak bu mekanizmaya göre dinlenme noktasında ellerinde olanları ortaya koymalarını ister. Oysa doğru olan bu yol arkadaşlarının yolculuğun amacını ve bu amaca ulaşmayı dikkate almaları, buna öncelik vermeleri ve bu amaca ulaşmak için ihtiyaç duyulan azık miktarına göre kendi azıklarını kullanmalarıdır. Bu kabile içinden birinin söyleyeceği doğru söz “Ey yolcular, bu akşam azığınızdan ihtiyacınız olduğu kadarını kullanın, yoksa sonunuz perişanlık olacaktır” demesidir.

Allah Teâlâ, bu ihtilafların giderilmesi için tevhd, itikat ve ahlâk esaslarına uygun kanunlar koymuştur. Diğer bir deyişle Allah insanları başlangıcından sonuna kadar hayatlarının hakikatine dair bilgilendirmek ve onlara sonraki hayatlarına uygun olacak şekilde nasıl yaşamaları gerektiğini öğretmek istedi. Öyleyse ilâhî kanunlar yalnızca ilme dayalıdır, başka bir şeye değil. İnsanın varış menziline varacağı bilgisine sahip olması, onun kendi yaşamını kulluk ve kul olarak yaşamak üzerine kurmasını gerektirir. Kur’ân, ilme davet ile doludur ve bu konuda Kur’ân’ın İslâm’dan öncesini cahiliye dönemi diye adlandırdığını söylemek bile yeterlidir. (Bkz. Tabâtabâî, 1387: c. 2, 119-120)

Fıtrat

Fıtrat, lügat ilminde hadsî (sezgisel) manaya sahip ve fetare fiilinin masdardır (Râgıb İsfehânî, h.1412: c. 1, s. 640), lügat ehlerinden bazıları onun keyfiyetini daha önceki maddedeki bir tür masdara dayandırdılar

(Zemahşerî, H.1417: c. 3, 39). Bu lügat maddesi için çeşitli anlamlar zikredilmiştir, onlardan bazıları şöyledir: 1. Hilkat (İbn Manzûr, h.1414: c. 10, 286; Cevherî, h.1376, c. 2, 781; İbn Fâris, h.1404, c. 4, 510). 2. İbrâz (İbn Fâris, h.1404: c. 4, 510). 3. Süt sağmak anlamında haleb (a.g.e). 4. İhtilâl (Râgıb, h.1412: 640). 5. Yarmak/yırtmak (Cevherî, h.1376: c. 2, 499).

Gerçi lügavî bazı düşünelere göre bu kavrama dair toparlayıcı bir anlama ulaşmak mümkündür.¹⁹ Lakin lügat ehlinin hilkat kavramının fitr maddesi içinde yer aldığına dair fikir birliği içerisinde olduğu dikkate alınarak fıtrat kelimesi kavramı, hilkatın keyfiyetinden kaynaklanan kendine has hâl, kavram ve kullanım yerlerine sahipliği açısından değerlendirilebilir. (Tabâtabâî, 1371: c. 16, 178)

Ahlâk ve dinin en güzel anlaşılacağı yer fitrî ahlâk ve evrensel dindir. Bir taraftan fitrî ahlâkın evrensel olduğunu anlatan, diğer taraftan dini insanın yaratılışına dair doğru sözlü bir şahit tutan yönüyle insanın fitriyesini anlamada inkâr edilemez role sahip olduğunu kabul eder.

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde fıtrat bahsine bakış sisteminin mihverî, bu konuların bu kavramın onun düşüncesindeki kullanım çerçevesinin, yine onun diğer görüşleriyle bağlantılı olarak değerlendirilmesini gerektirir. Konu dışı varsayımlara dayalı kısmî değerlendirmelerden ve yargılardan da kaçınılmalıdır.

Merhûm Allâme'nin fıtrat hakkındaki görüşü, ahlâkî düşünce sistemi üzerinde o

¹⁹ Değişimin ortaya çıkışı ve oluşumu ilk hâleti (kable'l-ihdâs) bozan şeydir. Meselâ insanın ilk hilkatinden sonra gerçekleşen ve onu diğer mahlûkâtın ayıran değişime fıtrat adı verilir. Zira bu anlamlarda insanda ortaya çıkan değişim, onun önceki hâlini bozucu türdedir veya bu kelimenin sözlükte ibraz ve haleb (sütün sağılması) anlamlarında kullanılması bu şekildedir. Zira bu anlamlarda da önceki durumu bozan yeni bir durum ortaya koyan anlam tesisi vardır. (Mustafavî, 1430 k: c. 9, 112)

kadar etkili ve renkli bir role sahiptir ki bu durum bazı araştırmacıların kendisini, Aristocu kadim Yunan felsefesine ve Aquinas'a göre ahlâkı yorumlayan doğabilimciler zümresinde saymalarına sebep olmuştur. Doğabilimci ahlâkî yorum, insanın saadete ulaşması için insanın doğal yaradılışını ve kapasitesini esas alma üzerinedir. Bu, doğabilimin insanın saadetine, ki ahlâkın da amacıdır, onun yaradılışsal hidayet unsurları, pratik bilgileri ve özündeki iyilikleri üzerine kurulu kapasitesinin ve doğal özelliklerinin tanınmasında araması anlamındadır. (Bkz. Dîvânî ve Dehkân, 1394) Ancak her şekilde onun fıtrat ahkâmı, insanın hilkatine teveccühün lüzumu ve insan doğası gereği sahip olduğu korku ve ümitler üzerinde çok fazla durmasını dikkate aldığımızda, saadet yolu haritasında fıtratın rolünü Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesindeki fıtrat kavramı için anahtar unsur sayıyoruz.

Genel bir değerlendirme yapılacak olursa Tabâtabâî'nin düşüncesinde fıtrat kavramı, lügatteki kavram yelpazesıyla beraber dolaylı veya dolaysız insan hilkatinde veya çevresel faktörlerinde kökü olan tüm özellikler anlamındadır ve hatta bu yüzden çoğu zaman fıtrat ve tabiat eş anlamlı kabul edilmiştir. (Tabâtabâî, 1388 b: c. 1, 57-59 ve 62-63; a.e, 1383: c. 4, 297; c. 2, 412; a.e, t.y. D: c. 1, 187 ve ...)

Yukarıda varılan sonuçlar dikkate alındığında açıkça görülür ki fıtrat kavramı veya fitrî diye nitelendirilen şeyler, ilâhî yaratış olması bakımından güzel bir hilkat, hikmete dayanır²⁰ ve merhûm Allâme de bu yaklaşımla insanın fıtratının ve hilkat türünün tüm saadet sebeplerini kapsayan ve tüm kurtuluş geçreleriyle donanmış bir hakikat olduğuna inanır. Bu özelliğin, insanın kendi eksikliklerini

tamamlaması ve ihtiyaçlarını gidermesi için yönlendirmede bulunduğunu, yaşamı boyunca kendisine faydalı veya zararlı olabilecek şeyleri hatırlattığını (Tabâtabâî, 1371: c. 16, 178) söyler. Hatta ona göre Allah'a iman hakikati de fitrîdir. (a.g.e: c.1, 311)

Tüm bunlarla beraber şu husus gözden kaçmamalıdır ki kökü insanın yaradılış türüyle bağlantılı olan fıtrat ve insan doğasının gerektirdikleri meseleleri, insanın iki yaşama sahip olmasını dikkate alır. Merhûm Allâme'nin düşünce sistemi mütalaa edilince ve insanbilimde insanın hilkatinin niteliğine dair söylenenlere bakılınca fıtrata ve özelliklerine dair söylenenlerin hepsinin iki hayata sahip insanın dünyevî kısmıyla ilgili olduğu görülür. Fıtrat, dünya ve ahiret saadetine kapsayan bir haritadır. Öyleyse insan, fıtrata göre ne kadar Allah arıyındaysa ve Allah'a inanıyorsa, bir o kadar dünyevî saadetine ve maddi yaşamının bekâsını sağlamak için kendini sevme özelliği taşır. Cimrilik ve menfaat hırsı, bu fitrî hususiyetin neticelerindedir.

Fıtratın maddî boyutları hikmet ve maslahat üzerine yerleştirilmişlerdir, lâkin maddî fesat etkenlerinin çıkış yeri de olması sebebiyle sapma ve baş kaldırma tehlikesi altındadır. Bunun neticesinde insan hayatının nefis boyutu değişime uğrayarak, yolu değiştirilmiş fitrî özellikleri ve de doğuştan gelen tabiatıyla Allah'ı yansıtan asil fıtratı arasındaki keşmekeşlerin yurdu olmuştur. Merhûm Allâme bu ihtilafların kökenini gerçek hayır ile gerçek olmayan hayrın birbirine karışmasında görür. Gerçek hayır, insanın ruh boyutuna döner, uhrevî saadet ve Allah'ın rızası ondadır. Gerçek olmayan hayır ise dünyevî geçici faydalardır. Nefsin hevâsına uyup kendi fitrî imkân ve

²⁰ "O ki, yarattığı her şeyi güzel yaptı." (Secde, 7)

araçlarını gerçek hayır kazanma yolunda kullanmak yerine diğerlerinin hakkına girme ve olabildiğince fazla maddî menfaat edinme yolunda sarf ederler. Fıtratın doğru kullanılmasını sağlayan aklın mürşitliğine uymayarak ilâhî bir nimet olan fıtratu, kendisi ve diğerleri için bir ceza ve azâba dönüştürür. (Bkz. C. 20, 14-15)

Öyleyse insan, amelî aklın da onun bir parçası olduğu hilkat türüne göre (Tabâtabâî, 1383: c. 20, 500) nefsinin ilk halindeki safâsı ve parlısıyla Hakk'ı idrâk edebilir, hak ile bâtulı, takvâ ile fücûru birbirinden ayırabilir. İnsanın çirkin davranışları kalbinde, bu yüce idrâke ulaşmasına engel olan izler ve suretler bırakır. (Tabâtabâî, 1371: c. 20, 234) Bununla beraber insanın fıtratu, saadeti için benzersiz bir nimettir ama yine insanın kaderi üzerinde en yüksek tesiri bırakabilmesi için en az iki problemle karşı karşıyadır²¹: İcmâfî (genel/detaysız) olması (Tabâtabâî, 1383: c. 7, 104) ile uygulamada ve örnek bulmada hata ihtimâli. (Tabâtabâî, 1371: c. 20, 13)

Allâme Tabâtabâî'ye göre insanbilim mevzusunda şimdiye dek söylenenler göz önüne getirilirse, onun düşüncesinde fıtrat, genel anlamıyla müşterek beşerî hususiyetlerdir. Bunların tanınması, insanın tüm fiil ve melekelerinin tahlili ve köküne inilmesi imkânı verir. Şöyle ki insan ilâhî ve ruhânî varlık yapısıyla ve kusursuz rububî hilkiyle dünyada kendi iradesine aykırı biçimde, fıtraten eline geçen araçlarla ve fütursuz eğilimleriyle kendi fıtrat dairesinin sınırlarını ihlâl ediyor, diğerlerini ve tabiatı dur durak bilmeden zâlimce istihdâm ediyor/kullanıyor.

Oysa fitrî bir eğilim olan istihdâm ile insanların hep beraber gelişmesi sağlanabilir.

Diğer taraftan fıtrat gücü eğer saf ve katıksız kalır da hidayet gücü ve aydınlık saçan özelliği aktif hâle gelirse o kadar saadet verici olur ki insanın ahlâkî rüşdünün en yüce merhaleleri onun ışığında gerçekleşir.

Zâtî tevhd, insanın tam ve basit bir şühûdla ulaştığı bir şeydir. Zira insan, fıtrat esası gereğince varlığı *zâten*/yaradılışı itibarıyla idrak eder. Yine her taayyünün²² bir kayıt ve kayıtsızlıktan kaynaklandığını idrak eder. Zira mukayyed²³ müşâhede, mutlak müşâhede olmadan gerçekleşmez. Ve yine -ister kendisinde ister bir başkasında olsun- her taayyünün *zâten* kayda bağlı ve dayalı olduğunu müşâhede eder. Neticede mutlak taayyün, tam ve kâmil kayda bağlı ve onunla kâim olacaktır. Aynı şekilde tevazunun ve gayretin lüzumunun taayyünü kaydını, iyi işlerin iyiliğini ve kötü işlerin kötülüğünü de yine kendinde bulur. Yine mükellef olmanın beyan ile gerçekleştiğini idrak eder. Yukarıdaki üç şey zâtî tevhd, mutlak velâyet ve umumî nübüvuttur. İslâm dini tam ve kâmil biçimde bu üçü üzerine kuruludur:

“O halde sen hanîf olarak bütün varlığınla dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmışsa ona yönel! Allah'ın yaratmasında değişme olmaz”²⁴

Ahlâkî Nizam

Allâme Tabâtabâî'nin ahlâkî düşüncesinin temeli ve onun düşünce sisteminin ahlâk ötesi nizâmı, psikolojik itibarıyâtlar

²¹ Daha fazla bilgi için bkz. Vicdânî ve Dehkân, “Pâyehâ-yi fitrî-i ahlâk der-nazariyye-yi Allâme Tabâtabâî ve usûl-i terbiyefî-yi mübtenî ber-ân”, *İslâmî Eğitim ve Öğretim Meselelerine Dair Araştırma*, 1391 Yaz, S. 15, 18-19.

²² Taayyün: Allah'ın kudretinin zuhur ve tecellî yoluyla belirmesi.

²³ Mukayyed: Başka bir şeye bağlı ve muhtaç olan, bağıntılı, nispi, izâfî. Mutlak kelimesinin zıddıdır.

²⁴ Rum, 30.

temelinde ruhu tahlil etme esasıyla şekillenmiştir. Esas hareket noktasına yani ruh tahliline daha fazla intisab etmesi gereken bakış açısı, ondan sonra daha çok marifet açısından tenkit ve tahlil edilmiştir. İtibâriyâtlar aslında her şeyden önce amelî düşünce yöntemini ve insanın dış görünüşünü şekillendiren mekanizmayı tahlil eden bakış açısıdır ve insanın gerçeklik ve özdeşlik alanındaki tepkisinin niteliğini açıklamak için dizayn edilmişlerdir. Buna göre onun amelî itibâriyâtlara dair tahlillerinin hızlı ve muhtasar bir şekilde üzerinden geçmemiz gerekir:

İnsanın İtibâriyât Üreten Mekanizmasının Gerçek Özellikleri

İnsanın karar alma mekanizmasını diğer mahlûkâtın doğal tepkileriyle mukayese edildiği varlıkbilimsel tahlilde olduğu gibi insanın itibâriyât üretme mekanizması da zihinsel tahlil ve idrak esasına göre işleyen doğal bir sistemdir. Merhûm Allâme varlıkbilimsel bir nitelemeyle itibâriyât mekanizmasını genel olarak şöyle açıklar:

Doğal tabiat örtüsü için beslenme, gelişme ve çoğalma yoluyla özünü koruduğu tabii bir nizam silsilesi geçerli olduğu gibi insan için de özünü erkânıyla koruyan böyle doğal bir nizam mevcuttur. Şu farkla ki bu nizam mânâlarla, vehimle ve itibârî şeylerle korunur ve bunlar o itibârî nizamın metni ve tabii nizamın temelidir. İnsan zâhire göre itibârî nizamla ve de bâtına ve hakikate göre tabii nizam vasıtasıyla yaşar. (Tabâtabâî, t.y. A: 206)

Bu açıklamayla aslında tabii nizama örtü vazifesi gören itibârî nizamdır ve itibâriyât âleminde ortaya çıkanlar tabii etki ve tepkilerin meydana gelmesine dayanır. “Yaradılış

âlemi kendisine tâbi olunan, itibârî âlem ise ona tâbi olandır.” (a.e, 1387: 119) Şimdi bu şaşırtıcı bilmece nasıl çözümlenebilir? Öyle görünüyor ki insanın itibâriyât sürecinde bundan sonra üzerinde duracağımız üç hakiki özellik, tabiat ile insanın idrak sistemi arasında uyum sağlama rolüne sahiptir. Bunlar anlaşılırsa merhûm Allâme'den nakledilen bu türden tabirleri savunmak mümkün olacaktır.

a) Mutebirin varoluşsal noksanlığı: Varlıkbilimsel yaklaşım konusunda bizzat şahit olduğumuz üzere insanın tüm iradî hareketlerinin çıkış yeri, idrakin varoluşsal noksanlığı için kaçış yeridir ve itibârların hepsi hubb-ı zât/ öz sevgi doğrultusunda kemâlden noksanlığa doğru hareket hâlinindedir. Hatta öyle ki Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde varlık âleminde intiharin yeri yoktur. Zira hiçbir mevcudun kendi varlığından kendisinin yokluğunu isteyebilmesinin imkânı yoktur veya kendi kuvvelerinden bir kuvvesinin kendisini iptal etmesini isteyemez. (a.g.e: 141) Aksine kendi kemâl yolunda itibârî bir zaferle kendini veya kuvvesini hükümsüz kılabılır.

Bu özellik, tamamen hakikatler doğrultusunda gerçekleşir, onun tüm özellikleri gerçektir. Esasen insanın onu kendi kavrayışında görmezden gelmesi mümkün değildir. Hatta insandaki en güçlü etki faktörü bu güçtür. Bir kimsenin nefesine uyarak bazı tabii gerekliliklerde kriter tespiti ve eylem seçimi yaparken hataya düşmesi mümkünse de hiçbir zaman bu tabii ve yaradılışsal özelliğini inkâr edemez. Buna göre tüm insanî itibârlar, en azından bu açıdan oluş âleminde idrâk edilenin noksanlığını anlatır türdendir ve kendilerini bu çerçeveden kurtarıp çıkaramazlar. Bu anlatım öyle kuvvetlidir ki itibârî her şeyin birbiriyle olan irtibatı ve bağlılığı bu temel üzerine şekillenir

ve itibârî olan her etki, aslında bu itibârın ortaya çıkmasına kaynaklık eden noksanlığı aynı aynası olmuştur.

b) İtibâriyâtın muhtevada hakikatlere dayanması (Gerçekçi akıl yürütme mantığı): İtibâriyât ile hakikatler arasında bağ kuran diğer bir özellik, merhûm Allâme'nin "itibâriyâtın önceki hakikatlere dayanması" (Tabâtabâî, t.y.A: 205) diye adlandırdığı özelliktir. Bunun anlamı şudur:

İhtiyârî anlamların ve şeylerin birbirinden ayrılması, ister tasavvurî²⁵ olsun ister tasdîkî²⁶, mecburen hakikî şeylere geri döner. Çünkü nefis dışardan ödünç almadan kendi zâtında onları inşâ edemez ve eğer böyle olmasaydı, değişken olmayan dış ortamda doğruluğu olmazdı, kendine mahsus kurallarıyla daima sese dökülmekte olan söz gibi. Öyleyse onlarla hakiki şeyler arasında çok az bir bağ vardır ve bu bağ dışarda değil de zihindedir. Aynı şekilde nefis kaynaklığı olmadan inşâ edilmemiş, hakikî mânâların kaynaklığı ve birlikteliğiyle tahakkuk etmiştir. Çünkü bu birliktelik olmadan mânâlar arasında bir irtibat oluşmaz ve bizim birliktelikten kastımız bir tür itihâddir. Öyleyse onlar (itibâriyât) insan vehmi tarafından çok az tasarrufta²⁷ bulunmuş hakikî mânâlardır. Eğer (vehmî tasarruf) olmasaydı itibârî mânâlar birbirleriyle bir araya gelmezlerdi veya aralarında ihtilâf oluşurdu (Hatta hakikî mânâlar ile bu mânâların birleşimidir.) ki itibârî mânâların (iki açıdan) itihâdî ve ihtilâfî ortaya çıkar. (Tabâtabâî, t.y. D: 346)

c) Gerçek kemâle doğru yönelme: İnsanın idrak mekanizmasının çalışması her ne kadar tamamen zihnî ve derûnî (içsel)

olsa da bu sürecin neticesi mecburen aynı ve hakikî bir görüntüye kavuşur, nihayeti zihnî ve vehmî değildir. Hatta ihtiyârî etkiye dönüştükten sonra dünyadaki hakikî olguların bir parçası olacak, bu yolla insanda, onun bir ihtiyacını giderecek veya onu bir kemâle ulaştıracak hâller ortaya çıkaracaktır.

İtibâriyâtın varoluş felsefesi, amel makamında zaruretler ve amel, yanında bir kemâlî getirecek olan amelî idrakin neticesidir. Esastan sonra hakikî ve aynı olan kemâl yönü ve gayesiyle irtibatlı, vehmî ve itibârî bir mânânın doğuşu gerçekleşir. Öyleyse bu, amele taayyün veren, onun kategorisini belirleyen ve o amelin çoğalmasıyla çoğalan gerçek kemâldir. (a.g.e)

Bu yüzden amelî itibâr, her şeyden daha fazla onun ardından gelen kemâlî gösterir. Çünkü amelî idrakin yapısı insanı kendi idrakine dayanarak ulaştığı kendi gerçekliklerini yine kendi kurgu mekanizmasında besleyen ve gereken itibârla onun ortaya çıkarılması lüzumunu gerçek dünyada gerekli kılan neticenin tasviridir. Bu aslında, itibârî bir iddia olan insanın amelî mekanizmasının aynı hakikate dönüştükten sonra insanın kemâlîni ortaya çıkarmasıyla ilgili derûnî bir hikettir. Tüm hakikat mekanizmaları ve tecrübî birikimler onun bu iddiasının hakikatine şehâdet ederler. Bu yüzden insanın amelî itibârî her zaman kendinden önceki hakikatler temelinde tanımlanır. Sanki bu idraklerin özü, onların kendilerinin tahakkukundan sonradır. Elbette bu tür idraklerde doğru ve yalanın cevaz rengine bürünmesi normal karşılanır ve bunların yerini hatalı-hatasız tabirleri alır.

²⁵ Tasavvur edilen, hayalî.

²⁶ Gerçek olan, onaylanabilen.

²⁷ Tasarruf burada "değişikliğe uğratılmış, müdahale edilmiş" anlamındadır.

Öyleyse hakikatler ve itibâriyâtlar arasında üretilmiş irtibatın inkârından kasıt, hakikatlerden itibâriyâtın üretilmesi ilişkisinin inkârıdır. Zira teorik idraklerde vehme dair tasarruf ve bunun itibâr üretme sürecindeki değişimi, önceki vehmî mânâlara mukabil teorik idraklerde olanları geçersiz kılar. Bu yüzden itibâriyât için beklenen veya sonra gelecek olanı dikkate almak gerekir. O da vehmî meselelerde tasvir edilmiş olan gerçek kemâl ve onun hususiyetlerine intibâkıdır.

Açıktır ki kemâlin gerçekleşmesinin idraki veya meydana gelen kemâlin hakîkî veya hakîkî olmaması durumu artık amelî bir mesele değil, bilişsel ve teorik bir meseledir ve de deneysel olması sebebiyle amelî olma süreci insanın tahlil mekanizmasından geçebilir. Her halükârda Şehid Mutahharî'ye itibâriyâtın tek ölçüsünün “gerçekçilik ve onun yokluğu” olduğunu düşündüren şey amelî idrakte dış hedef arasındaki derin bağ idi (Mutahharî, 1396: c. 2, 168). Çünkü hedeflerine ulaşmada başarısızlık yaşayan insanın amelî yapısı için kullanılacak en uygun kavram “gerçekçilik” tabiridir. Şimdiye dek işlenenler dikkate alındığında bunu işe yararlık kelimesiyle açıklamak icap eder ve bu şekilde “işe yararlık” itibâriyâtın hakikatlerle olan irtibatını tahlilde temel ölçü kabul edilebilir.

Şimdi yukarıdaki noktaların dikkate alınmasıyla Allâme Tabâtabâî'nin şu ibarelerinin derinliğini daha iyi anlamak mümkün olur:

Öyleyse nasıl ki hakiki kaziyeler (hakiki ilimler) yani varlıkla mutabık olanlar, doğru ve yalan, o varlığın özüyle mutabık ve mutabık olmayan şeklindeyse ve de o zarurî kaziyelere hatta evvelin evvelindeki kaziyeye ilki ve hepsi yani çelişkilerin tamamına geri dönüyorsa, o zaman itibârî kaziyeler de bu sınıftandır.

Öyleyse bunlardan bazıları sistemle (yaratılış) uyumludur ve bazıları ise uyumsuz. Bunların ilkini hak, ikincisini ise bâtl diye adlandırıyoruz. Haktan ayrı olan her şey sonunda hakikatler hakikatine ulaşabilmek için hakkın zâtına döner. Bu aşamada o, yani mutlak hak, vâcibü'l-fiil olan şeydir. (Tabâtabâî, t.y. D: 404)

Tevhîdî Ahlâk Görüşü

Allâme Tabâtabâî'nin ahlâkî çıkarımlarından bir diğeri, ilk kez ortaya koyulan tevhîdî ahlâk görüşüdür. Onun fikrî sistemi ahlâkî özünü bu görüşten almış gibi görünüyor. Ahlâk ilmini ahlâkî değer ölçüsünde, fazilet ve rezaletleri tanımayı da ahlâkî eğitim ve islah yöntemlerine havale ediyor ve ahlâk ilmini durağan bir ilimden hareketli ve aşamalı bir ilme dönüştürüyor. Elbette bu dönüşüm gerçekleşirken büyük çalkantılara sebep olacağından yumuşak tanımları ve bilinen ahlâkî kalıplara uygun değişimleri gerektirir. Müellifinin ikrarına göre çok değerli bir görüş olduğundan sadece genel ve muhtasar bahsedilmek suretiyle geçilmiştir. (Tabâtabâî, 1371: c. 1, 375) Onun fikrî sistemiyle uyumlu olmasına rağmen henüz özet çerçevesinin dışına çıkmamış, kendisinden sonra bu hususta yapılmış ilmî bir çalışmaya da ulaşamamıştır.

Tevhîdî ahlâk insan melekelerini ve fiillerini, değerlendirme ve islâh penceresinden mütalaa edip incelediği için şüphesiz ahlâk ilmi alanında kabul edilir. (a.g.e: 354) Ancak ahlâka bu bakışın benzerlerinden temel farkı, tevhîd ilimleriyle tecelli eden bağın ahlâk için insan üstü bir gaye resmetmesidir.

Onun *Tefsirü'l-mîzân*'da (a.g.e: 354-361) çizdiği plana göre ahlâkı hareketli ve motivasyonel gayesini dikkate alarak insanî ve

insanüstü ahlâk şeklinde iki kısma ayırmak mümkündür. İnsanî ahlâk, ahlâk gayesinin insanın varlık sınırları içerisinde ve faziletlerin tahakkukunda aranabileceği ve onu saadete ulaştırabilecek olan ahlâktır. Diğer bir deyişle ahlâk insanî gayelerle biraradadır, varolan insanın boyutlarını dengeler ve onu, varolan sapmalarını ve uyumsuzluklarını ıslah yoluyla saadetli bir insan boyutuna getirir. Hakikatte böyle bir ahlâkî bakış, saadeti ahlâkî parçaların düzenlenmesinde görülür. İnsanı varlığının bütün boyutlarıyla kabul eder ve insan olmayı en yüce saadet bilir.

Detaylıca anlatılan insanî ahlâk, hiçbir surette kınayıcı veya olumsuz bir tabir değildir. Çünkü insanın melekelelerini ve davranışlarını düzenleme peşinde olan her yaklaşım değerli ve dikkate şâyândır: İster saadeti kadim Yunan mirası ahlâk felsefesi gibi dünyevî ve insanların övgüsünü kazanma amacı güden beşerî övünç düşüncesi dairesinde görsün, ister semavî dinlerde geldiği gibi insanın dünya ve ahiretteki gerçek kemâlî saysın ve uhrevî sevap ve ceza ya da ilâhî kader ve kazânın hatırlatılması gibi uhrevî ve madde ötesi hedeflerle insanın şahsiyetini ıslâh etmeye çalışsın. Bu sebeple İslâmî şeriatte ahlâkî tekâmül için iki yoldan da istifade edilmiştir. (Tabâtabâî, t.y., c: 18-19) Gerçi Kur'ân-ı Kerim'de ahlâkın iyileştirilmesi için dünyevî araçlardan istifade edildiğini gösteren özel bir örnek yoktur. (Tabâtabâî, 1371: c.1, 355)

Yukarıda verilenler dışında bu yaklaşıma dair söylenebilecek bir şey de şudur ki ahlâka bu bakışta ahlâkın kaynağı, mesafesi ve varış yeri insanî hususiyetlerle tarif edilir. Sanki insan için bir sınır belirlenmiştir ve o kendisini buna göre dizayn etmekle yükümlüdür. Varlığının uygunsuz olan yönlerinin ıslahı için çalışmalıdır. O bu süreçte hep kendisini görür, kendisini yargılar ve

kendisini ıslah eder. Amacı bazı kemâlâta sahip olabilmektir. Bu kemâlât, daha önce toplumsal kalıplarda veya madde ötesinde kendisine anlatılmıştı. Bu yüzden o her zaman insanlar arasında veya ahirette kendisine lâıyk olan makamın peşindedir. Bu genel bakışla içsel kuvvelerin itidâli açıklanabilir olmakta, her meleke kendi esasına göre değerlendirilmekte, her davranıştaki eksikliğin köküne inilmektedir. Bununla beraber belki ahlâk ilminin esasını oluşturan en temel önermenin bu bakış üzerine kurulu olduğu iddia edilebilir. Bu ilmî dayanak sebebiyledir ki ahlâka insan üstü bakışa sahip olmak sorun görünür.

Ancak yüce ama karşılıklı olmak zorunda olmayan bir noktada ahlâka insanî bakış ve ahlâka tevhdî yaklaşım yer alır. Ahlâkta tevhdînin mihver olması yani insan mihverli kaleden çıkış ve insanî faziletlerin elde edilmesi için çaba göstermekle yetinmek, ahlâka bu bakışta Allah rızasını kazanmaya çalışma dışında hiçbir şey insan için kabul edilebilir bir amaç ve hedef sayılmaz. Ahlâk hedefi, ahlâk ilmi incelemelerinde belirleyici bir role sahip olduğundan, bu ilâhî hedef de marifet ve biliş kapasitesinin yüksekliğiyle orantılı olarak ahlâk yazıtlarının sınırının değişmesine sebep olacaktır. (a.g.e: 373)

Kur'ân-ı Kerim'e mahsus olan, diğer semavî kitapların hiçbirinde bulunmayan ve önceki peygamberlerin öğretilerinde de yer almayan ahlâka dair bu yaklaşımda insanın varlık hakikatlerine dair bilişsel boyutlarına yatırım yapılması ve ilâhî ilimlerin kullanılmasıyla insan nefsinde alçak özelliklerin ortaya çıkması söz konusu olmaz. Diğer bir deyişle insanın hoş olmayan sıfatları giderilerek (iyileştirilerek) değil, def edilerek (önlenerek) yok edilir. Daha kapsamlı bir ifadeyle Kur'ân-ı Kerim Allah'ın mutlak hâkimiyetine

ve tüm alanlarda varolduğuna işaret eden sıfatlarla doludur. Eğer bu inanç insanın varlığını kapsarsa, artık Allah'tan gayrisi için bağlılığa yer olmayacaktır. Dünyevî zevk ve tatları beyhude bir iş görecektir ve bu vasıflar sayesinde riyâ ve Allah'tan başkasından korkma gibi ahlâkî alçaklıklar için yer kalmayacaktır. Hatta bu sıfatların yerine Allah tarafından takva, öz kontrol, izzet, metanetli bir tabiat gibi ahlâkî faziletler ve diğer güzel ahlâkî sıfatlar gelecektir. (a.g.e: 358-359)

Belki yukarıdaki ahlâkî yöntemlerin Kur'anî öğretilerdeki çerçevesinin ölçüsünü, bu semavî kitabı diğer mukaddes kitaplardan ayıran ve insanın hidayeti noktasında ortaya çıkardığı tekâmül noktası yönünde bulabiliriz. Nitekim Allah Kur'an'ın diğer semâvî kitapları "müheymin" olduğunu söylemiştir.²⁸

Çünkü önceki kitaplarda gelen hak ilimler, Kur'an tarafından tasdik edilmiştir ve elbette bu özelliği sebebiyle bu Kitâb, önceki dinlerin bazı kanun ve ahkâmını da feshederek ilâhî hidayeti tamamlayıcı olabilir. (Tabâtabâî, 1371: c. 5, 349) Bu hidayet Kur'an'daki hak ilimleri ilkâ boyutunda çeşitli suretlerde kendisini göstermiştir. Kur'an ayetleriyle birazcık ünsiyeti olan herkes Kur'an'ın kavramsal atmosferine tamamen insanın düşüncesine yön verme ve revaçta olan maddî inançlarını değiştirme doğrultusunda bir tevhîdî dünya görüşünün hâkim olduğunu bilir.

Bazı yerlerde tasavvufî bakış açısı olmadan anlaşılamayacak tabirler vardır. Bunlara verilecek en bariz örnekler, mutlak hâkimiyet, sonsuz kudret ve varlıkla ilgili diğer boyutların Allah'a münhasır kılındığı tabirlerde görülebilir. Kur'an'daki bu kavramsal yapı, her ne kadar kendi başına kurallı

ahlâk kâidelerini içermiyorsa da, şüphesiz müminlerin inanç mecmuasında münasip bir zihinsel yapı oluşturma peşindedir ve hiç şüphe yok ki bu tefekkür ve inançların insan nefsinde kök salması, insanoğlunun davranış ve huylarında kader belirleyici bir tesir bırakacaktır. Bu hakikat açıktır ki Allâme Tabâtabâî'yi Kur'anî yöntemi tevhîdî eğitim üslûbu olarak görmeye itmiş ve bu yöntemin mukaddes Kur'an'a mahsus olduğunu iddia etmesine sebep olmuştur.

Yukarıda bir nevi şekillenen ahlâkî sistem, ancak bu düşüncenin etki mekanizmasıyla âşinâ olduğumuzda tamamlanacaktır. Merhûm Allâme bu ilimlerin, insanın Allah Tebârek ve Te'âlâ'nın maddî kesretine teveccühünün değişimi vasıtasıyla şekillendiğini açıklar. Şu anlamda ki kâmil insan Allah'tan gayrisini görmez ve gelişme peşinde olan müstekmil insanın da Allah'tan başkasına teveccüh etmesi yakışık almaz. Teveccühü ve sürekli zikriyle Allah'ın teveccühünü celbedebilmelidir. İnsan nefsinin teveccühündeki bu değişim noktası, onun melekelere değişmesini ve ahlâkî çirkinliklerinin ortadan kalkmasını sağlayacaktır. (Tabâtabâî, t.y.c: 18)

Elbette nefsin teveccühünün bu değişimi ilâhî aşkın şaşırtıcı ve çok kudretli gücünün mahsulüdür ki "zaman içerisinde ve insanda imanın yerleşmesi ve kuvvetlenmesiyle şekillenir. Bu iman onu, aşkı sürdürmeye zorlar, öyle bir yere varır ki sanki Allah'ı görüyordur. Çünkü insanın fıtratı, güzelliklere aşkla donatılmıştır... Bu muhabbet ona öylesine hâkim olur ki diğer tüm alaka ve muhabbetlerinden ayrılır ve sadece Allah'a aşk besler. Allah için ve Allah yolunda olmadıkça bir şeyi sevmez... Amel kısmında

²⁸ Maide, 48: "(Resulüm!) Sana da kendisinden önceki kitapları tasdik edici ve onları denetleyici olarak bu kitabı hak ile indirdik."

da Allah'tan ve O'nun rızasından başkasını irade etmez. Yani o Allah için ve Allah yolunda olmadıkça ne bir şey talep eder, ne bir şeyi kasteder, ne bir şey ümit eder ve ne de bir şeyden korkar... Onu harekete geçiren şey diğer insanlarınkinden farklıdır ve davranışının hedefi değişmiştir, çünkü o bundan önce işleri kemâle ulaşmak için yapardı ve eğer insanî bir faziletse seçer veya insanî bir rezillikse terk ederdi. Oysa o şimdi Allah'ın rızasını istiyor ve fazilet ya da rezalet gibi bir düşünceye sahip değil. Kalbi (halk içinde) iyi bir nâma sahip olma ya da övgü alma derdinde değil. Hatta dünyayla, ahiretle, cennetle ve cehennemle de bir işi yok. Onun bütün himmeti Rabbine yöneliktir ve Rabbi onun azığı, onun düşkünlüğü, onun yol göstericisi ve onun aşkıdır.” (Tabâtabâî, 1371: c.1, 374)

Bu ahlâkî görüş bundan ibaret olsaydı bile insanî kemâlin seçkin ve zirve yapmış bir anlatımı olurdu. Ancak tevhîdî ahlâk görüşü, Allâme Tabâtabâî'nin fikrî sisteminde daha kapsamlı meseleleri içerir. Onun sözlerinde tevhîdî ahlâkın, kendisiyle uyumlu akli ve nakli altyapısıyla çok yönlü ahlâkî bir düzen olduğu iddiası olduğu görülür. Araştırmayı en başından buraya kadar takip eden seçkin muhataplar bu noktalardan bazılarını keşfetmişlerdir; lâkin bu özelliğin açıklanması, ahlâkî görüşlerin benzerleriyle irtibatı, dinî ve genel ahlâk konusunda bazı noktalara ulaşılması ve bunların ıslah ve terbiye yöntemleri, araştırmanın bundan sonraki merhalelerinde açıklanmaya muhtaçtır ve yeri geldiğinde işlenecektir.

Toplumsal Düzen

Allâme Tabâtabâî toplum için bireyin dengesinin esas olduğunu kabul eder ve toplumun kendisine mahsus ahkâmı ve

nitelikleri olduğuna inanır. Nasıl ki bireyler dünyaya gelir, sonra maddî hayatları sona ererse ve herkesin bir eceli varsa toplumlar ve milletler de bir gün sona ulaşırlar. Bu yüzden toplumun hüviyeti, o toplumdaki bireylerin hüviyetleriyle aynı hizadadır. (*el-Mîzân fi tefsîri'l-Kur'ân*, c. 8, s. 86) O tam bir açıklıkla İslâm'ın toplumsal bir din olduğunu söyler:

İslâm ruhbânlığı ve uzleti lağvetmiş olan toplumsal bir dindir. Nefis tezkiyesi, iman tekmîli ve Allah'ı tanıma ile meşgul olan kimseler, kemâle toplum içinde varolarak ve diğerleriyle ortaklaşa hareket ederek ulaşmalıdırlar. Hidâyet imamlarından (as) terbiye alanlar da sadır-ı İslâm'da böyledir. Onuncu derecede imâna sahip olan Selmân, Medâin'i yönetiyordu. Kemâl ve takvânın atasözü olan Üveys Karanî, Sıffin Savaşı'na katıldı ve Emirü'l-müminîn'in (as) sancağı altında şehit oldu. (Tabâtabâî, 1388B: c. 2, 176)

Allâme'nin diğer toplumsal alanlardaki esaslarını aydınlatan konu şudur ki Allâme'nin tevhîdî ve eğitimsel yaklaşımı hiçbir şekilde insanın toplumsal hayatının boyutlarına yabancı değildir. Ona göre gerçekçi ahlâk ve dinî eğitim bireysel ve toplumsal tecrübeler zemininde şekillenir. Bu açıdan bakıldığında daha önce söylendiği üzere İslam dininde insanın gelişimini ve yükselmesini destekleyen programda ruhbânlığın, uzletin ve bir köşeye çekilmenin yeri olmadığı gibi aksine bu bakışta toplum, gelişimin ve yükselmenin beşiğidir.

Allâme, Hz. Muhammed (s.a.a) adlı makedesinde gelişimi ve yücelmeyi toplumsal aktivizm zemininde açıklamıştır:

Mukaddes İslâm dininde yaşam tarzı öyle bir şekilde düzenlenmiştir ki insanın

toplumsal ve maddî yaşamı, içinde manevî yaşamın yetiştirildiği bir beşik mesabesindedir. İslâm'ın emirlerini yerine getiren Müslüman bir bireyin manevî nurâniyeti, bireysel ve toplumsal tüm amellerinin kendisini nurlandırarak pâk kıldığı bir nurâniyettir. O halkla birlikte olduğunda kendi Allah'ıyla birliktedir, topluluk içindeyken sır halvethânesindedir, maddî hedefleri için çalışıp çabaladığında, bu çalkantıyla dolu dünyaya bağlı acı-tatlı, hoş-nâhoş, güzel-çirkin bir dizi olay başına geldiğinde o yine özgür bir kalbe sahiptir ve sakin bir dünyadadır. Hangi tarafa dönse kendi Allah'ından başkasını görmemektedir. (a.g.e: 40)

O, bu esas üzere ilâhî itaat, emir ve hi-dayete uyan böyle bir toplumu bütün engellere karşı zafer kazanacak olan "gâlip cündullâh"²⁹ diye adlandırır. (Tabâtabâî, 1371: c. 17, 177)

Sonuç

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde genel din sistemi her ne kadar diğer çoğu düşünürde olduğu gibi "itikatlar, ahlâk ve ahkâm" üçlüsü etrafında tasvir edilmiş olsa da bu üçlü hiçbir zaman tabîî insan ve fitrî insan çerçevesi dışında resmedilmemiştir. Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, taklidî bir inanç değildir veya insanı yaşamın gerçeklerinden uzaklaştırarak bir kenara çekip zihinlerde mahsur kılınmış bir dünyada itikâdî varsayımlarda bulunacak bir kulluk inşa etmez. Aynı dünyada, tüm insanlarla müşterek bir yaşam üslûbudur.

Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde din, insanın hayatını düzenleyen sabit nicelikleri dikkate alır ve insanı etrafında dönen

hakikatlerden haberdâr kılar. Diğer taraftan insan da bu hakikatleri düşünce gücüyle ve itibâr etme yetisiyle idrak edebilecek şekilde yaratılmıştır. Allâme Tabâtabâî'nin düşüncesinde itibâriyât görüşü, gerçekçi dinin nasıl eyleme geçeceğine dair bağlantı noktasıdır ve de ihtiyaçlar, eğilimler ve hedefler ile bireysel ve kitlese/ toplumsal zihin arasındaki irtibatı biçimlendirir. İtikatları ahlâk ve ahkâma bağlar, aynı şekilde dinî eğitim yöntemini, insanın iradesini ve bilinç gücünü resmen tanımanın gerekliliği üzerinde durarak sağlamlaştırır.

Allâme Tabâtabâî'nin çizdiği din tablosundaki itikatlar, ahlâk ve ahkâm tasvirlerinin hepsi insan için diğer bütün yaşam üslûplarından daha fazla insanın hakikatiyle ve varlığıyla uyum sağlayan bir dünya kurar. Bu dünya, bir şekilde tabîî insanın kitlese akılla anlaşabildiği bir yere dönüşebilir.

Din, yani aslında tevhîd hareketi hayatın tüm boyutlarındadır. İster ona itikat, ahlâk ve ahkâm dediğimiz bir kalıpta olsun, ister başka bir sınıflandırma yapalım, önemli olan varlığı ve fitrî insanı doğru tasvir edebilelim ve onu gerçekten olması gereken ve olmak zorunda olan yaşama doğru yönlendirebilelim.

Değerlendirme

Allâme Tabâtabâî'ye göre genel din sistemi konusu, bu makalede işlenenler dikkate alınarak gözden geçirilirse Allâme'nin din sisteminin ortaya çıkış sürecini ve kapasitesini ortaya koymaktadır. Allâme her ne kadar itikat, ahlâk ve ahkâm üçlüsünden açıkça bahsetmiş olsa da bu sınıflandırma hiçbir zaman onun bilimsel sınıflandırması için bir ölçü niteliğinde kullanılmamıştır. Hatta

²⁹ Zafer kazanmış Allah'ın ordusu. (Ç.N.)

onun dinin geneline bakışının mihreri, insan düşüncesi bâbında incelenen konulara kaynaklık eden amelî itibâriyâtlar esasına göre daha çok itikat ve amel ikilisiyle uyumludur ve onun görüşüyle uyumlu bir sınıflandırma olarak zikredilmesi mümkündür.

Bu durumda yukarıdaki üçlü sistem meşhur yollardan bir yol olacaktır ve dinin Allâme Tabâtabâî'nin düşünce sisteminde itikatlar ve ameller olarak iki unsur şeklinde sınıflandırılması daha makbul olacaktır. Bu sınıflandırma ayetlerle³⁰ ve

rivayetlerle³¹ de daha uyumludur. Dinî itikatlar, inançlar ve imanla ilgili şeyler formunda kendini gösterecektir. Hakikat içinde kök salmış itibâriyâttan başka bir şey olmayan ahlâk ve ahkâm da mahiyette vahdetin korunması durumunda, mahiyet dışı bir farklılık gösterecektir. İctimâdan sonra gelen itibârda, topluluğun hedefleri de dâhil olur. Şeriatte bireysel ahkâm da hayatî ve zarurî ahlâkiyâttan başka bir şey değildir. Bu tasvirde ahlâk ve fıkıh arasında kendini gösteren çizgi de tartışma konusu olacaktır.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Berkî, Ahmed bin Muhammed bin Hâlid (1371 K), *el-Mehâsin*, Kum, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, ikinci.

Cevâdî Âmulî, Abdullah (1388), *Şemsü'l-vahyi Tebrîzî*, Tahkik: Ali Rıza Rûganî, Kum, Neşr-i İsrâ, beşinci.

Cevherî, İsmail bin Hamâd (1376 K), *es-Sihâh*, Tahkik: Ahmed Abdulgafur Attâr, Beyrut, Dârü'l-ilmü li'l-melâyîn, birinci.

Dîvânî, Emîr; Rahîm, Dehkân (1394), "Ahlâk-ı mübtenî ber-tabâat der-endîşe-i Allâme Tabâtabâî", *Ahlâk-ı vahyânî*, üçüncü yıl, nr. 2.

Eş'arî, Ali bin İsmail (t.y.), *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, Beyrut, Dârü'l-neşr Franz Steiner.

Ezherî, Muhammed bin Ahmed (1421 K), *Tehzîbü'l-lügat*, Beyrut, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ilk.

İbn Bâbeveyh, Muhammed bin Ali (1379), *el-İ'tikâdât*, Kum, Müesseseti'l-İmâmü'l-Hâdî (as).

İbn Fâris, Ahmed (1404 K), *Mu'cemu Mekâyîsi'l-lugat*, Kum, Mektebi'l-a'lâmi'l-İslâmî, ilk.

İbn Manzûr, Muhammed bin Mükerrerem (1414 K), *Lisânu'l-Arâb*, Beyrut, Dârü's-sadr, üçüncü.

İhvânu's-safâ (1412 K), *Resâilü İhvânu's-safâ ve Hullâni'l-vefâ*, Beyrut, Dârü'l-İslâmiye, birinci.

Molla Sadrâ, Sadreddîn Şîrâzî, Muhammed İbrahim (1981 M), *el-Hikmeti'l-Müteâliye fî'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Beyrut, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, üçüncü.

Mustafavî, Hasan (1430 K), (1430 K), *et-Tahkîk fî Kelimâti'l-Kur'ân-ı Kerim*, Beyrut, Dârü'l-kütübi'l-ilmîyye, üçüncü.

Mutahharî, Murtaza (1377), *Mecmua-yı Âsâr*, Tahran, Sadra, ilk.

Mutahharî, Murtaza (1396), *Usûl-i Felsefe ve Reviş-i Realizm*, Kum, Sadra.

Râgıb İsfehânî, Hüseyin bin Muhammed (1412 K), *Müfredâtü Elfâzi'l-Kur'ân*, Beyrut, Dârü'l-kalem, ilk.

³⁰ Fatır, 10: "Güzel sözler O'na yükselir; rızâsına uygun iş ve davranışları da O yüceltir. Sinsi sinsi kötülük tasarlayanlar için çetin bir azap vardır ve onların tuzakları altüst olur."

³¹ Ebâ Abdillâh'tan (a.s) şöyle buyurduğunu duydum: "Allah marifetsiz ameli ve amelsiz marifeti kabul etmez..." (Berkî, 1371K: 198)

- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1371 Ş), *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, İsmailiyan, ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1383), *Tercüme-i Tefsîrü'l-Mîzân*, Tercüme: Seyyid Muhammed Bâkır Hüseyinî Hemedânî, Kum, Camia-yı Medreseyn.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1387), *Usûl-i Felsefe-i Realizm*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *Berresihâ-yi İslâmî*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *İnsan ez-Âğâz tâ Encâm*, Kum, Bostân-ı Kitâb, ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *el-İnsân ve'l-Akîde*, Kum, Bâkiyât, ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *er-Resâili't-Tevhîdiyye*, Beyrut, el-Nu'mân, ilk.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Mecmua-yı Resâili'l-Allâme Tabâtabâî*, Tahkik: Sabâh Rabîî, Kum, Bâkiyât, ilk.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Nihâyetü'l-Hikmet*, Kum, Müessesesi-i Neşrü'l-İslâmî et-Tebâatü'l-Cemâetü'l-Medreseteyn, on ikinci.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (t.y.), *Tevhîd-i İlmî ve Aynî*, Tahkik: Muhammed Hüseyin Hüseyinî Tahranî, Meşhed, Allâme Tabâtabâî, ikinci.
- Vicdânî, Fatma; İmânî, Muhsin; Ekberiyân, Rızâ; Sâdıqzâde Kumsarî, Ali Rızâ (1391), "Pâyehâ-yi Fitrî-yi Ahlâk der-Nazariyye-yi Allâme Tabâtabâî ve Usûl-i Terbiyetü-yi Mübtenî ber-ân", *Pejuhiş der-Mesâil-i Ta'lim ve Terbiyet-i İslâmî*, Sayı: 15.
- Zemahşerî, Mahmud bin Ömer (1417 K), *el-Fâik fî Garîbi'l-Hadîs*, Beyrut, Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, ilk.

Allâme Tabâtabâî'nin Burhân-ı Sıddîkîn'inin Arılığı

Prof. Dr. Askerî Süleymânî Emîrî*

Özet

Fârâbî, İbn Sînâ, Sadru'l-Müteellihîn (Molla Sadra) gibi filozoflar, Allah'ın varlığını ispatlarken mahlûkların dayanak noktası kılmayan saf/özgün bir burhan bulmaya özen göstermişlerdir. Bu bağlamda Allâme Tabâtabâî de Allah'ın varlığını ispatlayan bu grup burhanlara başka bir örnek sunmuştur. O, istidlâlin gidişatında yaratılmışların (halk) varlığını temel almadığı gibi, hiçbir nazariyeye de istinat etmemiştir. Bu açıdan burhanı, felsefede yalnızca saf aklın doğasına dayanmış ilk mesele/burhan olarak göze çarpmaktadır. Onun öncülleri sadece *evveliyât*tan müteşekkildir. Ayrıca “nefsü'l-emr” ve “mutabakat” bâblarında özel/spesifik bir nazariyeye de dayandırılmamıştır.

Anahtar Kelimeler: Burhân-ı sıddîkîn, Allâme Tabâtabâî'nin burhanı, saf akıl, *evveliyât*, “nefsü'l-emr” nazariyesi, “mutabakat” nazariyesi.

Giriş

Allâme Tabâtabâî'nin *burhân-ı sıddîkîn*'e dair bu yeni yorumu/burhanı Yüce Allah'ın varlığını ispatlayan oldukça özgün/yenilikçi bir burhandır. Bu burhanın özelliği, öncüllerinde sadece *evvelî* önermelerden faydalanılmış olmasıdır. Bu açıdan felsefede “ilk mesele” olarak adlandırılmış ve Allah'ın varlığının ispatında başka bir meseleye ihtiyaç duymamıştır. Bu burhanın sağlamlığının yanında bazı karmaşıklıkları da söz konusudur. Karmaşıklığının nedeni zihnimizin bu tarz burhanlara alışık olmamasından ileri geliyor olabilir. Ayrıca bu karmaşıklık, üzerinde yersiz görünen birtakım eleştirilerin yapılmasına da yol açmıştır. Bu burhanın takririnden önce konuyla ilgili birkaç hususa açıklık getirmemiz yerinde olacaktır:

1. Allâme'nin bu burhanına, içinde/muhtevasında vücûdun saflığının ve Vâcib-i bi'z-Zât'ın varlığının ispatlandığı sıddîkîn burhanlar grubunda yer vermek mümkündür. Dolaısıyla bu burhanda yabancı bir şeyden Yüce Allah'a doğru bir seyir izlemez, aksine (burhanın sonunda) O'ndan yine O'na ulaştığımızı anlarız. Bu açıdan bu tür burhanlar *totoloji* (*müsadere ale'l-matlûb*) olarak nitelendirilmezler.

* Bakır'ul Ulum Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe Anabilim Dalı

2. Bu burhanı felsefenin ilk meselesi olarak adlandırmak mümkündür. Eğer bu burhan felsefenin ilk meselesi olarak kabul edilirse, felsefedeki bu meselenin diğer felsefî mesele ya da meselelere dayanmadığını önceden kabul etmiş sayılırız. Diğer bir deyişle, her ilmin meselesi, o ilmin teorik önermesini oluşturur.¹ Dolayısıyla eğer Allâme'nin burhanı felsefenin ilk meselesi olacaksa bu, burhanın öncüllerinin sadece *bedîhiyât-ı evveliyeden* müteşekkil olduğu anlamına gelir. Çünkü felsefenin yöntemi salt akli yöntemdir. Salt akli ilimler ise doğrudan veya dolaylı olarak sadece *bedîhiyât-ı evveliyeye* ile ispatlanabilirler. Bu burhan “ilk mesele” olduğundan, doğrudan *evveliyât* yoluyla ispatlanmalıdır. Eğer felsefede *bedîhiyâtın* dışındaki şeylerden de yararlandığımızı söylersek, bu durumda “sıddîkîn” burhanlarının genel itibarıyla –ister İbn Sînâ'nın burhanı olsun ister Sadru'l-Müteellih'in ya da Allâme'nin– saf akli burhanlar türünden bir burhan olduklarını iddia etmek gerekir. Ancak bu burhanlar felsefenin ilk meselesi olarak nitelendirilip nitelendirilmemelelerine göre farklılık arz ederler. Hiç kuşkusuz Molla Sadra'nın *Esfâr*'daki sıddîkîn burhanı en az üç felsefî ilkeye (vücûdun asıl oluşu, vücûdun dereceliliği [*teşkil*] ve malûlün illetine bağlılığı) dayanmaktadır. Dolayısıyla Sadrâyî hikmette felsefenin ilk meselesi diye bir şey söz konusu değildir. İbn Sînâ'nın sıddîkîn burhanı da devir ve teselsülün geçersizliğine dayalıdır. Eğer *devir* ve *teselsülün* geçersizliğini felsefî meselelerden biri olarak addedersek –ki filozoflara göre bunun böyle olduğu anlaşılmaktadır– bu durumda İbn Sînâ'nın sıddîkîn burhanını da Sînevî felsefenin ilk meselesi olarak addetmek gerekecektir. Ancak hiç kuşkusuz Allâme Tabâtabâî'nin sıddîkîn burhanını ilk felsefî mesele olarak telakki etmek mümkündür. Zira bu burhan sadece *evveliyâta* yaslanmakta, hiçbir felsefî meseleyi ve/ya nazariyeyi temel almamaktadır.

3. Eğer Allâme'nin burhanı salt akli bir burhan olursa, bu onun doğruluğunun aklın hükmüne bağlı olduğu ve teyidinde akıldan başka hiçbir şeye ihtiyaç duyulmadığı anlamına gelir. Diğer bir deyişle, eğer bir mesele salt akli olursa, onun değillenmesi *paradoksa* (tenakuz) yol açacaktır. Yani eğer bir iddia pozitif (icabî, olumlu) olursa, salt bir burhanda onun selbi de (olumsuz) *paradoksa* yol açacaktır. Eğer iddia selbî (olumsuz) olursa, salt bir burhanda onun icabı da (olumlanması) *paradoksa* neden olacaktır.

4. Allâme Tabâtabâî'nin sıddîkîn burhanını *ilk felsefenin* ilk meselesi olarak ele almakla birlikte, esas itibarıyla onun *ilk felsefede* Allah'ın varlığının bedîhî kabul edilip, buna akli açıdan temel teşkil ettiği, [dolayısıyla bu açıdan] ispata ihtiyaç dahi duymadığını da eklememiz gerekir. O aynı zamanda Yüce Allah'ın varlığını ispatlayan diğer tenbihî (uyandırmayı, farkındalığı sağlayan) burhanlara da dayanmamaktadır. Allâme Tabâtabâî burhanını açıklarken bu hususa dikkat çekmiştir.²

5. Eğer Allâme'nin sıddîkîn burhanı tenbihî ise bu onun felsefî ve/ya felsefî olmayan hiçbir meseleye dayanmadığı anlamına gelecektir. Diğer bir deyişle; bu burhan bir

¹ Bir ilimde/bilimde kendisini delille ispatlayabileceğimiz şeyi “mesele” olarak adlandırırız. Eğer bir bilimde bir önerme bedîhî ve istidlâle gerek duymayan bir nitelikteyse o önerme söz konusu bilimde “mesele” olarak adlandırılmayacaktır. Dolayısıyla her ilimde mesele burhanla ispatlanabilen teorik (nazarî) bir önermedir.

² *Ta'likâtü'l-Hikmeti'l-Müteâlîye*, s. 15.

nazariyeyi temel almamakta ve zorunlu aklın³ doğası onun kabulü için yeterli gelmemektedir. Öncüllerin doğruluğu zorunlu aklın doğasından [istihraç edilen] bir istidlâl olmaksızın güvence altına alınmıştır. Bu öncüller ister olumlu (icabî) ister olumsuz (selbî) olsunlar, fark etmez. Öncüllerinin doğruluğunun bilgisine ulaşmak belli bir nazariyeye yönelmeye ihtiyaç bırakmaz. Bu öncüller her ne kadar burhanla ispatlanabiliyor olsalar da bu ispat belli bir nazariyeye bağlı değildir.

Burhanın Takriri (Açılımı)

- (I) (*Safsatanın zıddı olan*) gerçeklik, zâtı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul edebilecek bir şey değildir (*bedîhi-i evvelî*).
- (II) Zâtı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır (*bedîhi-i evvelî*).
- (III) Dolayısıyla (*safsatanın zıddı olan*) gerçeklik Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.

Bu istidlâlde *suğrâ* (küçük öncül) ve *kübrânın* (büyük öncül) her ikisi de bedîhîdir. Dolayısıyla netice de [tıpkı öncüller gibi] hiçbir nazariyeyi temel almaksızın ortaya çıkacaktır. İstidlâlin büyük öncülünün (kübrâ) bedîhî olduğuna kuşku yoktur. Çünkü zâtı, zâtı itibariyle yokluğu kabul etmeyecek şey Vâcibu'l-Vücûd'dur. Zira *bizzat* Vâcibu'l-Vücûd olmak, O'nun Zât'ının yokluğu kabul etmeyeceği anlamına gelir. Aksi takdirde o Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât olamazdı.

İstidlâlin küçük öncülü de *bedîhi-i evvelî*dir. Çünkü mevzuu (özne) ve mahmûlü (yüklem) doğru bir şekilde tasavvur edilebilen her şey onun doğruluğuna tanıklık edecektir. Bu, gerçek olan şeyin bir gerçekliğinin olmamasının ve zıddını –ki bu adem, yani yokluktur– kabul etmesinin mümkün olmayışından dolayıdır.

Her ne kadar bu burhanın küçük öncülü (*suğrâ*), muhtevasının “şüpheliği olumsuzlamak ve gerçekliği kabul etmek” olmasından mütevellit *bedîhi-i evvelî* (olup) istidlâl ihtiyacı duymaktan uzak olsa da, Allâme onun için de iki tenbihî istidlâl sunmuştur. Bu istidlâlin öncülleri aşağıdaki gibidir:

Allâme'nin Sıddîkî Burhanında Birinci Öncülün Açıklığı

Bazıları birinci öncülün açıklığından (bedahet) şüpheye düşmüşler ve şunları söylemişlerdir:

Bedîhî olarak algıladığımız şey, kendi varlığımız/vücudumuz, zihinsel hallerimiz (bazı nazariyelere mutabık olarak) ve mahsûsâtür (beş duyu organıyla algılanabilen şeylerdir). Bunlar da tüm mümkün âlemlere değil, içinde bulunduğumuz –hali hazırdaki– âleme özgüdür. Dolayısıyla her mümkün âlemde gerçekliğin olduğunu tasdik etmek bedahete (açıklığa) dayandırılmaz.⁴

³ “Zorunlu aklın doğası” ibaresini üstad Âbidî Şâhrûdî'nin huzurundaki derslerden faydalanarak/yola çıkarak zikrettim.

⁴ Morvârîd, s. 5.

Allâme Tabâtabâî'nin iddiası burhanının öncüllerinin *evveliyât*tan oluştuğu yönündedir. Çünkü onun küçük öncülü (suğrâ), felsefenin konusunun sübûtunun tasdiki [demek] olan gerçekliğin sübutudur. İnsan safsatanın tuzağından zorunlu aklın doğasıyla kurtulur. Safsatanın olumsuzlanması ve gerçekliğin sübûtunun kabulü kayıtsız şartsız *bedîhiyât-ı evveliyedendir*.

Burada bizlerin safsatayı nefsanî hallerimizin ve bazen de duyu organlarımızın algıladığı duyumsanabilir şeylerin (mahsûsât) mevcut olmalarından dolayı olumsuzladığımız iddia edilebilir. Oysa safsatanın olumsuzlanması istidlâl dayalıdır. Şöyle ki bizler, nefsanî hallerimiz ve mahsûs şeyler mevcuduz. O halde hiçlik ve yokluk hâkim değildir.

Ancak bu istidlâl zahir itibariyle hiçliği ve yokluğu olumsuzlamaktadır. Bununla birlikte safsatanın ve hiçliğin imkânı (mümkün oluşunu) olumsuzlanmış olmamaktadır (safsatanın olumsuzlanması ezeli zorunluluktan pay almış olduğu halde). Yani hiçbir varsayımda ve hiçbir mekânda hiçliğin, anlamsızlığın, kısacası safsatanın hâkim olduğu söylenemez. O halde yokluğumuzun, nefsanî hallerimizin ve mahsûsâtın yokluğunun kabında –ki bu şeylerin yokluğu mümkündür– dahi hiçlik ve yokluk hâkim değildir. Eğer varlık –ki Allâme'nin burhanının birinci öncülünün mevzuu idi– sadece varlığımızın, nefsanî hallerimizin ve –bazen de– mahsûsâtın varlığı sebebiyle kabul edilebilir olursa, yokluğumuzla ve –aynı zamanda– nefsanî hallerimizin ve mahsûsâtın da yokluğuyla birlikte kesinlikle yokluk ve hiçlik hâkim olacak; bir anlamda safsata söz sahibi olacaktı. Ancak ne var ki zorunlu aklın doğası safsatayı olumsuzlamaktadır. Bu nedenle safsatayı olumsuzlamanın ve felsefeyi olumlamanın sadece bizlerin, nefsanî hallerimizin ve –bazen de– mahsûsâtın mevcut olduğu hali hazırdaki (fiilî) âlemde değil, tüm mümkün âlemlerde zorunlu olduğunu söylüyoruz. Allâme sadece içinde bulunduğumuz (hali hazırdaki) âlemde değil, tüm mekânlardaki ve mümkün âlemlerdeki varlığın inkâr edilemez olduğuna inanmaktadır. Dolayısıyla onun iddiası şudur: Safsatayı olumsuzlamak aklın bedîhî bir olgusu olup, ezeli zorunluluktan nasiplenmiştir. Aksi takdirde bir taraftan hali hazırdaki âlemde safsatayı olumsuzlamaktan dem vurup, diğer taraftan safsatayı hiçbir âlemde olumsuzlamak –âlemde– safsatanın imkânını (mümkün olduğunu) kabul etmek anlamına gelecektir. Allâme'nin tenbîhî burhanı safsatanın varlığını makul bulan zihinler için bir şifadır.

Allâme'nin Argümanının Zorunluluk Açısından Yeniden İnşası

Allâme'nin burhanını önerme yönünden de incelemek mümkündür. Kendisi her ne kadar önerme yönünü zikretmemiş olsa da –ona göre– burhanının suğrâ ve kübrâsının *önerme yönüyle* zorunlu olduğu aşikârdır. İki öncülde var olan “cihet yönüyle zorunluluk”tan kasıt mahmulün (yüklem) mevzu için zorunlu ve ondan ayrılamaz olmasıdır. Bu açıklama esasınca suğrâdaki mahmulün mevzuya nispetle olumsuzluğu ve kübrâdaki mahmulün de mevzuya nispetle olumluluğu zorunludur. Dolayısıyla Allâme'nin burhanını aşağıdaki gibi şekillendirmek mümkündür:

(I) (Safsatanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu zorunlu olarak kabul etmemektedir (*bedîhi-i evvelî*).

(II) Zatı itibariyle bâtıllığı ve yokluğu zorunlu olarak kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır (*bedîhi-i evvelî*).

(III) Dolayısıyla (safsanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle zorunlu olarak Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.

Gerçekliğin İnkârı [Dahi] Gerçekliğin Kabulünü Gerektirir

Belirtildiği üzere Allâme'nin argümanı bedîhî bir olgu üzerinden tenbîh amacını taşır. Bu nedenle öncülleri istidlâle ihtiyaç duymaz. Ancak bununla birlikte kendisi birinci öncülü ispat da etmiştir. Burhanın birinci öncülü gerçekte terkibî olup, içerik olarak da şu şekildedir: “Zorunlu olarak var olan bir gerçeklik, zorunlu olarak yokluğu kabul etmeyecektir.” Bu iddianın ispatı için iki delil ikame etmiştir:

Birinci Delil

Gerçeklik, aklın zorunlu doğası nedeniyle mevcuttur ve her şuur sahibi onu kabul etmek zorundadır. Bu nedenle safсата bâtıldır. O, ademi zorunlu olarak kabul etmeyecektir. Dolayısıyla yokluğu kabul etmemek, safsanın olumsuzlanmasından ve gerçeklik ilkesinin kabulünden dolayıdır.

İkinci Delil

Bu delil hakikatte gerçeklik karşısında tereddütlere kapılanlara ya da onu inkâr edenlere bir cevap niteliğindedir. Bunun sonucu da “bir gerçekliğin zorunlu olarak mevcut olması” olacaktır. Allâme'nin bu bölümdeki istidlâli şu şekildedir: Eğer bir gerçekliğin varlığından kısmen ya da genel itibariyle gerçekten şüphe eder veya onu inkâr eder yahut mevhum olarak nitelendirirsek, bu durumda gerçeklik *hakikaten* de meşkûk, mevhum ve inkâra açık olacaktır. Oysa gerçeklik mevhum, meşkûk ve inkâr edilesi değildir. Zira gerçeklik “gerçekten” ifadesiyle kabul edilmiştir. Aksi takdirde şüphe, vehim ve inkâr gerçek olmayacaktır. Dolayısıyla gerçeklik –hakikatte– inkâra, şekke ve vehme konu olduğu yerde tasdik edilmektedir.

Diğer bir deyişle; bir şeyi gerçekliğe nispet ettiğimizde o şey hakikaten de gerçek dünyaya nispet edilmelidir; aksi takdirde gerçek olmayacaktır. Örneğin “*Bu altın gerçektir*” dediğimizde, o, gerçeklik âleminde gerçekten de “altın”ın (altın olan şeylerin) mevcut olduğu anlamına gelir ki, bunlardan biri bizim işaret ettiğimiz şeydir. Dolayısıyla “gerçeklik” her şekilde gerçekten de var olan gerçek(lik) âlemine işaret eder. Ve söz konusu şey de bu gerçek âleminde ya mevcuttur ya da mevcut değildir. Eğer mevcutsa, o şeyin gerçekliğine isnat etmek doğrudur. Eğer mevcut değilse, onun gerçek olmadığına isnat etmek de doğru olacaktır. Bu, gerçeğin olumluluk (icab) ve olumsuzluk (selb) durumlarında da [yine] gerçek(lik) olduğu anlamına gelir. Eğer gerçekliğin kendisini odak noktamız kılar ve onun gerçek olduğunu söylersek, yine gerçekliği kabul etmiş oluruz. Hatta eğer gerçekliği *gerçekten* olumsuzlasak bile... Olumsuzlamalarımız da gerçek bir varsayıma

dayandıklarından, bunun sonucu gerçekliğin kendisinin olumsuzlanamaması ya da diğer bir deyişle, gerçekliğin olumsuzlanmasının gerçekliğin ispatını gerektirmesi olacaktır.

Eleştiri

Allâme'nin argümanı ile ilgili olarak akla gelen ilk önemli eleştiri –ki buna bazıları⁵ da işaret etmiştir– şeyin olmayışının gerçek olumsuzlanması ve inkândır. Zira ademin gerçekliği onun varlığıyla değil, yokluğuyla. Tıpkı şu örnekteki ibareler gibi: “*Dün gece gördüğüm gerçekliklerin hiçbiri gerçek değildi; aksine hepsi rüyaydı.*” Veya “*Filanın gördüğü şeyler baştan sona vehim ve hayaldi; çünkü halüsinasyona yol açan ilaçlar kullanıyordu.*” Dolayısıyla bir şeyin (belli) bir mekânda gerçekliğinin olmaması, o şeyin gerçekten o mekânda olmadığı anlamına gelir. Oysaki Allâme'nin argümanının açılımında gerçek olmamak gerçek olmaya dönmektedir. Yani burada, bir mekânda olmadığı farz edilen şeyin –aynı zamanda– bir mekânda olduğu söylenmektedir ve bu da gerçek dışı şeylerin gerçek olmadıkları şeklindeki içerikle çalışmaktadır. Bu nedenle söz konusu istidlâlin tam ve tamamlanmış olduğunu söyleyebilmek mümkün değildir.

Cevap

Buna cevaben şunları söylemek mümkündür: Burada önemli olan “gerçekten yoktur” ifadesine odaklanmaktır. Bu içerik şu şekildedir: Olumsuz şey gerçek âlemde olumsuzdur. Örneğin “*Şerîk-i Bârî yoktur*” ya da “*Benim torunum henüz mevcut değildir*” dendiğinde bu, içinde gerçekliklerin olduğu gerçek bir dünyanın var olduğu, ancak onda Şerîk-i Bârî'nin ve torunumun mevcut olmadığı anlamına gelir. Şerîk-i Bârî ve torunum henüz o dünyanın bir parçası değildir. Ancak eğer olumsuzlanan gerçek dünyanın kendisi olur ve bu olumsuzlama gerçek bir varsayıma dayanırsa, bu, içinde hiçbir şeyin olmadığı gerçek bir dünyanın var olduğunu kabul ettiğimiz anlamına gelir. Yani “gerçekliğin ve gerçekliklerin, kendisinin bir parçası olduğu ve gerçeklik ve gerçekliklerin, kendisinin bir parçası olmadığı gerçek bir dünya vardır.” Bu ibare tam olarak gerçekliğin, gerçekliğin olumsuzlandığı bir kaptaki kabulü demektir. Dolayısıyla eğer gerçek bir olumsuzlama spesifik gerçekliklere değil, gerçekliğin kendisine yapılırsa bu durum gerçekliğin peşinen kabulü anlamına gelecektir. Bu nedenle gerçekliğin inkân gerçek bir inkâr değil, aksine salt lafzî bir inkândır.

Allâme, bu bağlamda *Nihâyetü'l-Hikme*'de gerçekliğin inkârının mümkün olmadığını belirtmiştir. Ona göre eğer inatçılar gazezleri nedeniyle hakkı inkâr ediyor veya onda şüpheye düşüyorlarsa, onların bu inkâr ve şüpheleri lafzidir.⁶ Dolayısıyla “gerçekten” ifadesi, gerçeklik ya da gerçekliklerden ibarettir. Neticede “gerçekten” ifadesinin kullanıldığı her yerde bir gerçekliğin olduğu söylenebilir. Buna göre Allâme'nin ikinci argümanını aşağıdaki gibi açmak mümkündür:

(I) Bir gerçeklik vardır. (İddia)

(II) Gerçekten de bir gerçeklik mevcut değildir. (İddianın paradoksu)

⁵ Muallimî, s. 88.

⁶ *Nihâyetü'l-Hikme*, s. 4.

(III) Gerçekten bir gerçeklik yoktur. (II'den)

(IV) Gerçekliği olmayan bir gerçeklik vardır. ("gerçekten" ifadesini dikkate alarak III'ten)

(V) O halde gerçeklik vardır. (IV'ten)

Burada ilk olarak ikinci öncülde bir gerçekliğin olduğunu kabul edip, daha sonra o gerçekliği olumsuzladık. Bunu yapmasaydık varsayımımız gerçek olmayacaktı. Diğer bir deyişle ikinci öncül çelişkili bir varsayım olup, olumsuzlanmış; böylece birinci öncül ispatlanmıştı. Yine Allâme'nin argümanını, bedîhî bir ilke olan "paradoksun imkânsızlığı"yla başlatmak suretiyle başka bir şekilde açmak da mümkündür:

(I) Ya gerçekten bir gerçeklik vardır ya da gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Paradoksun imkânsızlığı ilkesi)

(II) Gerçekten bir gerçeklik vardır. (Varsayım)

(III) Gerçekliği olan bir gerçeklik vardır. (II'den)

(IV) Bir gerçeklik vardır. (III'ten)

(V) Gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Varsayım)

(VI) Gerçekliği olan bir gerçeklik yoktur. (V'i dikkate alarak V'ten)

(VII) Bir gerçeklik vardır. (VI'dan)

(VIII) Dolayısıyla bir gerçeklik vardır. (fâsılı⁷ ayırarak I, II, IV, V ve VII'den).

Birinci öncülün *munfasıla-i hakikiyye* (gerçek ayrık) olduğu ve onun ikinci ve beşinci öncüllerdeki her bir bileşeninden dördüncü ve yedinci öncüllerdeki sonuçların çıkarıldığı dikkate alındığında bu *munfasıl*ın kendisinden de aynı sonucun alındığı görülecektir. Dolayısıyla burada dördüncü ve yedinci öncüllerin sonuçlarını sekizinci öncülde tekrarladık ve onun birinci öncülün sonucu olduğunu gösterdik.

Diğer Bir Açılım

(I) Varlık (mevcut) ya mevcuttur ya da madum.

(II) Lakin varlık (mevcut) madum değildir. Eğer mevcut madum olursa, bu durum iki çelişğin ortadan kalkmasını (*irtifa*) gerektirecektir.

(III) Dolayısıyla varlık mevcuttur.

(IV) Varlık mevcut olduğuna göre madum değildir. Zira eğer varlık mevcut olmazsa, bu durum iki çelişğin ortadan kalkmasını gerektirecektir.

Bu burhanda birinci öncül, *munfasıla-i hakikiyye* olup, onun her iki bileşeni de çelişiktir (nakız). Çelişkilerin bir arada olmalarının (ictima) ya da ortadan kaldırılmalarının (irtifa)

⁷ Fâsılı kaldırmak modern mantığın bir yasasıdır. Buna göre bir *munfasıl*ımız (ayrık önermemiz) olduğunda ve iki bileşenden birini varsayarak neticeye ulaşmak istediğimizde bunlardan çıkan sonuç *munfasıl*ın kendisinden hâsıl olacak ve bu netice mantıksal açıdan *munfasıl*ın sonucu olacaktır.

muhâl olduğu düşünülduğünde, sonuç almak adına bileşenlerden birinin ya vazedilmesi ve böylece diğer bileşenin ortadan kaldırılması ya da birinin ortadan kaldırılıp diğer bileşenin *sonuç* olarak alınması gerekecektir. Birinci bileşenin ortadan kaldırılması şeyin kendisinden olumsuzlanmasını ya da ikinci bileşenin vazı iki çelişğin ortadan kaldırılmasını gerektireceğinden kaçınılmaz olarak ya birinci bileşenin vazı ya da ikinci bileşenin ortadan kaldırılması gerekecektir. Dolayısıyla bu iki durumdan her biri varlığı sabit kılacaktır.

Allâmenin Argümanının Nazariyelerden Bağımsızlığı

Daha önce de belirttiğimiz gibi, Allâme'nin argümanı hiçbir nazariyeye dayanmamaktadır. Yine aynı şekilde eğer iddia bedihî olur ya da *evvelî bedihî* önermelere dayanırsa bunun olumsuzlanmasının paradoksu gerektireceğini de eklemiştik. Paradoksun olumsuzlanması ise aklın bedihî çıkarımlarındandır. Dolayısıyla eğer bir kimse Allâme'nin argümanının belli bir nazariyeye dayanmadığını iddia ediyorsa, bu öncüllerden hangisinin özel bir nazariyeye dayandığını ispatlamak zorundadır. Eğer o bu iddiayı olumsuzlarsa, Allâme'nin burhanının –tamamiyeti halinde– *bedihiyât-ı evveliyeye (temel/ilk aksiyomlar)* dayanan ilk akli mesele olmadığını kanıtlamış demektir. Ancak müşahede edildiği üzere onun argümanı ilk açılımda/takrirden ikinci öncülden beşinci öncüle kadar, ikinci açılımda birinci öncülden sekizinci öncüle kadar, sonuncu açılımda ise birinci öncülden dördüncü öncüle kadar hiçbir nazariyeye dayanmamıştır.

Allâme'nin Argümanında “Sıdk” ve “Nefsü'l-Emr” Nazariyeleri

Bize göre Allâme'nin burhanı ve açılımını yaptığımız diğer burhanlar hiçbir bâbda “sıdk” ve “nefsü'l-emr” gibi muteber nazariyelere dayandırılmamış, bu bağlamda itibarları için (bu burhanlara itibar katacak) hiçbir nazariyeye ihtiyaç duyulmamıştır. Burada mezkûr burhanın “sıdk” bâbında bir nazariyeye bağlı olduğu sanılabilir. Öncelikle sıdkın alternatif ve ikinci teoriler değil, mutabakat anlamına geldiğini kabul etmemiz gerekir. Dolayısıyla bu burhanın mutabakattan hangi nazariyeye uyduğuna ortaya çıkarmak için mutabakatın muhtelif nazariyelerini gözden geçirmemiz gerekir. Burada bazı tenkitçilerin⁸ karşılaştığı problem, olumsuz (*salibe*) önermelerin, özellikle “*Simurg gerçekten de mevcut değildir*” kabilindeki *heliyye-i basîtelere* doğruluklarıdır. O öncelikli bir önermenin doğruluğunun “diğer alternatif nazariyeler” değil, “mutabakat” anlamına geldiğini kabul etmektedir. Çünkü ona göre “mutabakat” nazariyeleri bazı durumlarda tamamen merkezî ve makul görünmektedir. Ancak diğer durumlarda –örneğin olumsuz (selbî) önermeler (özellikle olumsuz *heliyye-i basîte*lerde ya da mevzularında veya mahmullerinde “adem (yokluk)” kavramının geçtiği önermelerde)– durum o kadar da net değildir.⁹

Devamında muhterem eleştirmen İslâm felsefesi geleneğindeki “nefsü'l-emr” nazariyesine işaret etmiş ve onu bağımlı ve bağımsız –olmak üzere– iki nazariyeye ayırmıştır.

⁸ Bkz.: Morvârîd, Mahmûd, “Teemmülf der Burhân-ı Sıddîkîn be-Takrîr-i Allâme Tabâtabâî”, *Nakd ve Nazar*, Yıl 12, Sayı 45- 46, İlkbahar-Yaz, s. 2-35.

⁹ Morvârîd, s. 7.

Bağımsız görüşü şehit Sadr'a nispet etmiş ve bu görüşe (bağımsız görüş) göre Allâme'nin burhanının eksik olduğunu iddia etmiştir.¹⁰ Sonrasında nefsü'l-emrin bağımlı nazariyesine yönelerek Allâme'yi bu nazariyenin en önemli taraftarlarından biri olarak tanıtmıştır. Aynı zamanda Allâme'nin varlık âleminde her nefsü'l-emrî önermeye (örneğin, “İlletin yokluğu, malûlün yokluğunun illetidir” önermesi gibi) karşılık gelen/uygun düşün başka bir doğru önermenin (örneğin, “İlletin varlığı, malûlün varlığının illetidir” gibi) olduğuna inandığını iddia etmiştir. Birinci önermenin mutabık olduğu şey, ikinci önermenin mutabık olduğu şeye göre [veya şey esasınca] var olmaktadır.¹¹ Eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî'nin argümanı nefsü'l-emrin bağımlı nazariyesine göre tamdır ve burada söz konusu nazariyenin olumsuz *heliyye-i basîtelere* doğrulanmasına uygun bir açıklama teşkil etmediği [gerçeği] dışında eleştirilecek bir husus bulunmamaktadır.¹² O bu minvalde şunları söylemiştir:

Bu bakış açısı da birtakım problemlerle karşı karşıyadır. Zira Allâme'nin “İlletin yokluğu, malûlün yokluğunun illetidir” gibi önermeler hakkındaki görüşünü/nazariyesini kabul etsek dahi, bu kabul diğer önermeler için işlevsiz olacaktır. Örneğin “Simurg mevcut değildir” önermesini dikkate alınız! Bu önermenin mutabık olduğu şey hangi mevcut gerçekliğe dayanmaktadır?¹³

Allâme'nin Burhanı Nazariyeler İçin Bir Ölçüdür (Referans Noktasıdır); Tersi Değil

Allâme'nin iddiası, argümanının öncüllerinin doğru *evvelî* önermelerden oluştuğu ve [kullandığı] “burhan” formunun da mantiken doğru olduğu yönündedir. Dolayısıyla bunun neticesi de mantiken doğru olacaktır. O halde bu iddianın doğru olduğunu ve gerçekte Allâme'nin argümanının hiçbir nazariyeye dayanmadığını ispatlamak gerekir.

Gerçekte Allâme'nin burhanı bir nazariyeyi temel almaz. Aksine burhanının (ve benzeri) doğruluğu zorunlu akla dayanıyor olması nedeniyle nazariyeleri ölçen bir mihenk taşı niteliğinde olabilir. Eğer bir nazariye bu gibi burhanlara ters düşüyorsa, söz konusu burhanlar değil, nazariyeler tereddüt konusu haline geleceklerdir. Çünkü bu burhan *evveliyâta* dayanmıştır. Eğer burhan bir tereddüt konusu haline gelirse, [öncelikle] onun bu zaafını öncüllerinde aramak gerekir. Dolayısıyla Allâme'nin burhanının nefsü'l-emrin bağımsız nazariyesine göre eksik olduğu öne sürülemez. Aksine nefsü'l-emrin bağımsız teorisinin zorunlu akla dayanan muteber bir burhanla uyuşmadığından dolayı – eğer uyumsuzsa– geçersiz olduğunu söylemek gerekir.

Yine nefsü'l-emrin bağımlı teorisinin de olumsuz *heliyye-i basîtelere* yorumlama biçimi nedeniyle zorunlu akla dayanan muteber bir burhanla çatışmasından –eğer uyumsuzsa– mütevellit hükümsüz olacağını ya da işlevsiz kalacağını da eklemek gerekir.

¹⁰ a.g.e., s. 8-9.

¹¹ a.g.e., s. 9.

¹² a.g.e., s. 10.

¹³ a.g.e., s. 9.

Nitekim bir burhanın işlevselliğini veya işlevsizliğini, suret ya da maddesinin mantıken problemlili olup olmaması belirler. Eğer bir istidlâlde *evveliyâttan* faydalandığı ve bu minvalde/buna bağlı olarak kesin (yakînî) bir sonuç verdiği iddia ediliyorsa onu eleştirirken ya öncüllerinin *evveliyâttan* olmadığı (en azından bunlardan birinin doğru olmadığı) ispatlanmalı ya da burhanın *suretinin* eksik olduğu ortaya konulmalıdır. Dolayısıyla sonucun kesin olacağı belli değildir... Belki de yanlış olacaktır.

Söylenenlere teveccühle, Allâme'nin burhanının ve benzerlerinin doğruluğunun "sıdk" nazariyesine bile bağlı olmadıkları, aksine bu grup burhanların kendilerinin nazariyelerin doğruluk(larının) ölçütü oldukları anlaşılmaktadır.

Burada dikkate şayan bir diğer husus da saygıdeğer eleştirmenin, devamında Russel'in "olumsuz gerçeklik", Wittgenstein'in "atomik önermeler" ve Armstrong'un "ikinci derece gerçeklik" nazariyelerine dikkat çekerek şunları söylemesidir:

Hatta totoloji ("p~ p v" gibi) hakkındaki "uygunluk" nazariyesini kabul etmesek dahi, yine de her mümkün evrene karşılık ondaki w ya da p'nin veya p~'nin doğru olduğunu söyleyebiliriz. Her iki durumda da w'de, p ya da p~ önermelerini doğru kılan bir gerçeklik mevcuttur.¹⁴

Elbette ki bu durum sadece totolojiye özgü değildir. Aksine *bedîhiyât-ı evveliyeye* ve ilk doğru önermelere dayanan her istidlâl bu şekildedir. Bu olgular hiçbir şekilde nazariyelere dayanmamaktadırlar. Aksine teoriler ve nazariyeler bu esaslara göre kurulmaktadır.

Allâme'nin Burhanının Yeniden Şekillendirilmesi

Allâme'nin ikinci burhanına bakıldığında, onun sıddîkî burhanının aşağıdaki gibi şekilleneceği görülecektir:

- (I) Her evrende ya gerçekten bir gerçeklik vardır ya da gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Paradoksun imkânsızlığı ilkesi)
- (II) Her evrende gerçekten bir gerçeklik vardır. (Varsayım)
- (III) Her evrende gerçekliği olan bir gerçeklik vardır. (II'den)
- (IV) Her evrende bir gerçeklik vardır. (III'ten)
- (V) Her evrende gerçekten bir gerçeklik yoktur. (Varsayım)
- (VI) Her evrende gerçekliği olmayan bir gerçeklik vardır. (V'ten)
- (VII) Her evrende bir gerçeklik vardır. (VI'dan)
- (VIII) Dolayısıyla her evrende bir gerçeklik vardır. (I, II, IV, V, VII (*fâsıl*'ın kaldırılmasıyla))
- (IX) Her varsayımsal evrende w ya Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur ya da mümkünü'l-vücûd... (*bedîhi*)

¹⁴ a.g.e., s. 13.

- (X) Her varsayımsal evrende mümkün varlıklar w imkânî varlıklar mevcut değildir. (Varsayım)
- (XI) Her varsayımsal evrende mümkün varlıkların gerçekten de bir gerçekliği vardır. (VII'den)
- (XII) Ne vakit varsayımsal bir evrende bir gerçeklik mümkün varlık olmazsa, Vâcibu'l-Vücûd olacaktır. (*bedîhî*).
- (XIII) Mümkün varlıkların madum olduğu her varsayımsal evrende bir gerçeklik vardır. (X'dan ve XI'den) Ki onun gerçekliği Vâcibu'l-Vücûd olacaktır.
- (XIV) Dolayısıyla her varsayımsal evrende w Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur.

Burhanın açıklaması şu şekildedir: Her varsayımsal evreni ya Vâcibu'l-Vücûd doldurmuştur ya da mümkünü'l-vücûd. Eğer Vâcibu'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) doldurmuşsa, bu durumda O mevcut olacaktır. Eğer bu varsayımsal evreni mümkün varlıklar doldurmuşsa, bu durumda içinde mümkün varlıkların bulunduğu bu varsayımsal evrene karşılık içinde mümkün varlıkların bulunmadığı başka bir mümkün evrenin olup olmadığını sormak gerekecektir. Zira mümkün varlık, yok olması bir paradoks doğurmayan varlıktır. O halde içinde mümkün varlıkların olmadığı bu varsayımsal evrende, bir Vâcibu'l-Vücûd'un olması gerekecektir. Dolayısıyla buradan Vâcibu'l-Vücûd'un varlığı ispatlanmış olmaktadır.

Diğer bir deyişle; Allâme'nin safsatanın reddi konusundaki argümanı, varsayımsal evrende varlığı zorunlu bir gerçekliğin mevcut olduğunu göstermektedir. Eğer varsayımsal mümkün evrenlerdeki gerçeklikler mümkün varlıklara özgü olurlarsa, bu evrende varlığı zorunlu bir gerçeklik bulunmamış olacaktır. Çünkü bu mümkün varlıkların var olmamaları mümkündür. Zira *mümkündürler*. Bu âlemin şu anki yerinde olmamaları mümkündür. Ancak argüman bu varsayım da bile (varlığı) zorunlu bir gerçekliğin mevcut olduğundan söz ediyor. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan gerçeklik, diğer her türlü imkânî varlıktan başka/farklı bir gerçekliktir.

Görüldüğü gibi, bu burhanda kendisine işaret edilebilecek hiçbir nazariyeye rastlanmamaktadır. Bilakis sadece *bedîhî* önermeler referans gösterilmiştir. Burada, dikkatli eleştirmen, Allâme'nin burhanının temel bir sorunun olduğunu düşünmekte, belli bir yöntemi izlemek suretiyle onu ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. O, Allâme'nin burhanını aşağıdaki gibi düzenlemiştir:

- (I) Zorunlu olarak bir gerçeklik mevcuttur.
- (II) En az bir Vâcibu'l-Vücûd mevcuttur.
- (III) Zorunlu olarak var olan bir gerçeklik mevcuttur. (II'nin muadili ve eş anlamlısı)
- Saygıdeğer eleştirmen söz konusu problemle ilgili olarak şunları söylemiştir:

Problem şuradadır: Birinci öncülden üçüncü öncülü sonuç almak muteber (geçerli) değildir. Birinci öncül terminolojik olarak "cümlelerin zarureti"ni imlerken, üçüncü öncül "şeyin zorunluluğu"nu açıklamaktadır. Oysa cümlelerin zarureti şeyin zarureti –tersi (yani

şeyin zaruretinden sonuç almak mümkünse de) mümkün olsa da- çıkarsayamayız. Bu iki tür zorunluluk arasındaki fark zorunluluk sembolü ile biçimler/formlar arasındadır. Nitekim “zorunlu olarak” ifadesi biçimlerden önce kullanılırsa, cümlenin zorunlu olduğu sonucuna ulaşılır. Ancak bundan sonra zahir olursa, önerme bir şeyin zaruretiyi içerecektir.¹⁵

Bu problemin, Allâme'nin ifadesinde geçen “*li-zâtihâ*” ifadesinden kaynaklandığı anlaşılmaktadır. Allâme'nin ifadesi şu şekildeydi: “*O (gerçeklik), zâtı itibariyle bâtiliği ve yokluğu kabul etmez.*”¹⁶ Zâtı itibariyle ademi kabul etmeyen şey her mümkün evrende mevcut olan gerçekliktir. Her mümkün evrende mevcut olan şey, Vâcibu'l-Vücûd'dur. Bu nedenle olumsuzlanamayan bu gerçeklik, Vâcibu'l-Vücûd olacaktır. Ancak mümkün varlıklar zatları itibariyle olumsuzlanabilirlerdir. Bu nedenle Allâme burhanının sonunda imkânî gerçekliğin, safsatanın olumsuzlanmasıyla ispat edilemeyecek bir gerçeklik olduğu sonucunu çıkarır.¹⁷ O halde saygıdeğer eleştirmenin problemi [gözden kaçırıldığı şey] şu olacaktır: Her mümkün evrene karşılık *w* sadece bir varlık mevcut olacaktır. Birinci evrenin varlığı ikinci evrenin varlığından ve üçüncü evreninki de dördüncünün varlığından... farklıdır. Burada safsata olumsuzlanmış olsa da, henüz bunlardan bir tanesinin dahi Zorunlu Varlık olduğu ispatlanamamıştır. Zorunlu Varlık ispat edildiğinde, mümkün olan her evrende diğer evrende de mevcut olan bir varlığın olduğu [ispatlanmış olacaktır]. Bu minvalde saygıdeğer eleştirmen, devamında konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır:

Mezkûr problemi mümkün evrenlerdeki araçlardan yararlanarak şu şekilde de açıklamak mümkündür: Birinci öncülü doğrulamak için her mümkün evrende bir gerçekliğin olduğunu ispatlamak yeterli olacaktır (her ne kadar o başka bir evrendeki gerçeklikten farklı olsa da). Ancak üçüncü öncül sadece tüm mümkün evrenlerde tek bir gerçekliğin var olması durumunda doğru olacaktır.¹⁸

Saygıdeğer eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî ve Âyetullah Cevâdî Âmulî cümlenin zorunluluğu ile şeyin zorunluluğu arasındaki farka/boşluğa dikkat etmemişlerdir. O bu boşluğa galip gelebilmek için vahdet-i vücûd nazariyesini ortaya atmıştır.¹⁹

Bu problemin cevabına önceki açıklamalarımızdan da ulaşılabilir. Allâme'nin burhanı her mümkün evrende bir gerçekliğin olduğunu göstermektedir. Şu halde bu gerçeklik eğer imkânî bir gerçeklikse, onun yanında imkânî gerçekliğin madum olduğu bir (başka) evreni tasavvur etmek mümkündür. Allâme'nin argümanı imkânî gerçekliklerin bulunmadığı bu varsayımsal evrende bir gerçekliğin olmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla böyle bir gerçeklik kesinlikle Zorunlu Varlık (Vâcibu'l-Vücûd) olacaktır. Zira buradaki varsayım, mümkün varlıkları barındırmayan bir imkânî dünyayı tasavvur etmek üzerineydi. Eğer bu varsayımsal evren Vâcibu'l-Vücûd'u da kapsarsa, bu varlık (Vâcibu'l-Vücûd) diğer varsayımsal evrenlerde de var olacaktır. Dolayısıyla Allâme'nin argümanı safsatanın

¹⁵ a.g.e., s. 14.

¹⁶ a.g.e., s. 14.

¹⁷ a.g.e., s. 15.

¹⁸ Morvârîd, s. 14.

¹⁹ a.g.e.

olumsuzlanması konusunda aklın şu zorunlu hükmüne dayandırılmıştır: Safsata hiçbir şekilde kabul edilebilir değildir. Gerçeklik, varlığın zorunluluğudur (Zorunlu Varlık'tır). Bu gerçekliğin doğası, mümkün bir varlığın doğası olamaz. Zira imkânî bir varlığı olumsuzlamak hiçbir çelişkiye ya da safsataya yol açmaz. O halde kendisini kabul etmemizin safsatayı olumsuzladığı şey/varlık Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. Dolayısıyla Allâme'nin burhanı en başından gerçekliğe/nesnellığe dönük bir zorunluluğu/zarureti baz almış ve bunu ispatlamaya çalışmıştır. Dolayısıyla bu burhanda vahdet-i vücûd ilkesiyle giderilebilecek bir problem gözükmemektedir.

Safsatanın Yanlılığı/Yanlıgısı ve İstizâm Kuralı

Saygıdeğer eleştirmene göre Allâme Tabâtabâî'nin burhanı Vâcibu'l-Vücûd'un varlığını ispat edebildiği takdirde/edebilirse tamdır. Bunun için ilk olarak vahdet-i vücûd nazariyesini ve istizâm kuralını –ki Allâme'nin Tabâtabâî'nin sözlerinden bu anlaşılmaktadır– kabul etmek gerekir. Ona göre Allâme'nin sözlerinden anlaşılan şudur:

“Eğer bir şeyin yokluğu onun varlığını gerektiriyorsa, o şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.”

Eleştirmene göre Vâcibu'l-Vücûd vahdet-i vücûd nazariyesiyle ispatlanamamaktadır. Bilakis buna zorunlu olarak istizâm kuralını da eklemek gerekir. Zira vahdet-i vücûd nazariyesiyle Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât değil, sadece bir Vâcibu'l-Vücûd (mutlak bir kulle) ispatlanabilmektedir.²⁰

Eğer İslâm mantıkçılarının jargonuyla konuşacak olursak saygıdeğer eleştirmenin probleminin şu olduğu görülecektir: Allâme'nin burhanı sadece zaî zorunluluğu olan bir mevcudu ve gerçekliği ispatlamaktadır. İspatlanmadığı sürece bu, ezeli zorunluluk türünden bir zorunluluktur. Dolayısıyla buradan Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât ispatlanmış olmamaktadır. Ezeli zaruret her varsayımda ve takdirde zorunlu olan, ademin hiçbir şekilde kendisine yol bulamadığı zarurettir. Analitik mantığın diliyle; sadece Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât mümkün olan her evrende mutlak kulle ve hiçbir kayıt ve şart olmaksızın mevcuttur. Diğer zaî zaruretlere –eğer zatları mevcut ise– her mümkün evrende zaruridirler.

“Üçgenin zorunlu olarak üç açısı vardır” örneğinden ilerleyecek olursak; içinde üçgenin bulunduğu her mümkün evrende, onun (bu üçgenin) açıları kendisinden ayrılmayacaktır. Ancak içinde üçgenin olmadığı ve netice itibarıyla onun üç açısının da bulunmadığı bir evreni tasavvur etmek mümkündür. Kant'a göre üçgeni tüm zorunlu yüklemeleriyle olumsuzlamak ve –üstelik– bunu yaparken paradoksa da düşmemek mümkündür. Ancak eğer zaruri bir hükmün mevzuunun kendisi varlığı zorunlu bir şey olursa, artık O'ndan zorunlu yüklemeleri olumsuzlamak mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla muhterem eleştirmenin problemi, mevcudiyeti zorunlu olan böyle bir varlığın ve gerçekliğin henüz ispatlanmadığı ve bunun istizâm kuralıyla sağlanacağı yönündedir.

Ancak Allâme'nin burhanına getirdiğimiz açılımla birlikte, ispatlanan gerçekliğin ezeli bir zaruretinin olduğu ortaya çıkmıştır. Çünkü gerçekliğin inkârıyla, iki halin dışında

²⁰ a.g.e., s 15.

olmayan ve kendisiyle gerçekliğin zorunlu olduğu bir gerçeklik ispatlanmış olacaktır. Ve bu gerçeklik de ya Vâcibu'l-Vücûd'un gerçekliğidir ya da mümkünü'l-vücûdun... Bu nedenle içinde bu mümkün varlığın olmadığı bir başka mümkün evren tasavvur etmek mümkündür. Bu mümkün evren mümkün varlığa sahip olmamakla birlikte varlıktan ve gerçeklikten boşalmış değildir. Dolayısıyla varlığı zorunlu olan gerçeklik mutlak kabul ve hiçbir kayıt ve şart olmaksızın ispatlanmaktadır.

Bu açılım gerçekte Allâme'nin sözlerinin sona erdiği bölümle alâkalıdır. O şöyle söylemişti: “Gerçeklik zatı itibariyle ademi ve bâtıllığı kabul etmez; çünkü O Vâcibu'l-Vücûd'dur.” Bu ibarenin içeriği makalemizin başında Allâme'nin burhanının kübrâsı (büyük öncülü) olarak zikrettiğimiz şeydir: “Zatı itibariyle bâtıllığı ve yokluğu kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.”

Bu önerme *bedîhi-i evvelî*dir. Allâme'nin burhandaki açıklaması da şu şekildedir: *Olumsuzlaması bizzat varlığını gerektiren şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.* Eleştirmen, Allâme'nin sözlerinden açık bir şekilde ortaya çıkan/anlaşılan bu kural yerine “istilzâm” adlı bir başka kuralı zikretmiştir: “*Olumsuzlaması bizzat varlığını gerektiren şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır.*” Bu ibareyi eleştirirken onu *Sâdır-ı Evvel* ile nakzetmektedir. Çünkü *Sâdır-ı Evvel*'i olumsuzlamak onun (*Sâdır-ı Evvel*'in) varlığını gerektirmektedir. Örneğin Allah'ın varlığı imkân ve vücûb burhanıyla ispatlanabildiğine ve öte yandan da O (Yüce Allah) dâimu'l-feyz olduğuna [daima feyz bahşeden] ve fezyi hiçbir zaman kesilmediğine göre, *Sâdır-ı Evvel* mevcuttur. Burada yapılan, *Sâdır-ı Evvel*'in olumsuzlanmasından *Sâdır-ı Evvel*'in varlığının çıkarsanmasıdır. Dolayısıyla bu kaideye göre *Sâdır-ı Evvel*, Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât olmalıdır. Oysaki o mümkünü'l-vücûddur.²¹

Görüldüğü gibi *Sâdır-ı Evvel*, kuralı nakzetmiştir. Ancak konunun can alıcı noktası şurada: Bizzat Allâme de kendisine nispet edilen bu kuralı kabul etmemiştir. Onun bir kural olarak sarahatle zikrettiği ve *bedîhîliği* doğru olan şey, “*Zâtı itibariyle bâtıllığı ve yokluğu kabul etmeyen şey Vâcibu'l-Vücûd'dur*” ibaresidir. Üstelik bu kural hiçbir varlıkla nakzedilmez. Çünkü vücûd akli bir varsayıma göre ya Vâcib bi'z-Zât'tır (olumsuzlanması varlığını gerektirir) ya da mümkün bi'z-zât... Sonuncu durumda onun (mümkün varlığın) olumsuzlanması varlığını gerektirmeyecektir.

Gerçeklikte Şüphe

Nasıl ki Allâme'nin burhanında gerçekliğin inkârıyla gerçekliğin kendisinin ezeli zaruretini sonuç alınmıyorsa, gerçeklikten şüphe (etmek) de aynı şekildedir. Gerçeklik ezeli zarretten nasiplenmiş olduğundan ve gerçekliğin inkâr [bile] varlığını gerektirdiğinden onda şüpheye düşmek de ona inanmayı gerektirecektir. Eleştirmene göre Allâme'nin istidlâlinin çekirdeği gerçekliğin inkâr edildiği yerle ilişkilidir. Ancak eğer gerçeklikten şüphe edilirse, Allâme'nin istidlâli bunu olumsuzlayamayacaktır. Eleştirmene göre “şüphe” varsayımını öne sürmek gerçekte özel bir hususu kapsamamakta ve burhanın gücünü artırmamaktadır.²² O devamında şunları söylemektedir:

²¹ a.g.e., s. 16.

²² a.g.e., s. 17.

Bu iddianın gün yüzüne çıkması için ilk olarak Allâme'nin mezkûr ibaredeki murâdını anlamak gerekir. Görünürde Allâme'nin kastettiği şudur: Bir sofist gerçekliğin varlığından şüpheye düştüğünde (bile) yine de gerçekliği kabul etmekte zorunda/zorunda kalır. Bu gerçeklik de onun şüphesidir. Bu konu şüphelik aleyhine sunulan argümanın kendisidir. Şimdi sorulacak olan soru, böyle bir istidlâlden “Zorunlu olarak bir gerçeklik vardır” önermesini ispatlamak için faydalanılıp faydalanılmayacağıdır. Buna verilecek cevap olumsuzdur.²³

Gerçekliği ispatlamak için öncelikle tüm mümkün evrenlerde gerçekliğin olduğunu ispatlamak gerekir. Oysaki sofist [ilk olarak] hali hazırdaki evrende gerçekliği kabul etmek zorundadır. Örneğin eğer şu anda bir kimse bir milyon yıl öncesi hakkında şüpheye kapılırsa, [öncelikle] bir milyon yıl öncesindeki gerçekliğin varlığını değil, şimdiki gerçekliğin varlığını kabul etmek zorundadır. Çünkü onun şüphesi gerçektir. Dolayısıyla hali hazırdaki evrende bir gerçeklik mevcuttur.²⁴

Bu nedenle bu konuda, bir milyon yıl öncesinde, “Hiçbir gerçeklik mevcut değildir” önermesinin doğruluğundan ya da varsayımsal evrendeki w gerçekliğin varlığından duyulan şüphenin [gerçekte] bir gerçekliğin olduğu hakikatine yaslandığımızda w' de(ki) gerçekliğin varlığı ispatlanmış olmayacaktır.²⁵

Her ne kadar gerçeklikten şüphe etmek [bir yerde] gerçekliğin inkârı gibi olsa da, bir şeyin gerçekliğinden şüphe etmek o şeyin gücünü artırmadığı gibi, ondan bir şey de eksiltmez. Eğer gerçekliği inkâr etmek [öncelikle] onun varlığını gerektiriyorsa, aynı sebeple gerçeklikten şüphe etmek de o şeyin varlığını gerektirmektedir. Bir kimsenin tıpkı eleştirinin sunmuş olduğu örnekteki gibi bir milyon yıl öncesinden şüpheye kapıldığını farz edin... Bu varsayımda gerçekliğinden şüphe edilen şey (yani meşkûk) bir milyon yıl öncesidir. Dolayısıyla burada “Gerçekten de bir milyon yıl öncesinden şüphe edilebilir” dememiz doğru olacaktır. Bir milyon yıl öncesinin gerçekliğinden şüphe etmek gerçek olduğundan, bu durumda bir milyon yıl öncesinde gerçekliğin varlığı meşkûk olmayacaktır. Zira eğer bu zaman dilimi içinde gerçeklik gerçekten de meşkûk ise bu durumda bu zaman dilimindeki gerçekliğin meşkûk olacağı açıktır. Dolayısıyla Allâme'nin burhanı şüphelinin bir araç olarak kullandığı ve bir edim olarak gerçekleştirdiği şüpheye değil, şüphe edilen şeye (meşkûk) yöneliktir.

Gerçeğe ve Önermeye Dönük Burhan

Allâme'nin burhanı gerçeğe yöneliktir. Yani gerçeği inkâr etmek ya da ondan şüpheye düşmek inkâr ya da şüphe edilen şeyin gerçek anlamda inkârına ya da şüphesine eş sayılacaktır. Bu burhan beyan edilen önermenin doğru olmasına yönelik değildir. Bu durumda onunla uyuşabilmesi için gerçek olması gerekir (gerçekliğin doğruluğu her ne kadar önermenin doğruluğundan da çıkarsansa da). Dolayısıyla ağırlıklı olarak önermeye odaklanan

²³ a.g.e.

²⁴ a.g.e.

²⁵ a.g.e.

eleştirilen Allâme'nin burhanına yabancı olmamasına rağmen onun gerçekte sözü edilen şeye dönük olmadığını [gözden kaçırabilmiştir].

Sonuç

Biraz önce de açılımını yaptığımız gibi Allâme'nin burhanı hiçbir nazariyeye dayanmamakta, aksine sadece *evveliyâtı* referans almaktadır. Söz konusu burhanı aşağıdaki şekilde açmak mümkündür:

(I) (Safsatanın zıddı olan) gerçeklik, zatı itibariyle bâtullığı ve yokluğu kabul etmez. (*bedîhi-i evvelî*)

(II) Zatı itibariyle yokluğu ve bâtullığı kabul etmeyen her şey Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. (*bedîhi-i evvelî*)

(III) Dolayısıyla (safsatanın zıddı olan) gerçeklik, Vâcibu'l-Vücûd bi'z-Zât'tır. (*netice*)

Allâme'nin birinci öncül için sunduğu burhan hiçbir nazariyeye dayanmamaktadır. Dolayısıyla hakkaniyetli olmak gerekirse bu burhanın felsefenin hiçbir nazârî önermeye dayanmayan ilk meselelerinden birini teşkil ettiğini belirtmek gerekir. Bu burhana bir temel teşkil etmesi adına “mutabakat” ya da “nefsü'l-emr” gibi nazariyeleri önceden kabul etmeye lüzum yoktur. Aksine nefsü'l-emrin bazı nazariyeleri bu burhana göre kritik edilebilir [edilmelidir]. Ayrıca bu burhan vahdet-i vücûd ilkesini de temel almamıştır.

Kaynakça

Allâme Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Nihâyetü'l-Hikme*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1362.

Allâme Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, *Ta'likât-ı Allâme ber el-Hikmetü'l-Müteâliyeti fi'l-Esfâri'l-Akliyyeti'l-Erba'a*, Beyrut: Dâru't-Turâsi'l-Arabî, 1981.

Morvârîd, Mahmûd, “*Teemmülî der Burhân-ı Sıddîkîn be-Takrîr-i Allâme Tabâtabâî*”, *Nakd ve Nazar*, Yıl 12, 1. ve 2. sayılar, İlkbahar-Yaz 1386.

Muallimî, Hasan, “*Teemmülî der Yek Burhân*”, *Maârif-i Aklî, Faslnâme-i Tahassusi-i Merkez-i Pejûheşi-i Dâiretu'l-Maârif-i Ulûm-i Aklî-i İslâmî*, 4. sayı, Yaz 1386.

Kur'an'ın Psikolojik Tefsirinde Allame Tabâtabâi'nin Tefsir Metodu

Dr. Alırza Şirzâd*

Özet

Kur'an-ı Kerim'in psikolojik tefsiri, müfessirin Kur'an ayetlerine psikolojik yaklaşımla yazdığı, tefsir kaynaklarından yararlanarak psikolojik bilginin geçmiş bulgularını Kur'an'a arzedip ayetlerden yeni psikolojik bulgular üretmeyi hedefleyen ve bunlara dayalı sistem kurarak Kur'an-ı Kerim'in psikolojik işaretlerinin tefsirine odaklanan tefsir ekollerinden biridir.

Bu araştırma, Allame Tabâtabâi'nin *el-Mizan*'da yaptığı psikolojik tefsirleri tespit etmeyi ve daha sonra da Allame'nin onları tefsir ederken izlediği yöntemi incelemeyi hedeflemektedir. Makalenin bulguları göstermektedir ki, Allame Tabâtabâi, ister orucun farz olması (Bakara, 183) ve mükellefiyete güç yetmesi (Mü'minun, 62) gibi mevzusu psikolojik olmayan ayetler olsun, ister aile idaresiyle ilgili ayet (Nisa, 34) gibi mevzusu psikolojik ayetler olsun Kur'an-ı Kerim'in çeşitli ayetlerinde psikolojik çıkarımlarda bulunmuş ve tefsirinde bunları açıklamıştır. Bu arada bazı ayetlerde, siyak karinesinden yararlanma türünden tefsir metoduna işaret etmiş, ama başka konularda her ne kadar onları kullanmışsa da buna değinmemiştir.

Sonuç itibarıyla, *el-Mizan*'dan çıkarılmış psikolojik tefsirlere dikkat edildiğinde Allame Tabâtabâi, psikolojik tefsirinde Arap dilinin kurallarının yanısıra siyak, muhatabın özelliği ve bilimsel (deneysel) bulgular gibi okuma biçiminden de istifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an tefsiri, psikoloji, tefsir metodu, tefsir ekolu, *el-Mizan*.

Giriş

Günümüzde dünyanın bilimsel ortamlarında, özellikle de ülkemizde disiplinlerarası araştırmalar rağbet görmeye başlamıştır. Araştırmacılar açısından birçok bilimsel meselenin tek disipline bağlı kalarak incelenmesi yeterli bulunmamakta ve konuya çok sayıda bilimsel pencereden bakılması gerekli görülmektedir.

Disiplinlerarası araştırmaların Kur'an müfessirleri arasında da uzun bir geçmişi vardır. Edebi, felsefî ve kelamî yaklaşımlar geçmişteki bazı müfessirler arasında birçok tefsir ekollerinin ortaya çıkmasına ve sonuçta da Kur'an ayetlerinin farklı şekillerde anlaşılmasına sebep olmuştur. (Karamelikî, 1388, s. 45). Ama zamanın geçmesi ve yeni ihtiyaçların belirmesiyle

* Kum İslâmî İlimler Üniversitesi, Kur'an ve İslâmî Metinler Anabilim Dalı

birlikte, ama aynı zamanda elbette ki sosyal bilimlerin gelişmesiyle eşzamanlı olarak başka akımlar da tefsire eklenmiştir. *el-Menar* tefsirindeki sosyal eğilimler ve sonra da *Min Vahyi'l-Kur'an* tefsirindeki eğitimci ekol, toplumsal sorunları çözmeye ve dinin zamanın ihtiyaçlarına uygunluğunu gösterme hedefiyle Allah'ın ayetlerini ele alan bu akımların örneklerindedir. (Alevimehr, 1389, s. 343). Bu arada, sosyal ve eğitimci ekollerin ardından psikolojik akımı bu tarihsel mecrada en yeni tefsir akımlarından biri saymak mümkündür. Psikoloji biliminin Müslümanların arasında rağbet görmesi ve bu bilimin bazı bulgularının İslamî metinlerde ortaya konmuş noktalarla mutabakat içinde olduğunun görülmesiyle birlikte Müslüman ilim adamları, Kur'an-ı Kerim'deki psikolojik öğretileri keşfetmeye ve nihayetinde de İslamî prensip ve kavramlara uygun bir psikoloji kurmaya girişmiştir.

Tabii ki mevcut tefsirler arasında müfessirin tamamen psikolojik yaklaşımla ayetlere baktığı ve ayetlerden psikolojik sonuçlar çıkardığı bir tefsir gösterilemez. Fakat bazı müfessirlerin, yazdıkları tefsirlerde bazı ayetleri izah ederken psikolojik tefsirler yaptıkları gözlenmektedir. Nitekim Allame Tabâtabâî, harika *el-Mizan* tefsirinde pek çok yerde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin, bu makalede değineceğimiz psikolojik işaretlelerini ele almıştır.

Psikolojik tefsirin açık bir tanımını yapmadan önce ilkin bu tefsir yaklaşımının bir tefsir ekolu olarak öğeleri ve özelliklerini belirlemek gerekmektedir. Kaynakları ve kısımlarını açıkladıktan sonra da bu tür tefsirin tarifi verilecektir.

Bir Tefsir Ekolu Türü Olarak Psikolojik Yaklaşım

Kur'an'ın psikolojik tefsiri, tefsir ekollerinden biri olarak gündeme gelmiştir. Bu nedenle onun niteliğini öğrenmek bakımından öncelikle tefsir geometrisindeki tefsir akımlarının genel olarak yerini belirlemek gerekmektedir. Kur'an araştırmacıları tarafından tefsir akımları hakkında ortaya atılan tanımların, tefsir ekollerinin sütunları olarak adlandırılabilen üç aslı unsuru vardır:

1. Uzmanlık: Özellikle bir eğilimle tefsir yazımında en temel sütun, akımlardan birine nispetle belli bir bilim alanındaki uzmanlığın varlığı veya en azından müfessirde, onu tefsirin belli bir yaklaşımına sevkeden özel bir zevk ve tarzın hâkim olmasıdır. (Rızâyî Isfehanî, 1387, c. 2, s. 23). Elbette ki zamanın bilimlerinden birinde uzman olan kişinin tefsir kavrayışlarının, sırf ilmî zevk ile Kur'an'a yaklaşan bireye nispetle farklı olacağına ve Kur'an'dan çok daha derinlemesine istifade edeceğine şüphe yoktur.

2. İhtiyaç: Müfessirin içinde yaşadığı dönemin şartları ve meseleleri, müfessirin Allah'ın ayetlerine bakışına yön verebilir. (Şâkir, 1382, s. 48). Bu nedenle zamanın uzmanlık ve ihtiyacının müfessirde bir araya gelmesi durumunda onda kendi çağındaki insanların çoğu ihtiyacını Kur'an'dan karşılama ve Kur'an'ı tüm zamanlar için bir mucize olarak tecelli ettirme kaygısını oluşturabilir. Bu, insanların hayatındaki pek çok yönle doğrudan irtibat halindeki psikoloji biliminde özel bir öneme sahiptir.

3. Farklılık: Kur'an tefsirlerinin farklılaşmasına sebep olabilen etkenlerden biri de Kur'an tefsirinde çok sayıda akımın ortaya çıkmış olmasıdır. (Alevimehr, 1389, s. 210). Çünkü nihayetinde uzmanlık ve zamanın ihtiyacı, müfessire, Kur'an ayetleriyle

ilgili o ana dek birçok müfessire gizli kalmış yeni bir anlayış armağan edebilir. Bunun da psikolojik tefsir gibi tefsirlerin asli hedefi olması mümkündür.

Psikolojik Tefsirin Kaynakları

Tefsirin kaynakları altı kategori olarak sınıflandırılabilir: Kur'an, Masumların rivayetleri, lügat kaynakları, tarih kaynakları, akıl ve deneysel birikim. (Bâbâî ve diğerleri, 1388: 298). Bu altı kaynak, tefsirde en önemli ve en işlevsel kaynaklar kabul edilmektedir. Bu altı kaynağın arasında dört tanesi, Kur'an'ın psikolojik yönden anlaşılmasında çoğunlukla dayanan kaynaklardır:

1. Kur'an: Kur'an-ı Kerim'de, deneysel bilimler veya Masumların rivayetleri gibi diğer kaynaklara istinat etmeksizin sırf nastan veya ayetin zahirinden istifade etmeyi mümkün kılan psikolojik değiniler mevcuttur.

Bu ayetleri iki gruba ayırmak mümkündür:

a) Doğrudan ayetler: Bazı Kur'an ayetleri "psikolojik önermeler" taşımaktadır. Mesela evliliğin sağladığı dinginlik etkisine işaret eden Rum suresi 21. ayet gibi.

b) Dolaylı ayetler: Bu grup ayetlerin "psikolojik işlevi" bulunsa da onlardan psikolojik önermeler çıkarılamaz. Mesela Allame Tabâtabâî'nin psikolojik yorumunu yaptığı "Biz, insana anne babasına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu!" (Ahkaf, 15) ayeti gibi. Bu büyük müfessirin görüşüne göre hamilelik ve emzirme günlerindeki meşakkatın belirtilmesi, üstelik de bunun Allah tarafından anne babaya ihsanda bulunma talimatından sonra gelmesi bir tür insanın duygularını harekete geçirmek için olabilir. (Tabâtabâî, 1390, s. 18, s. 201). Bunun yolla insanlar ebeveynine, ama özellikle

de anneye müteşekkik ve minnettar olmaya teşvik edilmektedir.

2. Masumların rivayetleri: Elimize ulaşan tefsir rivayetlerinin tamamı, doğrudan psikolojik tefsirle bağlantılı ve bu tür tefsirlerde en büyük işlevi gören iki grup rivayetten oluşmaktadır:

a) İçerdikleri psikolojik kavramlarla ayetlerin tefsir edilmesini sağlayan rivayetler. Mesela "Eğer karı-kocanın arasının açılmasından endişe ederseniz, erkeğin ailesinden bir hakem, kadının ailesinden bir hakem gönderin." (Nisa, 35) ayetinin tefsirine ilişkin aktarılmış çok sayıda rivayet gibi.

b) Psikolojinin "geleneksel kavramlar"ını içermeyen ayetlerin psikolojik tefsirinde kullanılan rivayetler. Mesela İmam Sâdık'ın (a.s), "Kim inanırsa Allah'a, o da, onun gönlüne doğru yolu ilham eder.." (Teğâbun, 11) ayetinde yaptığı psikolojik tefsir gibi. İmam'ın (a.s) görüşüne göre Allah'a iman, sükûnet ve dinginliğe sebep olacaktır. (Berkî, 1371, c. 1, s. 249).

3. Deneysel birikim: Psikoloji bilimindeki deneysel araştırmalar da, tabii ki kesin olmaları veya en azından güven vermeleri şartıyla, tefsir için kabul edilebilir bir dayanak oluşturmaktadır. Mesela bilişsel terapide kâr-zarar tablosu teorisinin, içkinin haram kılınmasında kâr-zarar değerlendirmesine uygulanması gibi.

Psikolojik tefsirde deneysel teoriler ve araştırmalardan çıkarılmış hükümler ve şartlar ayrıntılı olarak prensipler kısmında ele alınacaktır.

4. Lügat kitapları: Kur'an'da psikolojik anlam ve içeriğe sahip bazı kavramların derinlemesine ve net biçimde anlaşılması amacıyla eski lügat bilginlerinin görüşüne başvurulabilir ve psikolojik tefsirde onlara

dayanılabılır. Mesela psikolojik Kur'an kavramı olan "göğüs ferahlığı"nın sözlüklerdeki incelemesi gibi. Bu eylemin kavramsal karşılığı "konseptoloji" veya "terminoloji"dir.

Ayetleri anlamak için tefsir kaynaklarını kullanmanın gereği ve sonuç çıkarmanın gücü olarak aklın (akl bi'l-ma'na'l-e'em) işlevinin diğer kaynaklara paralel yer aldığını ve onların tamamlayıcı yarısı olmadığını hatırlatmak gerekir. Psikolojik tefsirde çok işlevli kaynak olarak gözönünde bulundurulmayan akıl, felsefi akıldır (akl bi'l-ma'na'l-ehas).

Bu bölümde anlatılan konuların tamamından anlaşılabilir ki, tefsirde psikolojik ekol ile bilimsel metod arasında benzerlikler bulunmasına rağmen bu akım, bilimsel metodun alt kümesi olarak değerlendirilemez. Çünkü bilimsel tefsir metodunda sadece deneysel birikim tefsir kaynağı olarak kullanılmaktadır. Halbuki tefsirde psikolojik ekol, aralarında rivayetlerin bulunduğu başka bir kaynaktan da yararlanmaktadır. Sonuç itibarıyla tefsirin çeşitli yöntemlerinin yardımıyla Kur'an'ı anlamada bu ekol den de istifade edilebilir.

Psikolojik Tefsirin Kısımları

Psikolojik tefsirler, müfessirin ayetlere psikolojik bakışla hedeflediği şey ve Kur'an ile psikoloji dalları arasındaki alanda üstlendiği işlev bakımından üç gruba ayrılmaktadır:

1. Önceki görüşlerin sunulması: Bu kısımda psikoloji araştırmalarının sonuçlarını ve ileri sürülen görüşleri, tabii ki kesin olmaları veya güven vermeleri şartıyla, Kur'an-ı Kerim ayetlerine sunarız. Netice olarak da onlarla ilgili Kur'an'ın tavrını belirleriz. Bu iş, ancak üç şekilde gerçekleştirilebilir:

a) Teyit: Kur'an ayetlerinde sözkonusu bilimsel teoriyi teyit eden birtakım örnekler mevcuttur; ya bizzat Kur'an'ın o görüşe işaret etmesi ya da onu kullanması biçiminde. Bu kısma "uygulama" adı verilmesi de mümkündür.

Allame Tabâtabâî, uygulamayı, bir tür bilimsel görüşleri Kur'an-ı Kerim'e "dayatma" ve bunun sonucunda da ayetleri tevil etme saymaktadır. (Tabâtabâî, 1390, c. 1, s. 8). Öyle anlaşılıyor ki Allame'nin bu ifadesi, bazı çağdaş müfessirlerin eserlerinde doğa bilimlerinin teorileri ve onların kimi ayetlere tatbik edilmesi babında görülen yanlış ve kuralsız uygulamalar nedeniyledir. Buna karşın bu araştırmada uygulamadan kastedilen, tefsir kaidelerine riayet edilerek ve bunun yanısıra kesin ya da güven veren karinelere dayanılarak gerçekleştirilmiş ve netice itibarıyla de teville ve zâhiri terketmeye ihtiyaç duymayan tatbiktir.

b) Ret: Psikoloji teorilerinin ayetlere sunulmasının ikinci şekli, sözkonusu teorinin bazı Kur'an ayetlerine aykırı olmasıdır. Bu durumda, olumsuzlayan varsayımlardan biri ortaya çıkacaktır. Prensipler kısmında buna işaret edilecektir.

c) Suskunluk: Üçüncü şekil, sözkonusu teorinin sunulmasından sonra Kur'an-ı Kerim'in ayetlerinden bu teoriye ilişkin ne teyit ne de ret alınmaması durumudur.

2. Yeni teorilerin üretilmesi: Psikolojik tefsirlerin kısımlarından en önemlisi ve en çok ihtiyaç duyulanı, Kur'an ayetlerinin psikolojik alanında, ayetlerin güncel ve taze anlamına eşlik edecek yeni teoriler ortaya konmasıdır. Bu, İslami sosyal bilimlerin gelişmesi yönünde etkili bir adım olabilir. Müfessir, Kur'an'da psikolojiyle ilgili ayetleri bulup çıkartarak ve sonuçta da psikoloji bilimiyle bağlantılı önermeler ve kavramlar

üretmek İslami psikolojinin gelişmesini sağlayacak yeni teoriler üretmeyi başarabilir.

“Kur'an ilimlerinin teorileştirilmesi” olarak da adlandırılabilir bu iş, sosyal bilimlerin çeşitlerine tema oluşturma ve yön vermede etkili olma kabiliyetine sahiptir. (Rızâyî İsfahanî, 1388, s. 127).

3. Sistemleştirme: Kur'an-ı Kerim'den çıkarılmış psikoloji kavramları arasında bağlantı kurmak, bizi bir psikoloji sistemine veya modeline ulaştırabilir. (Pesendide, 1386, s. 92). Örnek vermek gerekirse, Kur'an ayetlerinde motivasyona dönük önermelerden, Kur'an açısından bir motivasyon sistemi kurmak mümkündür.

Psikolojik Tefsirin Tanımı

Bu bölümde değinilen konular itibarıyla psikolojik tefsir şöyle tanımlanabilir:

“Psikolojik tefsir, tefsir kaynaklarından yararlanarak geçmişteki teorilerin ayetlere sunulmasıyla yeni teoriler üreten ve Kur'an ile psikolojinin bakışından bir sistem kurma tefsir ekollerinden biridir.”

el-Mizan Tefsirinde Psikolojik Tefsir

el-Mizan tefsirinde değişik yerlerde Allame Tabâtabâî'nin, birçok müfessirin fıkıh ya da tarih gibi psikoloji dışında bakışla tefsire koyduğu bazı ayetleri psikolojik açıdan tefsir ettiğine şahit oluyoruz. Aşağıda bunun örneklerine değinilecektir:

1. Tabâtabâî, “*Biz, insana anne baba-sına iyi davranmayı emrettik. Annesi onu ne zahmetle karnında taşıdı ve ne zahmetle doğurdu! Onun (anne karnında) taşınması ve süttten kesilme süresi (toplam olarak) otuz aydır.*” (Ahkaf, 15) ayetinden psikolojik

sonuç çıkarmıştır. Bu müfessire göre hamilelik ve emzirme günlerinin meşakkatlarının ifade edilmesi, üstelik de bunun Allah tarafından ebeveynlere ihsanda bulunma talimatından sonra gelmesi, bir tür insanî duyguları harekete geçirmek için olabilir. (Tabâtabâî, 1390, c. 18, s. 201). Sonuç itibarıyla duyguları harekete geçirme aracılığıyla insanlar ebeveynlerine, özellikle de anneye minnettar olmaya teşvik edilmektedir. Tabâtabâî'nin, psikoloji bilimindeki iki meseleye, “ruhsal infial ve duygular” ve “motivasyon” a işaret eden sözkonusu ayetten çıkardığı bu psikolojik anlayış, aslında psikoloji biliminin geleneksel önermelerinin kullanılmadığı ayetin psikolojik tefsiridir. Bu psikolojik kavrayışın pek çok müfessirin eserinde bulunmadığını hatırlatmak gerekir. Mesela bazı müfessirler ayete fikhî yönden bakmışlar ve sözkonusu ayetten, annenin emzirmesinin farz olan zamanının miktarı ile hamilelik süresiyle ilişkili kimi hükümleri çıkarmışlardır. (Sâdıkî Tehranî, 1406, c. 27, s. 34; Kâşânî, 1340, c. 8, s. 315).

2. Aynı şekilde orucun farz olması konusunda, Bakara suresi 183. ayette hüküm, “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakınmanız için oruç, sizden öncekilere farz kılındığı gibi, size de farz kılındı.*” şeklinde açıklandıktan sonra “*أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ / sayılı günlerdedir.*” buyrulmaktadır. Allame Tabâtabâî, bu ayetteki kelimeleri detaylı biçimde ele alırken “*أَيَّاماً*” kelimesinin belirtisiz (nekre) gelmesi ve “*مَّعْدُودَاتٍ*” ile sıfatlandırılmasını, yükümlülüğün zorluklarının Allah tarafından küçük sayılmasına delil kabul etmiştir. Bunun sebebi de mükellefi, bu zorlu talimatı yerine getirmeye cesaretlendirmektir. (Tabâtabâî, 1390, c. 2, s. 9).

3. *el-Mizan* tefsirinde, motivasyon alanında başka bir psikolojik kavrayış

Mü'minun suresi 62. ayetin izahında görmek mümkündür: *“Biz hiçbir kimseye gücünün yettiğinden fazla yük yüklemeyiz. Katımızda hakkı söyleyen bir kitab vardır. Onlar zulme, haksızlığa uğratılmazlar.”* Allame Tabâtabâî, Allah Teala'nın yükümlülüğü mükellefin gücüne bağlamasını, bu ayetin, müminlerin sıfatlarını açıklayan önceki ayetlerle üslup birliğine dikkat çekerek o sıfatlara bürünmeyi sağlamak üzere teşvik ve motivasyonu amaçladığını savunmaktadır. Konuyu biraz daha açarsak, Allah Teala önceki ayetlerde, *“Rablerinin azametinden korkup titreyenler, Rablerinin âyetlerine inananlar, Rablerine ortak koşmayanlar, Rabblerine dönecekleri için verdiklerini kalpleri ürpererek verenler, İşte bunlar hayır işlerine koşuşurlar ve o uğurda öne geçerler.”* (Mü'minun, 57-61) buyurmaktadır. Bu ayetler müminlerin sıfatlarını saymaktadır. Başlangıçta iş zor gözükse de Allah Teala hemen ardından mükellefe verilen güç ve takata bağlamaktadır. Bu da, o sıfatlara bürünürse işin kolaylaşacağını açıklamakta ve sonuç olarak da mükellef, o özellikleri kazanmaya teşvik edilmektedir. (Tabâtabâî, 1390, c. 15, s. 41).

4. Kur'an-ı Kerim'de, Allame'nin psikolojik tefsirine konu olduğu görülebilecek psikolojik ayetlerden bir diğeri de, *“Kendileri ile huzur bulasınız diye sizin için türünüzden eşler yaratması ve aranızda bir sevgi ve merhamet var etmesi de O'nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda düşünen bir toplum için elbette ibretler vardır.”* ayetidir. (Rum, 21). Allame, bu ayette geçen rahmetten kastedilenin, başkalarının mahrumiyetini görmenin insanda ortaya çıkardığı nefsanî tesirler olduğunu belirtmektedir. Bunun somut örneği olarak, ebeveynin, özellikle de annelerin

küçük evlatlarının terbiyesi ve gözetimiyle ilgili merhamet duygusu gösterilebilir. Allame Tabâtabâî, bu ayette geçen sevgi ve merhametin, genel anlamıyla kullanılmış olsa bile bir toplumdaki insanlarla ilgili olarak da konu edilebileceğini düşünmektedir. Ama ayetin siyaki ve sözün akışı nedeniyle kastedilen, oradaki iki ailevî alan olacaktır. (Tabâtabâî, 1390, c. 16, s. 166).

5. Allame Tabâtabâî tarafından başka psikolojik kavramlara işareti, ailenin yönetimine atıfta bulunan, *“Erkekler, kadınların koruyup kollayıcılarıdır. Çünkü Allah, insanların kimini kiminden üstün kılmıştır. Bir de erkekler kendi mallarından harcamakta (ve ailenin geçimini sağlamakta)dırlar.”* (Nisa, 34) ayetinin tefsirinde görüyoruz. Allame, kadınlar üzerinde kavvamlığın sebebi olan erkeklerin kadınlara üstünlüğünü, erkeklerde mücadele gücünün fazlalığı ve zorluklara katlanma, buna karşılık kadınlarda hissiyatın ve duyguların hâkim olması gibi sıfatların varlığına bağlamıştır. Bunlar, erkek ve kadının hayatının esas ve sermayesi, incelik ve zariflik olmaktadır. (Tabâtabâî, 1390, c. 4, s. 543).

Allame Tabâtabâî'nin Tefsir Metodunun Tahlili ve İncelenmesi

Her tefsirde ve müfessirin Kur'an-ı Kerim ayetlerine ilişkin anlayışında, müfessirin reyle tefsir tuzağından kurtulabilmesi için sözkonusu tefsirde kabul edilebilir bir dayanak ve karinenin varlığı zorunludur. Müfessirlerin eserlerinde bahsi geçen psikolojik tefsirler de bu kuraldan müstesna değildir. Hatta bazı müfessirlerin kendi tefsirlerinin delil veya karinesine de işaret ettiklerine şahit oluyoruz.

Siyak

Bu çerçevede Kur'an-ı Kerim tefsirlerinde en çok istinat edilen karinelere biri siyaktır. Bu akılcı kural, diyalogun kurallarından haberdar ve akledebilen konuşanın, bir mecliste bir mevzu çevresinde ifade ettiği kelime ve cümlelerden asla çelişkili, zıt, uyumsuz ve uygunsuz anlamları kastedemeyeceği, sonuç itibarıyla de kullandığı kelime ve cümlelerden muradının uygun ve uyumlu anlamlar olacağı ilkesine dayanmaktadır. Bu kriter, cümleler ve ayetlerin bir mevzu çevresinde ve daima birlikte nazil olduğu durumda gerçekleşebilecektir. (Bâbâyî, 1392, c. 2, s. 282).

Allame Tabâtabâî, psikolojik tefsirlerinin çeşitli yerlerinde bu karineden yararlanmıştı. Örnek vermek gerekirse, Ahkaf suresi 15. ayeti tefsir ederken, hamilelik döneminin ve doğumun zorluklarına delalet eden cümlelerin dizilişinin, üstelik de bunun anne babaya iyilikte bulunma tavsiyesinden sonra gelmesinin muhatabın bu tavsiyeyi yerine getirmesini teşvik ve motive amacıyla olduğunu belirtmiştir. Allame burada tabii ki siyakın lafzına değinmemiştir, ama bu cümledeki tefsir metodu, siyaki psikolojik kavrayışta kullandığını göstermektedir. Fakat Allame, Mü'minun suresi 62. ayeti tefsir ederken kullandığı delile, yani psikolojik tefsirde siyaka açıklıkla değinmiş ve gücü yettiği kadarıyla mükellef olma beyanının, müminlerin bazen zorluklar da taşıyan sıfatlarını saydıktan sonra gelmesini siyak karinesiyle o sıfatları edinme yönünde motivasyon saymıştır.

Yine Rum suresi 21. ayette de eşler arasındaki sevgi ve merhameti tefsir ederken psikolojik tefsirde siyakın kullanımına açıkça işaret etmiş ve siyak karinesi deliliyle sevgi ve merhameti aile çevresiyle sınırlandırmıştır.

Hatırlatmak gerekir ki siyak karinesi tek başına ayetten psikolojik kavrayışımızı teyit edemez. Yalnızca cümleler ve söz dizilişi arasında anlam bağlantısı kurabilir. Siyak her ne kadar ayetlerin psikolojik anlaşılması üzerinde etkiliyse de o psikolojik anlayışın metin dışında onaylanması, bazı rivayetlerin bulunması veya deneysel bilimdeki kanıt gibi başka karinelerin varlığı, müfessirin anlayışının sıhhati için gereklidir.

Edebî Kural

Öte yandan ayetlerden psikolojik anlam çıkarırken Arapçadaki kuralların işlevi gözardı edilemez. Nitekim Allame Tabâtabâî'nin Bakara suresi 183. ayette geçen “أَيَّاماً مَّعْدُودَاتٍ” ifadesinin tefsirinde edebî yöne gösterdiği dikkat bu noktaya delalet etmektedir. İşte bu amaçla Allame, Allah tarafından “أَيَّاماً / Günler” kelimesinin belirtisiz (nekre) gelmesi ve onun da “مَّعْدُودَاتٍ / Sayılı” ile sıfatlandırılmasını oruç yükümlülüğünün muhatap için küçük bir şey sayıldığı şeklinde yorumlamıştır. Bu da muhatabın bu görevi yerine getirmede cesaret bulmasını sağlayacaktır.

Muhatabın Özelliği

Diğer taraftan Kur'an tefsirlerinde güvenilir karinelere bir başkası da muhatabın özellikleridir. (Bâbâyî, 1392, c. 2, s. 244). Nitekim çok sayıda ayette bu karineden yararlandığı tespit edilebilir, çünkü Allah Tala, bir ayette kelamının etki uyandırması için özel bir yöntem kullandıysa muhatabın psikolojik özelliklerine dikkat edilmesi onun üzerinde kim bilir nasıl bir tesir bırakacaktır.

Elbette ki bu karinenin kullanılmasının iki şeyi gerektirdiğini de hatırlatmak lazımdır:

Birincisi, ilahî kelimada insanların özelliklerine odaklanan psikolojik tefsirde bu ilkeyi kabul etmeliyiz. İkincisi, kelamın muhatapları üzerindeki etkisi ispatlanmış olmalıdır.

Allame Tabâtabâî de Ahkaf suresi 15. ayetin tefsirinde, ebeveyne ihsanda bulunma tavsiyesinden sonra hamilelik döneminin zorluklarının belirtilmesinin mükellefin duygusal olarak harekete geçirilmesine sebep olduğunu savunmaktadır. Bu, Allah Teala'nın, annenin hamilelik dönemindeki meşakkatlerini açıklaması sırasında muhatabın etkilenme özelliğine dayanarak, anne babaya iyilikte bulunma tavsiyesinden sonra hamilelik ve doğumun zorluğuna işaret ettiği meselesini kabul etmeye bağlıdır.

Bilimsel (DeneySEL) Bulgular

Kur'an'ın psikolojik önermelerini anlamada epeyce işlevsel olan psikolojik tefsirin karinelerinden biri de dinî metinlerin psikolojik kavramışında yeni pencereler açabilecek psikoloji biliminin bulgularından yararlanmaktadır.

Meselenin özü şudur ki, bu tefsir çeşidinde ne tür bilimsel karinelere istifa edilebilir? Acaba psikolojik teorilerin tamamı Kur'an-ı Kerim'in tefsirinde güvenilir bir karine kabul edilebilir mi ve tefsirimizi o teoriye dayandırabilir miyiz? Bu soruların incelenmesi, deneysel karinelerin tefsir karinelerinden biri olarak tanınması bakımından önem taşımaktadır. Çünkü bu karinelerin her birinden yararlanılıp yararlanılmaması müfessirin Kur'an ayetlerini anlamasında etkili olacaktır.

Cevaben denebilir ki, bilimsel teorilere ya bilimsel aksiyomlardandır ve kesinlik kazandırır ya da aksiyomlardandır ama

insan için güvenilirdir ve aykırılık ihtimali sifıra inmemiştir. (Kesine yakın zan). Yahut yalnızca bir varsayımdır ve ispat aşamasına ulaşmamıştır. (Rızâyî Isfehanî, 1381, c. 1, s. 48).

Bu bilimsel teoriler arasında sadece kesin ve güvenilir olanlar Kur'an tefsirinde itimat edilebilir karine kabul edilmiştir. İspatlanmamış teoriler ise tefsirde muteber görülmemiştir. Zira Kur'an tefsirinde dayanak yapılan şey, şer'î ve akfî delil değeri kazanmış olmalıdır. Ancak böyle bir amaçla reyle tefsirden ve netice itibariyle de Allah'a iftiradan kaçınılmış olacaktır. Bu sebeple psikoloji biliminin kesin teorileri kesinlik sunmaları nedeniyle ve kesinliğe itibar da öze ilişkin ve inkâr edilemez olduğundan sonuçta onun delil oluşturması, müfessirlerin ve usul âlimlerinin ittifakına konu olacaktır. Fakat tefsirde kabul görmesi müfessirler arasında ihtilaf konusu olan şey ise kesin olmayan, ama güvenilir teorilere dayanmak demektir.

Öyle anlaşılıyor ki güvenilir bilimsel karinelerin kanıt kabul edilebilmesi için delil oluşturan şey, tarih boyunca bilginler nezdinde muteber bir kesinlik taşıması ve ona güvenmeleri olması gibi, güvenilir unsurların da onlar nezdinde muteber şeylerden olması ve onunla amel etmeleridir. Bilginlerin güvenilir öğelerle amel etmesine dayalı bu bina, Masum İmamlar (a.s) çağında da mevcuttu ve o büyükler tarafından herhangi bir yasak nakledilmemiştir. Bu da Mutahhar İmamların (a.s) bilginlerin bu binasıyla ilgili onay ve ikrarına işaret etmektedir. (Bâbâyî ve diğerleri, 1387, s. 176). Sonuç olarak tefsirlerde Kur'an'ın zahirlerinden istifadenin kanıt sayılmasının, bilgelerin sözün zahiriyle amel ettiği tarza dayanmasına uygun şekilde, itimat telkin eden kesin bilimsel teoriler gibi güvenilir

şeylerden yararlanma da bilgelerin uygulamasına dayanmakta ve muteber kabul edilmektedir.

Ayetullah Cevadî Âmulî de tefsirinde, güvenilir deneysel örnekleri karine yapmayı makbul sayarak şöyle der: “Her ne kadar bilimin kazanımı Kur'an'a empoze edilemezse de ama kesin bilimsel kanıtlar veya güven verici deneysel, tarihsel, sanatsal ve benzeri örneklere Kur'an'ın öğretileri ve anlamlarını taşıtmak mümkündür. Deneysel, tarihsel ve benzeri kısımlarla ilgili meseleleri anlayabilmek için şahit, karine ve zemin olma kadarıyla onlardan istifade edilebilir, ama bu sınırın dışına çıkılamaz.” (Cevadî Âmulî, 1388, c. 1, s. 57).

Fakat Allame Tabâtabâi de Nisa suresi 34. ayetin tefsirinde, kadınlar ve erkeklerin günümüzde bilimin kanıtladığı psikolojik özelliklerini temel alarak erkekleri aile yönetimine daha layık görmektedir. Bu da Kur'an-ı Kerim'den psikolojik sonuçlar çıkarma amacıyla günün deneysel biliminden yararlanmak demektir.

Sonuç

1. Mevcut tefsirler arasında müfessirin baştan sona psikolojik yaklaşımla ayetlere baktığı ve ayetlerden psikolojik sonuçlar çıkardığı bir tefsir bulunmamaktadır. Ama bazı müfessirlerin, yazdıkları tefsirlerde kimi ayetlerin açıklamasında psikolojik tefsirler ortaya koydukları görülmektedir. Allame Tabâtabâi'nin *el-Mizan* tefsiri bu tefsirlere örnektir.

2. Uzmanlık, ihtiyaç ve farklılık, aralarında psikolojik ekolün de bulunduğu tefsir akımlarının üç asli sütunudur.

3. Tefsir kaynaklarını altı kaynak halinde sınıflandırmak mümkündür: Kur'an, Masumların rivayetleri, lugat kaynakları, tarih kaynakları, akıl ve deneysel birikim.

4. Psikolojik tefsirler, müfessirin ayetlere psikolojik bakışla hedeflediği şey ve aynı zamanda Kur'an ve psikoloji arasındaki alanda üstlendiği işlev bakımından üç gruba ayrılabilir: Geçmiş teorilerin ayetlere sunulması, yeni teoriler üretilmesi ve sistem kurmak.

5. Psikolojik tefsirin tanımı yapılırken psikolojik tefsirin, tefsir kaynaklarından yararlanılarak, geçmiş teorileri arzederek, yeni teoriler üreterek, Kur'an ve psikolojiye göre bir sistem kurarak gerçekleşen tefsir ekollerinden biri olduğu ifade edilebilir.

6. Allame Tabâtabâi, tefsirinde, içinde psikolojik önermeler geçmeyen ayetlerden çok sayıda psikolojik anlayış ortaya koymuştur.

7. Allame Tabâtabâi'nin psikolojik tefsirlerinin çoğu yerinde kullandığı yöntem ve kaynağa değinmemiş ve sadece bazı yerlerde siyak psikolojik yorumun karinesi olarak göstermiştir.

8. *el-Mizan*'da geçen psikolojik tefsirlerin incelenmesinden Allame Tabâtabâi'nin siyak, edebî kurallar, muhatabın özellikleri ve bilimsel (deneysel) bulgulardan yararlandığı psikolojik anlama yöntemlerini araştırmak mümkündür.

9. Zamanın bilimsel bulguları arasında kesin ve güvenilir sonuçlar Kur'an ayetlerinin tefsirinde kullanılabilir. Ama kanıtlanmamış görüşleri Kur'an-ı Kerim'in psikolojik anlamı için karine olarak kullanmamak gerekir.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Alevî Mehr, Hüseyin, 1389, *Reveşhâ ve Gerayışhâ-yi Tefsirî*, Kum, İntişarat-i Usve, İkinci Baskı.

Bâbâyî, Ali Ekber, 1391, *Mekاتب-i Tefsirî*, c. 2, Kum, İntişarat-i Pejuheşgâh-i Hovze ve Danişgah ve Simet, Birinci Baskı.

Cevadî Âmulî, Abdullah, 1388, *Tefsir-i Tesnim*, Kum, Neşr-i İsra, Sekizinci Baskı.

Feramerz Karamelikî, Ehad, 1388, *Reveşşinasî-yi Mutalaat-i Dinî*, Meşhed, İntişarat-i Danişgah-i Ulûm-i İslamî-yi Rezevî, Beşinci Baskı.

Kâşânî, Fethullah b. Şükruallah, 1340, **Menhecû's-Sâdikîn fi İlzamî'l-Muhalifîn**, Tehran, İntişarat-i Kitabfuruşî-yi İslamî, Birinci Baskı.

Pesendide, Abbas, 1386, *Derâmedî ber Reveşşinasî-yi Fehm-i Mearif-i Revanşinahî ez Ehadis*, Kum, Faslname-i Ulûm-i Hadis, Sayı 3 ve 4.

Rızayî Isfehanî, Muhammedali, 1381, *Pejuhî der İ'caz-i İlmî-yi Kur'an*, Kum, İntişarat-i Kitab-i Mübin, Üçüncü Baskı.

Rızayî Isfehanî, Muhammedali, 1387, *Mantuk-i Tefsir-i Kur'an*, c. 2, Kum, İntişarat-i Camia-i el-Mustafa el-Alemiyye, Üçüncü Baskı.

Rızayî Isfehanî, Muhammedali, 1388, *Reveşşinasî-yi Mutalaat-i Miyan-i Reşteî der Tefsir-i Kur'an*, Şiraz, Faslname-i Endişe-i Dinî, Danişgah-i Şiraz, Sayı 34.

Sâdikî Tehranî, Muhammed, (1406), *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve's-Sünne*, Kum, İntişarat-i Ferheng-i İslamî, İkinci Baskı.

Şakir, Muhammedkazım, 1382, *Mebani ve Reveşhâ-yi Tefsirî*, Kum, İntişarat-i Merkez-i Cihanî-yi Ulûm-i İslamî, Birinci Baskı.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, 1390, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut, İntişarat-i Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat, İkinci Baskı.

Allame Tabâtabâî'nin “Marifet-i Nefs” Öğretisini Okuma Sistematiğinin Tahlili

Dr. S. Muhammed Hüseyin Duâî*

Özet

İnsanın tüm kapasitelerini aktif hale getirmek ve onu mümkün olan en yüksek basamağa ulaştırmak için İslam'ın en temel öğretilerinden biri, “marifet-i nefis” öğretisidir. Din araştırmacılarının çeşitli yaklaşımlar, bakış açıları ve yöntemlerle inceledikleri, birbirinden farklı ve kimi zaman da zıt okuma biçimleri ortaya koydukları bir öğretilerdir bu. Bu okuma biçimleri arasında, din araştırmaları sahasındaki seçkin konumu gözönünde bulundurulduğunda incelenmesinin önemi farkedilecek olan Allame Tabâtabâî'nin yaklaşımı da vardır. Bu çerçevede elinizdeki çalışmada, Allame Tabâtabâî'nin “marifet-i nefis”e ilişkin okuma biçimini tutarlı ve sistematik bir bütün formunda aktardıktan sonra değerlendirmeye geçeceğiz.

Bu araştırmanın ulaştığı sonuçlar itibarıyla Allame Tabâtabâî'nin, bu dinî öğretiyi -yani vehbî (huzurî) ilahiyata erişmek için Allah'tan gayrısının kimliğini ve nefsin bağımlı nesne olduğunu gözlemlemenin lüzumu- ile ilgili yaklaşımını, “marifet-i nefis”ten bahsetmeyi “Kur'an-ı Kerim ayetleri” üzerine bina etme, “nakledilmiş hadisleri”i temel alarak açıklama, “marifet-i nefis” vakasına tarihsel, analitik ve uygulamalı bir bakış ortaya koyma, “marifetullah” ve “marifet-i nefis”in imkânını ispatlama, onun metamorfoza uğrayabileceğini reddetme, “kalp tasfiyesi”ne pratik yaklaşım ve “marifet-i nefis”e ulaşmak için “aklı meşgul eden düşüncelerin iptali”ne işaret, “marifet-i nefis”in “sosyal misyonlar”la çelişmediğine vurgu, “marifet-i nefis” öğretisine dair “operasyonel, rekabetçi bir model”e erişmek için çaba gibi özellikleri dikkate alarak “standart okuma” şeklinde tarif etmek mümkündür.

Anahtar Kelimeler: Marifet-i nefis, kendini tanıma, Allame Tabâtabâî, Hikmet-i Mütealiyye, fakihliğe dayalı Şîî irfanı, din araştırması.

1. Problemin Deseni

Kur'an-ı Kerim'deki ayetlerin çoğunda (5/Maide, 125; 59/Haşr, 19; 41/Fussilet, 53; 51/Zariyat, 20; 7/A'raf, 172 gibi) ve yine Masumlardan (a.s) ulaşmış çok sayıda rivayette (Ragîb İsfahanî, tarihsiz, s. 11; Hafız Bursî, 1422 Kameri, s. 299; Elemu'l-Hüda, 1998, c. 1, s. 274; c. 2, s. 329; Fetal Nişaburî, 1375, c. 1, s. 20; Temimi Amedî, 1410 Kameri, s. 461 ve 588; İbn Atıyye Endelüsî, 1413 Kameri, c. 5, s. 291; Sealebî, 1418 Kameri, c. 5, s. 413; Ca'fer b. Muhammed es-Sadık'a nispet, 1400 Kameri, s. 13 gibi) insanın tüm kapasitelerini aktif hale getirmek ve onu mümkün olan en yüksek

* Ferdovski Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kur'an ve Hadis İlimleri Anabilim Dalı

basamağa, yani “kulluk” ve “Allah’ı tanıma”ya ulaştırmak için en temel ve en stratejik dinî öğretilerden biri olarak “marifet-i nefis”ten veya “kendini tanıma”dan bahsedilmiştir. Bu öğreti, ilahî marifet geometrisindeki önemi nedeniyle birçok din araştırmacısının da ilgisini çekmiş ve kimi zaman birbirine zıt çeşitli okuma biçimleri ortaya konmuştur. Bu çerçevede elinizdeki çalışmada “marifet-i nefis” (kendini bilme) öğretisiyle ilgili okumaların en önemlilerinden birinin, yani Allame Tabâtabâî’nin yaklaşımının tahlil ve değerlendirilmesi ele alınmış; bu yolla da bu öğretinin “standart okuma”sına erişmenin imkânı ve onun nesnel sonuçlarından yararlanmak için gerekli ilmî zemin hazırlanmaya çalışılmıştır, Allah’ın izniyle.

Elbette Allame Tabâtabâî’nin şahsiyetinin en önemli boyutlarından birinin onun felsefi ve irfanî yönü olduğu söylenmelidir. Allame’nin “marifet-i nefis” öğretisine bakışı konusunda yapılacak bir araştırmanın özünün de felsefi ve irfanî yaklaşımı içermelidir. Fakat bu çalışmada onun okuma biçimi “din araştırmacısı” olarak ele alınmıştır. Diğer bir ifadeyle, Allame Tabâtabâî pek çok yerde bir “irfan ehli filozof” olarak tanınmışsa da ve çoğu konularda -ilm-i nefis gibi- hikmet yaklaşımından ve akılcı-gözleme dayalı yöntemden yararlanmışsa da bu seçkin düşünür, mevzuların çoğunu -bu arada marifet-i nefis konusunu da- ayetlere ve rivayetlere dayanarak açıkladığından “tefsir ve hadis fıkhı” alanında da dikkat çekici eserler bırakmıştır. Bu çalışmada onun okuma biçimine bu açıdan yaklaştık.

Yine bu çalışmada -yapılmış çoğu çalışmanın aksine-, bu okuma biçiminin boyutlarından birini sadece betimleme ve raporlamaya odaklanılmamış, bilakis “sistematik yapı” formunda onun kapsamlı analizinin ortaya konması dikkate alınmıştır. Başka bir deyişle, “yaklaşım sahibinin eserlerinin tamamına başvurma”, “kaynakların azami araştırılması”, “okuma biçiminin mekanizmasını analiz”, “parçaların çeşitli yerlerden toplanması ve mantıksal tutarlılıkla yanyana getirilmesi” bu makaleyi benzerlerinden ayıran en önemli yönlerden biridir.

2. Allame Tabâtabâî’nin “Marifet-İ Nefs” Öğretisine İlişkin Okuma Biçiminin Boyutlarına Genel Bir Bakış

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis” (kendini bilme) öğretisine büyük önem veriyordu. “el-Mizan fi Tefsiri’l-Kur’an”, “Risaletü’l-Velaye”, “Şia der İslam”, “Berresihâ-yi İslamî”, “el-Beyan fi Muvafakati’l-Hadis ve’l-Kur’an”, “Havaşi ber Esfar-i Molla Sadra” gibi pek çok eserinde konuyu incelemiştir. Bunlar, muhtevaları analiz edildiğinde Allame’nin bu öğreتيye ilişkin okuma biçiminin en önemli boyutları ve özelliklerinin açıklanabileceği eserlerdir.

2-1. “Marifet-i Nefs” Konusunun Prensiplerini İzah ve “Dinî Düşünce”de Kur’an-I Kerim’in Eksen Oluşuna Vurgu

Allame Tabâtabâî, “dinî düşünce”yi, “dinin öğretilerinden biriyle sonuçlanan inceleme ve araştırma” olarak tanımladıktan sonra Kur’an-ı Kerim’i “İslam’da dinî düşüncenin tek temel kaynağı” kabul etmektedir. Allame, Kur’an’ın “dinî maksatlara ulaşmak” ve

“İslamî öğretileri anlamak” için takipçilerine üç yol gösterdiğine işaret etmektedir: “Naklî hükümleri almak”, “aklî delile sarılmak”, “kalbî gözlem mecrasında hareket etmek”. Bu üç yolun bazı özelliklerini şöyle izah etmektedir: “Akıl yolunun kolay ve genel olması”, “akıl ve gözlem yolunun zor ve özel olması”, “nakildeki dinî öğretilerin ayrıntılarını anlama yolunun münhasır olması”, “akılın detayları anlama yolunun bulunmaması”, “gözlemin sınırlandırılmaz olması”. (Tabâtabâî, 1388, s. 71).

Allame Tabâtabâî, naklî önermeleri “Kur’an ayetleri” ve “Sünneti anlatan rivayetler” şeklinde iki kısma ayırdıktan ve bunun ardından “Kur’an’ın kendisinin asıl ve muteber olması” ile “Kur’an’ın herkes için anlaşılabilir olması”nı vurgulamayı zaruri gördükten sonra, “Kur’an’ın nur olması”, “Kur’an’ın açıklayıcı olması”, “Kur’an üzerinde düşünmenin gerekli olması”, “Kur’an’da çelişki bulunmaması” ve “Allah’ın Kur’an’la meydan okuması”na delalet eden ayetleri bu iddiaya delil olarak zikretmiştir. Elbette ki onun inancına göre “Kur’an’ın herkes için anlaşılabilir olması”nın “Masumların (a.s) ilmî merci olması” ile bir aykırılığı yoktur.

Bunun yanı sıra Allame Tabâtabâî’nin, “hadis”i, “hadis uydurması ve tahrif” gibi acı gerçekleri dikkate alarak “sened değerlendirmesi”ne ve “metin incelemesi”ne muhtaç gördüğünü belirtmek gerekir. Onun inancına göre Şia, “hadisin senedini denetleme”ye çalışmak bir yana, “hadis metninin Kur’an’a uygunluğu”nu da gerekli görmektedir. Buna ilaveten Şia, “itikad usûlü”nde sadece “mütevâtir haber”le veya “karinelerle çepeçevre sarılmış vahid haber”le amel eder, ama “fikhî teferruat”ta, tür olarak güven veren kesin olmayan haber-i vahidi de amel için yeterli görür. (A.g.e., s. 76 ve s. 84-85).

Allame Tabâtabâî, “akılcı hüccet”i, “kanıt” ve “cedel” olarak ikiye ayırmıştır. Kur’an-ı Kerim’in her ikisini de meşru gördüğüne ve kullandığına değinerek onlara sarılmak gerektiğini savunmaktadır. Ona göre Şia, “felsefî ve kelamî tefekkür” vadisine ayak basmış ve daima onun yardımıyla “ilahî öğretiler”e ulaşmaya çalışmıştır. Öyle ki, hicri onbirinci yüzyılda Şia’nın akılcı tefekkürü naklî tefekkürüne uyumlu hale gelmiş ve aralarında “ifadede ihtilaf”tan başka bir mesafe kalmamıştır. Allame Tabâtabâî, Molla Sadra’yı, felsefî meseleler için mantıksal bir yapı kurmakla yüzlerce yeni felsefî meselenin ortaya çıkmasına sebep olmuş ve bunları halletmiş, birçok irfanî sırları kanıtlı olarak izah etmiş, ayetler ve rivayetlerde ortaya konan birçok öğretinin rasyonalite ve mantığını aydınlatmış, nihayet felsefe, irfan ve naklî delillerin zâhîrlerini uzlaştırarak aynı mecraya oturtmuş ilk filozof kabul etmektedir. (A.g.e., s. 89 ve s. 92-94).

Allame Tabâtabâî, “ârif”i, Allah’a sevap umuduyla veya azap korkusuyla değil, muhabbet temelinde ibadet eden kimse kabul etmektedir. Onun inancına göre “irfan”ı, din karşısında bir din olarak görmemek gerekir. Bilakis irfan, “hakikati idrak” yollarından bir yoldur ve bu nedenle de irfan, tüm dinlerde ve mezheplerde sözkonusu edilmiştir. (A.g.e., s. 96).

2-2. “Nefs”in Lugat Anlamlarına ve Çeşitli Kullanımlarına Bir Bakış

Allame Tabâtabâî, “nefs” kelimesinin tamlayan formunda kullanıldığı bazı yerlere değindikten sonra “insan”dan -ya da ruh ve bedenden oluşan varlıktan- ve “insan ruhu”ndan

bu kelimenin anlamları olarak -tabii ki tamlama olmaksızın- sözetmiş ve her ikisi için de Kur’an ayetlerinden şahit getirmiştir. (A.g.e., 1371, c. 14, s. 285).

2-3. “Nefis Soyutlaması”na Vurgu, Akıl ve Nakil Yardımıyla Bunun İspatlanması

Allame Tabâtabâî, tüm maddecilerin ve bir grup Müslüman kelamcı ve zâhircinin “nefis soyutlaması”nı kabul etmeye sırt çevirdiğine işaret ederek onların ortaya koyduğu delilleri ve itirazlarını eksik görmüş ve bunu, akıl ve nakil yardımıyla ispatlamaya girişmiştir. Başlangıçta “nefis”i “Her birimizin ‘ben’ kelimesiyle ifade ettiğimiz şey”, “Beden olmayan ve bedeninin ortadan kalkmasıyla ortadan kalkmayan şey” şeklinde tarif ederek ve “soyutlama”yı da “Bedenin hükmünden başka bir hüküm ve başka cisimsel terkiplere sahip, onunla birleşik ve şuur, irade ve diğer idrak sıfatları aracılığıyla onu idare eden bedeninin ötesindeki şey”, “Bölünebilir, zamanlı ve mekânlı olmayan madde dışı şey” şeklinde tanımlayarak “nefis soyutlaması”ndan neyi kastettiğine açıklık getirmiş, daha sonra da buna deliller göstermeye geçmiştir. (A.g.e., c. 1, s. 350 ve s. 364-365).

2-4. “Marifet-i Nefs” Öğretisi Bahsini Kur’an-ı Kerim Ayetlerine Dayandırma ve “Naklî Önermeler” Temelinde Açıklama

Allame Tabâtabâî, “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini, kendini bilen, Rabbini bilir” hadisiyle çelişkili gibi görünen, “Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fâsık kimselerin ta kendileridir.” (59/Haşr, 18-19) ayet-i şerifesini “marifet-i nefis”in zararının önemini anlattığını düşünmektedir. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 37).

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis” (kendini bilme) konusundaki sözünü esas itibariyle “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir.” (5/Maide, 105) ayet-i şerifesine dayandırarak onu tartışmasının başlangıç noktası yapmaktadır. Ayetteki “عَلَيْكُمْ”a “الزموا” manası vermekte, “أَنْفُسَكُمْ”u onun mefulü (tümleç) kabul etmekte, “اهتداء” ve “ضلال”in, “tarik” ve onda süluk ya da yoldan sapma dışında tasavvur edilemeyeceğini esas alarak şu sonuca varmaktadır: İnsanın hidayeti ve mutluluğu ile son bulan tarik, “nefis”in ta kendisidir. (A.g.y., 1371, c. 6, s. 162-163 ve s. 165).

Allame Tabâtabâî, “Ey insan! Şüphesiz, sen Rabbine (kavuşuncaya kadar) didinip duracak ve sonunda didinmenin karşılığına kavuşacaksın.” (84/İnşıkak, 6) gibi ayetlere dayanarak “nefis” mecrasında seyrin mecburi olması üzerinde durmakta ve bunu esas alarak Kur’an’ın “nefsin lüzumu”nu emretmesine ilişkin saikini, sadece insanların bu mecburi seyirle ilgili gafletinin ortadan kalkması kabul etmektedir. Çünkü geri döndürülemez bu

varoluşsal (tekvinî) hakikate iltifatın, insanın görüş ve eylemlerini ıslah etme ve yüceltmenin üzerinde kayda değer etkisi vardır ve insan için “mükemmellik ve mutluluk”un zeminini hazırlayacaktır. “Allah’tan başkasından kopma”, “ilahî velayeti hissetme”, “idraki düzeltme”, “Hakka yakınlaşma”, “tevazu halinden nasiplenme”, “tevhid ve kulluk makamına ulaşma” onun, “nefsin tarik olması”na iltifat ve yöneliş için saydığı bazı etkilerdir. (A.g.e., s. 166-167).

Allame Tabâtabâî, “*Hani Rabbin (ezelde) Âdemoğullarının sulplerinden zürriyetlerini almış, onları kendilerine karşı şahit tutarak, “Ben sizin Rabbiniz değil miyim?” demişti. Onlar da, “Evet, şahit olduk (ki Rabbinizsiniz)” demişlerdi. Böyle yapmamız kıyamet günü, “Biz bundan habersizdik” dememeniz içindir.” (7/A’raf, 172) ve “Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir.” (59/Haşr, 19) ayetlerini açıklarken yine “marifet-i nefis” bahsine girmekte ve bu ayetleri sözkonusu öğreti için Kur’an’dan dayanak olarak zikretmektedir. (a.g.e., c. 8, s. 306; c. 19, s. 219). Allame, aynı zamanda “Gureru’l-Hikem ve Dureru’l-Kelim” kitabından bu öğretilerle ilgili çok sayıda hadis de nakletmektedir. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 38).*

2-5. “Marifet-i Nefs” Fikriyatına Tarihsel, Analitik, Mukayeseli Bir Bakış

Allame Tabâtabâî, insanların eskiden beri “أنا” ve “نفسی” kelimelerini kullandıklarına işaret ederek bu ifadelerden ne anlaşıldığına ve bu anlamların kökenini tahlil etmeye yönelir. “Beden”, “nefs”, “ruh ve beden bütünlüğü”, “dem” kavramları, onlardan “nefs” kelimesinin genel anlamları olarak bahsettiği ve “maddi ve cismi hayatla irtibatlı şeylerle meşguliyet”i biçimlenmelerinin kökeni saydığı durumlardır. Allame Tabâtabâî, insanın, “nefs”in hakikati üzerinde derinleştiğinde onunla ilgili ilkel ve genel anlayışının doğru olmadığını, bu fenomenin özellikleri ve belirtileri ile maddi fenomenlerin özellikleri ve belirtileri arasında birçok farklılıklar bulunduğunu anlayacağına inanmaktadır. Ama genel olarak böyle bir derinleşme insan için hasıl olamamakta ve gündelik uğraşlar onu ilkel maddi ve basit anlayışta durdurmaktadır. (a.g.e., c. 6, s. 176-180).

Allame Tabâtabâî, insanın hayatı süresince “korku”, “neşe”, “haz”, “aşk”, “sıkıntı” gibi hallerin vuku bulmasını, “nefs”in hakikatine odaklanmanın zeminini hazırlayan; herkesin duyumsamadığı görseller görme ve sesler işitme, uykudayken gizli durumlardan haberdar olma ve normal olmayan işleri gerçekleşme yeteneği kazanma gibi gayri maddi ve sıradanlığa aykırı tecrübeler edinmesini sağlayan başka bir etken saymaktadır. Burada bahsedilen tecrübelerin menşei, “nefs”in harici durumlardan -özellikle maddi hazlardan vazgeçmesi ve kendi iç dünyasına yönelmesinden başka bir şey değildir. Bu nedenle bütün “nefsani riyazetler”in esası, kendine yoğunlaşma amacıyla “nefs”in arzularına ve meşguliyetlerine muhalefetten ibarettir. (A.g.e.).

Allame Tabâtabâî, yukarıda zikredilen tecrübeler ve haller geçici ve sınırlı olarak insanların genelinde ortaya çıkabilecek olsa da “dünyadan dâimi vazgeçme” ve “marifet-i nefis ile ciddiyetle meşgul olma” aracılığıyla ondan kesintisiz nasibi olan bireylerin bulunduğu

meselesi üzerinde durmaktadır. Bu yaklaşımın uzun bir geçmişi vardır ve tarihin, coğrafyanın devasa sahasında onun çeşitli şubeleri oturup seyredilebilir. Onun inancına göre vahşi Afrika kabileleri, sihirbazlar, büyücüler, tuhaf ilimlerin ahali ve çilecilerden tutun Brahmanlar, Budistler, Sabii-Mendailer, Maniheiztler, Zerdüştiler, Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlara kadar bütün toplumlardan, akımlardan, çeşitli dinler ve inançlardan geriye kalmış haller ve eserlerin incelenmesi aynı hakikati ortaya koyacaktır: Çok sayıda farklılık ve ihtilafı rağmen “nefs”in maddi olmayan özelliklerine inanç, maddi hazları terketme tavsiyesi ve “marifet-i nefis”i kazanmak için çaba gösterme, bütün bu toplumların hepsinin arasında yaygın gelenektir. Bu nedenle tüm inanç ve ekollerin, “insanın kendi nefsiyle meşgul olması” için zemin hazırlamaktan başka hedefi bulunmadığı sonucuna varmak mümkündür; bu inanç ve ekollerin müntesipleri, o öğretiler ve talimatlarla amel etme vakti geldiğinde bu hedefe yönelseler de yönelmeseler de. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 34).

Allame Tabâtabâî, “Hakkın hazretinde fenâ”, “zât, isim ve fiilde tevhid makamına ulaşma” ve “Allah’tan başka hiçbir zât, vasıf ve fiilin mevcut olmadığı hakikatini müşahade etme gücü”nü “insanın kemali” olarak tanımladıktan sonra buna erişmenin en yakın yolu olarak “nefsi bilme ve gözlemlenme”yi zikretmektedir. (A.g.e., s. 33).

Allame Tabâtabâî, her ne kadar bütün ilahî dinlerin hedefini “kalp selametini ve nefis saflığını temin” kabul etse de aynı zamanda İslam dininin, insanların “mutluluğun kemali”ne ulaşmasına zemin hazırlamak amacıyla bu meseleye daha fazla önem verdiğini ve “marifet-i nefis” (kendini bilme) yoluna -mutluluğa ulaşma yolunda en iyi yol olarak- davet etmek için hiçbir çabayı gözardı etmediğini de vurgulamaktadır. (A.g.e., s. 37).

Allame Tabâtabâî, “cennete tamah”a veya “cehennemden korku”ya dayalı ibadetin gerçekte nefsin arzusunu temin etmek için gayret göstermekten başka bir şey olmadığına değinerek yalnızca “Allah’a muhabbet ve alaka”dan kaynaklanan ibadeti gerçek ibadet saymakta ve “Allah’ı bilme”yi bunun gerçekleşmesinin şartı olarak belirtmektedir. Bu bilme, ya “âfâki seyir” yoluyla ya da “enfûsi seyir” yardımıyla mümkün olabilecek bir marifettir. Elbette ki “âfâki seyir”in sonucu sırf “edinilmiş bilgi (ilm-i husuli)” olduğundan ve Allah’ı bilmenin “edinilmiş bilgi” ile gerçekleşmesi muhal görüldüğünden sadece “enfûsi seyir”in veya “marifet-i nefis”in Allah için hakiki bilme ve ibadetle neticeleneceği toparlamasına ulaşmak mümkündür. (A.g.e., s. 42 ve s. 44).

Allame Tabâtabâî, “din” ve “marifet-i nefis”i aynı şey zannetmeyi doğru bulmaz. Onun inancına göre “marifet-i nefis”, mutluluğa ulaşmak için dinin programlarından biridir. Bu nedenle “marifet-i nefis” öğretisi bir “dinî öğreti” kabul edilebilir. Ama onun dinle aynı olduğuna hükmedilemez. Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis”i bağımsız kabul eden bakışı hatalı bularak onun, dinin, hakiki mutluluğa ulaşmak -ya da Allah’ı bilme ve ona kulluk- için insanlara tanıttığı bir araç olduğunu hatırlatmaktadır. (A.g.y., 1371, c. 6, s. 188 ve s. 190).

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis” ile meşgul bireyleri iki genel gruba ayırmaktadır: Birinci grup, nefsin garip etkilerini, onun maddi ve olağan olmayan güçlerini elde etmenin peşinde olan kimselerdir. İkinci grup ise harici şeylerden vazgeçerek sırf nefsin kendisini tanımanın ardına düşmüş ve onun tuhaf eserlerinden yararlanmaya niyeti olmayan

kimselerdir. Allame'nin inancına göre ikinci grup kendi içinde de iki kısma ayrılmaktadır: Birinci kısım, “marifet-i nefis”te duraklamış ve bu nedenle onun hakikatinden kâmil hissesi olmayan kimselerdir. İkinci grup da kendisini “marifet-i nefis” ile sınırlandırmamış ve onu “marifetullah”a ulaşmak için köprü yapmış kimselerdir. Allame Tabâtabâî, bu grubun inanç ve davranışını dinin beğendiğini belirtmektedir. Ona göre bu, nefsi Allah'ın ayeti olarak tanımayla sonuçlanacak ve “marifet-i Rab” haline gelecek makbul “marifet-i nefis”tir. (A.g.e., s. 192-193).

2-6. “Marifetullah” ve “Marifetunnefs”in İmkânını İspat ve Metamorfozu Ret

Allame Tabâtabâî, “marifet-i Rabbin metamorfozu” görüşünü ve “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisini “marifet-i nefsin metamorfozu”na hamletmeyi, “marifet-i nefis” babındaki rivayetlere -bu cümleden “اعرفكم بنفسه اعرفكم بربه” rivayetine- dayanarak ve aynı zamanda sözkonusu hadisin, “Allah'ı unutan ve bu yüzden Allah'ın da kendilerine kendilerini unuttuğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir.” (59/Haşr, 19) ayet-i şerifesiyle çeliştiği meselesine değinerek kabul etmez. Onun inancına göre “Marifet-i Rab” babında metamorfoza açık olan şey, “edilmiş ve fikrî marifet” ya da “künhe ve ihataya ilişkin marifet”tir, “imkân takatına uygun marifet” değil. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 39; a.g.y., 1371, c. 6, s. 169).

2-7. “Marifet-i Nefs” Yolunun Pratik Olması ve İrfanî Olmasına Vurgu

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis” (kendini bilme) sürecinin pratik olduğunu vurgular. “Felsefî nefis ilmi” ile “terbiye ve ahlaka dayalı nefis fenni”nin onun gerçekleşmesinde tesiri olduğunu düşünmemektedir. (A.g.e., s. 194) Aynı şekilde “nefs ilmi” kavramını “nefsin fikren tanınması” ile, “marifet-i nefis” kavramını da “nefsin müşahedeyle tanınması” ve “maddeden soyut nefsi müşahede” ile tarif etmektedir. (A.g.y., 1388a, c. 2, s. 207).

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis”i, Allah'ı bilmek için dinin irfanî programı kabul etmektedir. Ona göre Allah'ı zikretmekten ve Allah'tan başkasını unutmaktan başka hiçbir çabası olmaması gereken insan, Allah Teala'nın Kur'an'da, “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir.” (5/Maide, 105) buyurduğunu işittiğinde “hidayet” ve “kemal”e varacak yegâne anayolun onun nefsi olduğunu anlayacaktır. Çünkü Allah bu ayette onu, bütün yolları bırakıp kendi “nefs”inin yolunu izlemek ve Allah'a “nefs” penceresinden bakmakla görevlendirmektedir. Bu çerçevede Peygamber-i Ekrem (sallallahu aleyhi ve âlihi) şöyle buyurur: “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini bilen, Rabbini bilir.” (A.g.y., 1388b, s. 99).

2-8. “Marifetullah”ı “Marifet-i Nefs”e Öncelikli Görme ve Bunun Sebebinin İzahı

Allame Tabâtabâî, insanın hakikatinin “saf bağ”dan başka bir şey olmadığını ve böyle bir hakikati gözlemlenmenin, onu kâim kılan (mukavvim) ve ayakta tutanı (kayyum) -yani

Allah’ı- müşahede etmeksizin mümkün olmadığını vurgulamaktadır. Bu, Allah’ı bilmeye yol açan ve onu bildikten sonra da nefsin hakikatini ve Allah’la kâim diğer varlıkları bilmeyi peşinden getiren müşahededir. Bu nedenle “Allah’ı bilme”nin “kendini bilme”ye ve diğer bilmelere öncelikli olduğu sonucu çıkarılabilir. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 47). Bunun yanı sıra Allame, insanın gayesinin Allah Teala ve insanın bu gaye istikametindeki yolunun da “insan nefsi” olduğu meselesini açıkladıktan sonra gayeye yönelmenin ve onu unutmamanın önemini vurgulayarak “yolun unutulması”nı “gayenin unutulması”nın sonucu olarak belirtmektedir. Bu, “Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir.” (59/Haşır, 19) ayet-i şerifesinde ve “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisinde işaret edilen hakikattir; ondan “Allah bilinci” ve “Allah’ı bilme”nin, “ben bilinci” ve “kendini bilme”ye öncelikli olduğu sonucu çıkarılabilir.

2-9. “Marifet-i Nefs” Yolunun Üstün Olmasının Sebebini İzah

Allame Tabâtabâî, “Varlığımızın delillerini, (kâinattaki uçsuz bucaksız) ufuklarda ve kendi nefislerinde onlara göstereceğiz ki, o Kur’an’ın gerçek olduğu onlara iyice belli olsun. Rabbinin, her şeye şahit olması yetmez mi?”(41/Fussilet, 53) ve “Kesin olarak inanlar için yeryüzünde ve kendi nefislerinizde birçok alametler vardır. Hâlâ görmüyor musunuz?” (51/Zariyat, 20-21) ayetine dayanarak “enfüsi ayetlerin bilgisi” ve “afaki ayetlerin bilgisi”nden “Allah’ı bilme”nin iki yolu olarak bahsetmektedir. İnsanların genelinin enfüsi seyre güç yetiremeyeceğine ve afaki seyirden hasıl olan bilmenin kâfi olduğuna Kitap ve Sünnetin delalet ettiğine dikkat çekerek “marifet-i nefis”in yolunu belirlenmemiş saymakta ve “المعرفة بالنفس أنفع المعارف / Kendini tanımak tanımaların en faydalısıdır.” hadisinin izahında “afaki bilme” ile mukayese edilince onun daha faydalı olmasının sebebini açıklamaya koyulmaktadır. “Nefsin insana daha yakın olması”, “marifet-i nefsin, nefsi ıslahla meşguliyeti gerektirmesi”, “enfüsi seyirden hasıl olan bilmenin vehbî (huzurî) olması”, “marifet-i nefsin halktan kopma ve Hakkı bilmeye ya da marifetullah billaha vuslatla sonuçlanması” Allame Tabâtabâî’nin “marifet-i nefsin daha faydalı olduğu”nu ispatlamak için öne sürdüğü dört delildir. (A.g.e., s. 170-172 ve s. 193).

2-10. İslam Şeriatının “Marifet-i Nefs”in Nasıl Kazanılacağına Odaklandığına Vurgu

Allame Tabâtabâî, İslam şeriatının “genel oryantasyon”a ilaveten “seyrî sülûkunun operasyonel programı”nı da insanların kullanımına sunduğunu vurgulamaktadır. Onun inancına göre, dinin bir yolu “Allah’ı yolu” olarak insanlara tanıttığı, ama onu katetmenin nasıl olacağını açıklamadığı asla tasavvur edilemez. Halbuki Allah Teala Kur’an’da şöyle buyurmaktadır: “Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik.” (16/Nahl, 89). Allame Tabâtabâî, Kur’an ve Sünnette emredilmiş “Allah’ı zikir” ve “salih ameller” gibi konuları “marifet-i nefis”in pratik programı kabul etmektedir. (A.g.y., 1388 b, s. 100).

Diğer bir ifadeyle, Allame Tabâtabâî, İslam dininde “marifet-i nefsi kazanmanın niteliği”ne dair bir söz geçmediği ve bu babta açıklanan şeyin şer’i dayanağı bulunmadığı iddiasını kabul etmeyerek İslam şeriatının, mükemmelleşmeye çağırmaya ilaveten “Allah’a doğru seyrin ve mutluluğa ulaşmanın levazımatı”nı da beyan ettiği prensibine dayanmakta ve “marifet-i nefsi kazanmanın niteliği”nin din içi izahına girişmektedir. Allame, “marifet-i nefsi”i “Allah’tan başkasından kopma” ve “Allah’a tam yönelme”nin neticesi görerek ve “şer’i emirler ve yasaklar”ın tümünün gerçekte bu anlamın gerçekleşmesinin niteliğini beyan ettiğini belirterek “tevbe”, “pişmanlık”, “muhasabe”, “murakabe”, “suskunluk”, “aç kalma”, “yalnızlık”, “sabahlama”, “zikir”, “düşünme” gibi durumları bu hedefe ulaşmanın yaklaşımları olarak zikretmektedir. Allame Tabâtabâî’nin inancına göre dünya ile meşguliyeti terketmek, maddiyatla alakayı kesmek, kalbi arındırmak ve onu ilahî nurun yansımaları için hazır hale getirmek için gayret göstermek, kemale veya velayet makamına erişmek bakımından en önemli faaliyettir. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 40, s. 50 ve s. 57-58).

2-11. “Kalp Tasfiyesi”ne Pratik Yaklaşım ve “Marifet-i Nefs”e Ulaşmak İçin “Aklı Meşgul Eden Düşüncelerin İptali”ne İşaret

Allame Tabâtabâî, kalbi arındırma ve aklı meşgul eden düşüncelerin iptali için pratik yaklaşımlardan birine değinmekte ve onu şöyle açıklamaktadır: Tenha bir mekânda, dikkat dağıtacak fazlalıklardan arınmış halde oturup gözlerini kapat. Sonra özel bir hayali surete odaklan ve başka bir suret ilgini kendisine çekemeyecek şekilde dikkatini topla. Bu alıştırmaların ilk günlerinde gündelik fikirler, oyalayıcı ve takıntı yaratan çok sayıda hayali suretler hayalinin gözü önünde izdiham meydana getirecek ve zihninde karmaşaya yol açacaktır. Öyle ki bu suretleri birbirinden ayırt etmek bile senin için mümkün olamayacaktır. Ama bir süre bu alıştırmaya devam ettikten sonra zamanla sözkonusu izdiham ve karmaşa azalacak ve odaklandığın o özel hayali suret daha da şeffaf hale gelecektir. Adeta baş gözüyle ona bakıyor gibi olacaksın. Bu alıştırmayı sürdürdüğünde hayal gücünün yönetimi -kâmil biçimde- aklın idaresine girecek ve disiplin, uyum ve sağlamlığı için zemin hazırlanmış olacaktır. Bu alıştırmayı “ben bilinci”ne ulaşmak, “nefse odaklanmayı kazanmak” ve başka şeylere ilgiyi kesmek için de gerçekleştirmek mümkündür. İnsanın تنها bir yerde, ses seda olmaksızın oturup gözlerini kapatarak kendi suretine odaklanması, zihnine gelen başka her türlü surete sırt çevirmesi şeklinde. (Aynı yer; a.g.y., 1388a, c. 2, s. 208).

2-12. “Marifet-i Nefs”in “Sosyal Misyonlar”la Çelişmediğine Vurgu

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefsi” (kendini bilme) ile meşguliyetin, “sosyal misyonlar” -emr-i maruf ve nehy-i münker gibi- doğrultusunda girişimlerle aykırılığı bulunmadığını vurgulamaktadır. Bunun izahı şudur: Bazı müfessirlerin aksine Allame Tabâtabâî, “Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir.” (5/Maide, 105) ayet-i şerifesini “emr-i maruf ve nehy-i münker”in zorunlu olduğuna delalet eden ayetlerle uyum içinde görerek aralarında hiçbir çelişki bulmamaktadır. Onun inancına göre bu ayet, “sosyal sorumluluklar”ı hiçbir şekilde iptal etmemekte

ve “emr-i maruf, nehy-i münker”in gerekliliğini ortadan kaldırmamaktadır. Bilakis müminleri, sapkınlarla karşılaştıklarında “korku”, “zaaf”, “üzüntü”, “takıntı”, “kendini yiyip bitirme”, “depresyon”, “tereddüt”, “kırılganlık” gibi şeylerden sakındırmakta ve onları, başkalarını kurtarıırken kendilerini unutmamaları ve kendini kurtarmakta gaflete düşmeleri konusunda uyarılmaktadır. Diğer bir ifadeyle, bu ayet, müminleri “mutmain olma”, “istikamet” ve “tevekkül”e dayalı görevi yerine getirmeye çağırılmaktadır. Çünkü “hakkın hakkaniyeti” ve “bâtılın bâtullığı” insanların ikbal ve bedbahtlığına tâbi değildir ve tüm işler -hidayet ve dalalet dahil- Allah’ın yetkisindedir. Buna ek olarak esas itibarıyla “hakka davet”in kendisi “nefisle meşguliyet” ve “Rabbini yolunda süluk”un mevzularından biri sayılmaktadır. Dolayısıyla Allah’ın “emr-i maruf ve nehy-i münker” farızasının -İslam dininin esası ve İslam ümmetinin özelliği olarak- “marifet-i nefis” için gayet göstermeye hiç bir aykırılığı yoktur. (A.g.y., 1371, c. 6, s. 163).

2-13. Hadis Metodolojisinin “Nefsini bilen, Rabbini bilir” Hadisiyle İrtibath Konularına İşaretler

Allame Tabâtabâî, her ne kadar “marifet-i nefis hadisi”ni bazen “من عرف نفسه فقد عرف ربه” şeklinde (a.g.y., 1360 Kameri, s. 39; a.g.y., 1371, c. 6, s. 165), bazen de “من عرف نفسه عرف ربه” şeklinde (a.g.y., 1360 Kameri, s. 39; a.g.y., 1371, c. 6, s. 169) nakletmişse ve kimi zaman da her iki şekle aynı yerde tereddütlü değinmişse de (a.g.y., 1360 Kameri, s. 37) anlaşıldığı kadarıyla ilk şekli sahih kabul etmektedir. (a.g.y., 1388a, c. 2, s. 207). Bu Nebevî hadisi “iki fırka arasında meşhur” olarak tanıtmaktadır. (a.g.y., 1360 Kameri, s. 37; a.g.y., 1371, c. 6, s. 165). “Gureru’l-Hikem ve Dururu’l-Kelim” kitabına dayanarak rivayetini Alevi kaynaklı olduğunu doğru bulmaktadır. (A.g.e., s. 169).

Allame Tabâtabâî, “من عرف نفسه فقد عرف ربه” hadisi için “Mesabihu’l-Envar” kitabında konu edilen oniki anlamdan hiçbirini net bulmayarak sadece “fakirlik” ve “bağ”a dayalı anlamsal yönü kabul etmektedir. Ona göre “insan nefsi” Rabbine tâbidir ve onu gözlemlemeksizin Rabbi müşahede etmek mümkün değildir. Bu bakımdan kim nefsini müşahede ederse onun Rabbini müşahede etmiş demektir. (A.g.y., 1388a, c. 2, s. 207).

Allame Tabâtabâî, “imam”ın, Allah’ın isim ve sıfatlarının tam tecellisi olduğu ve külli velayet ile ilahî feyzden nasibi bulunduğuna değinerek “marifet-i imam”ı, “marifetullah”ın ta kendisi kabul etmekte; buna dayanarak da “marifet-i nefis”in zaruretine delalet eden hadisler ile “marifet-i imam”ın zorunluluğuna delalet eden hadisler arasındaki çelişkiyi hal-letmenin zeminini hazırlamaktadır. (Aynı yer).

3. “Marifet-i Nefs” Öğretisinin Standart Okumasına Ulaşmak İçin Bahsin Tamamlayıcı Noktaları

Allame Tabâtabâî’nin “marifet-i nefis” öğretisine ilişkin okuma biçimi babındaki konuyu toparlamak ve bu öğretinin “standart okuma”sına ulaşmak amacıyla birkaç noktaya dikkat çekmek zaruridir:

3-1. “Marifetullah Bi-Marifeti’n-Nefs” Tavsiyesinin “Marifetullah Billah”ın Hakkaniyetini Vurgulamakla Çelişkili Olmaması

Allame Tabâtabâî, “marifetullah bi-marifeti’n-nefs”i (nefsi bilerek Allah’ı bilme) tavsiye ederken aynı zamanda sadece “marifetullah billah”ı (Allah’ı Allah’la bilme) “hakiki Allah’ı bilme” kabul etmektedir. Bu ikisi arasında çelişki bulunmadığını dört izahla açıklamak mümkündür:

1. “Marifetullah billah”ın hakkaniyetini vurgulamak, Allah’ı bilme yolunun ona münhasır olduğu anlamına gelmez. Aksine bu yolun öncelikli ve üstün olduğunu anlamına gelir. Bazen “tarik-i sıddîkin” olarak da bahsedilen yoldur bu. Bu izaha göre “marifetullah bi-marifeti’n-nefs” (nefsi bilerek Allah’ı bilme) tavsiyesi, “marifetullah billah”ı (Allah’ı Allah’la bilme) yolundan başka bir yolu tavsiye etmek demektir ve ondan sonraki basamakta yer almaktadır. (Feyz Kâşânî, 1418 Kameri, c. 1, s. 37; a.g.y., 1428 Kameri, c. 1, s. 326).

2. “Marifetullah billah”ın hakkaniyetini vurgulamak, Allah’ı bilmenin bütün sebep ve yollarını Allah’ın bizim tercihimiz bıraktığını dikkate almayı gerektirir. Bu nedenle Allah’ı bilmelerin tamamı “marifetullah billah” (Allah’ı Allah’la bilme) olarak anılmaktadır. Bu izaha göre “marifetullah bi-marifeti’n-nefs” (nefsi bilerek Allah’ı bilme) de aslında “marifetullah billah”tır. Çünkü “nefs”e yönelik sebepleri ve onu bilmenin imkânını da bizim için Allah hazırlamıştır. (Aynı yer.).

3. “Marifetullah billah”ın hakkaniyetini vurgulamak, esasen “Allah’ı bilme”nin Allah’tan başkasıyla mümkün olmaması demektir. Çünkü Allah’ı onun dışında bir şeyin aracılığıyla bilmek ve ondan başkasından ona vakıf olmak aslında “afaki marifetullah” veya “edinilmiş (husulî) marifetullah”tır. Yukarıda geçtiği gibi, “Allah’a dair hakiki bilme”nin edinilmiş bilgiyle olması aklen ve naklen muhaldir. “Nefsin vehbî (huzurî) bilgisi”yle veya “nefsin fakirlik, bağıllık ve aidiyetinin hakikatini müşahede” ile ona erişilemez. “Kayyum ve mukavvim Rabbi müşahede”den ayrılmayacak gözlemdir bu. İşte bu nedenle de “Rabbe dair hakiki bilme” sonucuna götürmektedir. Bu izaha göre “marifetullah billah”ın gerçekte “Rabbi müşahede”ye ulaştırılan yol ya da “marifetullah billah”ın ta kendisidir. (Tabâtabâî, 1371, c. 6, s. 171).

4. “Marifetullah billah”ın hakkaniyetini vurgulamak, her ne kadar “nefsi müşahede ve bilme”, “Rabbi müşahede ve bilme”den ayrılmazsa da ve “nefsi müşahede ve bilme”, “Rabbi müşahede ve bilme”ye ulaştırıyorsa da “Rabbi müşahede ve bilme”ye nail olduktan sonra “nefsi müşahede”nin “Rabbi müşahede”den önce geldiği ve “nefsi bilme”yi zaten mümkün kılan “Rabbi bilme” vasıtasıyla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu izah itibarıyla “marifetullah bi-marifeti’n-nefs” (nefsi bilerek Allah’ı bilme), işin özü bakımından “marifetullah billah”tan başka bir şey değildir. (A.g.y., 1360 Kameri, s. 47).

Sonuç olarak: “marifetullah billah”ın (Allah’ı Allah’la bilme) hakkaniyetini vurgulamanın “marifetullah bi-marifeti’n-nefs”i (nefsi bilerek Allah’ı bilme) tavsiye etmeye hiçbir aykırılığı yoktur ve onun üzerinde durmanın, hiçbir şekilde “bilgiyi edinme süreci”nde insanın rolünü ve beşerî gayreti inkârı yol açmayacaktır. (Bkz: Isfehanî, 1387, s. 316).

3-2. “Marifet-i Nefsi Yol Edinme”yi Vurgulamanın, “Marifet-i Rabbin Marifet-i Nefse Öncelikli Olması”na İnanma ile Çelişmemesi

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefsi yol edinme”yi vurgulamanın yanısıra “marifet-i Rabb”i, aralarında “marifet-i nefis”in de bulunduğu bütün marifetlere öncelikli görmektir. Bu meselenin izahı şöyledir: “Nefsin hakikati” “Allah’a saf bağlılık”tan başka bir şey olmadığına göre böyle bir hakikati müşahede, onu kâim kılan (mukavvim) ve ayakta tutan (kayyum) -yani Allah’ı- müşahede etmeksizin mümkün değildir. Bundan dolayı ancak “nefsi müşahede” ile “Rabbi müşahede”ye ulaşılabilir. Bu itibarla “nefsi müşahede” için çaba göstermek, “Rabbi müşahede”nin yolu olarak anılmaktadır. Ama bağımsız olmayan varlığın bilgisi, onunla yanyana olan bağımsız varlığın bilgisine tâbi olduğundan ve başka şeyle kâim varlığa ilişkin marifet, onu kâim kılan (mukavvim) dair marifete tâbi olduğundan buradan şu sonucu ulaşmak mümkündür: “Rabbi müşahede”, “nefsi müşahede”ye önceliklidir ve “nefsi bilme”, “Rabbi bilme”ye tâbi olarak elde edilebilir. Diğer bir ifadeyle, “marifet-i nefsi yol edinme”yi vurgulamak, “kesret âlemi”ne hapsolmuş ve “tevhidin hakikatleri”nden uzaklaşmış kimse için “başlangıç noktası” tanımından başka bir şey değildir. Böyle bir insanın, maddi aidiyetlerin bağından kurtulmak ve kemalin derecelerinde seyretmek için “nefs”e yönelme, “nefs” ile birlikte olma ya da “marifet-i nefis”e ulaşmak için gayret göstermekten başka bir yolu yoktur. Elbette ki bu yolda seyir halinde olan ve sonunda da “nefsi müşahede”ye nail olan kimse, “nefsi müşahede”den önce “Rabbi müşahede”ye ulaşmış demektir ve aslında “Rabbi müşahede” ile “nefsi müşahede”ye varılmıştır. (Bkz: Tabâtabâî, 1360 Kameri, s. 47).

Sonuç olarak: “Marifet-i Rab” her ne kadar ontolojik olarak ve kanıt bakımından “marifet-i nefis”e öncelikli ise de vicdanan ve ispat bakımından ondan sonradır ve bu itibarla “marifet-i nefis”i “marifet-i Rabb”in yolu kabul etmek mümkündür. (Bkz: Cevadî Âmulî, 1387, s. 235).

3-3. “Marifet-i Nefsin Arzu Edilirliği”nde İsrarın, “Marifet-i İmamın Zarureti”ni İkrardan Ayrılamayacağı

Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefsin arzu edilmesi”nde ısrarın yanısıra “marifet-i imamın zarureti”ni de teyit ederek onun “marifetullah” meydanındaki rolünden bahsetmektedir. Bu ikisi arasındaki durumu iki açıklamayla izah etmek mümkündür:

1. “Marifet-i nefis”ten murad, “marifet-i imam”la aynı şeydir. Çünkü “nefs”in kemali, nuraniliği, imanı, ilmi, hikmeti, varlığı ve kanıtı “imam”ın hidayeti, feyzi, ifadesi ve failliğinden kaynaklanmaktadır. Allah’ın en tamam ve en mükemmel misali olan imamdır bu ve “Allah’ı bilme”, onu bilmek dışında mümkün değildir. (Sadrüddin Şirazî, 1366, c. 4, s. 400).

2. “Marifet-i imam”dan murad, “marifet-i Rab” ile aynı şeydir. Çünkü imam, Allah’ın isim ve sıfatlarının tecellisidir. Allah’a doğru seyir de aslında onun isim ve sıfatlarının mertebelerinde seyirdir. “Marifet-i nefis”le olmak dışında mümkün görülmeyen bir seyirdir bu. (Tabâtabâî, 1388a, c. 2, s. 207; Hüseyinî Tehranî, 1426, s. 134).

Sonuç olarak: İster “marifet-i nefis”i “marifet-i imam”la tefsir edelim, ister “marifet-i imam”ı “marifet-i Rab” kabul edelim, “harici meşguliyetleri uzaklaştırma” ve “deruni seyirle meşguliyet” yoluyla “nefis”e yönelmek ve onunla yanyana olmak, kemalin basamaklarını katetme ve mutluluğun zirvelerine ulaşmanın tek yoludur. Elbette ki söylendiği gibi, “marifet-i nefsi yol edinme” görüşünü kabul edenler, bu yolu katetmeyi, yalnızca şer’î öğretilerle amel etme ve Şâri-i Mukaddes’in emir ve yasaklarına sarılma ile mümkün görmektedir. Bu nedenle “marifet-i imam”ın zarureti ve yol edinilmesini savunma bahanesiyle “marifet-i nefis”in zarureti ve yol edinilmesi hiçbir şekilde kabul edilemez. (Bkz: Mîrbâkırî, Fars Haber Ajansı: <http://fna.ir/a1ezvh>)

3-4. Nefis Araştırmalarında “Vahyin Eksen Oluşu”na Bağlı Kalmannın Gerekliliği

Her ne kadar irfanı eksen alan akılcıların tümü “akıl”, “kalp” ve “vahy”in ifade ettiği şeyin birliği üzerinde durarak “hükâmî öğretiler”i “naklî zâhirler”le uzlaştırmak için gayret göstermede ve bazı durumlarda da “işitsel deliller”den hasıl olan kesin bilginin “vahiy hükümleri”nin önemine olan üstünlüğüne işaret etmede görüş birliği içinde bulunsalar da bunların çoğunluğu, ayet ve rivayetleri yalnızca “şahit” olarak dikkate almış ve epistemik sistemlerini “rasyonel bulgular” üzerine kurmuşlardır. (Örnek olarak bkz: Sadruddin Şirazî, 1422 Kameri, c. 1, s.249; a.g.y., 1363, c. 1, s. 527; a.g.y., 1417 Kameri, c. 1, s. 217; a.g.y., 1981, c. 8, s. 303; a.g.y., 1354, c. 1, s. 301). Fakat Allame Tabâtabâî, “rasyonel, irfanî ve vahyî bilgi sistemi”ni zirvesine ulaştırarak her türlü bulanıklıktan arındırmaktan ayrı, teori üretme ve sistem kurma alanında Kur’an-ı Kerim’in eksen alınması gereğine de özel bir vurgu yapmakta (Tabâtabâî, 1388b, s. 71) ve kendisinin “marifet-i nefis” okumasını “*Ey iman edenler! Allah’a karşı gelmekten sakının ve herkes, yarın için önceden ne göndermiş olduğuna baksın. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır. Allah’ı unutan ve bu yüzden Allah’ın da kendilerine kendilerini unutturduğu kimseler gibi olmayın. İşte onlar fasık kimselerin ta kendileridir.*” (59/ Haşr, 18-19) ve “*Ey iman edenler! Siz kendinizi düzeltin. Siz doğru yolda olursanız, yoldan sapan kimse size zarar veremez. Hepinizin dönüşü Allah’adır. O zaman Allah, size yaptıklarınızı haber verecektir.*” (5/Maide, 105) gibi ayetlere dayandırmaktadır. (A.g.y., 1360 Kmeri, s. 37; a.g.y., 1371, c. 6, s. 162). Buna göre, onun bu öğretiye ilişkin okuma biçimi, bu alanda ortaya atılmış diğer okumalara tercih edilebilir ve dinî öğretileri açıklamada ondan bir model olarak yararlanılabilir.

3-5. “Nefsi Müşahede” İçin Gayret Göstermenin Zaruretinin Yanında “Marifet-i Nefs” Öğretisine “Kanıtı Dayalı Bakış”ın Arzu Edilirliği

“Gözleme dayalı nefis bilgisi”nin zorunluluğu vurgusunun yanında “marifet-i nefis” öğretisine kanıtı dayalı bakışı da savunarak onun “marifetullah” ile sonuçlanmasının niteliğini inceleme konusu yapmış Molla Sadra ve Feyz Kâşânî gibi kişilerin (örnek olarak bkz: Sadruddin Şirazî, 1366, c. 4, s. 86; Feyz Kâşânî, 1387, c. 3, s. 26) aksine, Allame Tabâtabâî, “marifet-i nefis”ten her türlü edinilmiş (hususî) çıkarımı “afaki marifet”in örneği

sayarak “marifet-i nefis yolu”nun vehbî (huzurî) olması gerektiğinde ısrar etmektedir. (Örnek olarak bkz: Tabâtabâî, 1388a, c. 2, s. 207; a.g.y., 1371, c. 6, s. 194). Bu söz yeterince net ise de “marifet-i nefis” (kendini bilme) ile irtibatlı kanıtı dayalı meselelere “marifet-i nefis” öğretisinin açıklamasında yer verilmesi de izaha ve yardıma muhtaç görünmektedir. Diğer bir ifadeyle, bilginin bablara ayrılması işinin göreceli olduğu dikkate alınırsa “bilginin cinsi” -yani edinilmiş (husulî) olması- kategorisiyle bakmak ve “marifet-i nefis kanıtı”nı “afaki bilgi yolu”nun izahına koymak yerine “bilginin aidiyeti”ni -yani “nefs”i- ilgi konusu yaparak “marifet-i nefis yolu”nun izahını tartışmaya açmak da mümkündür.

3-6. “Marifet-i Nefs”in “İşlevsel, Rekabetçi Okuma”sına Ulaşmak İçin Çaba Göstermenin Gerekliliği

Her ne kadar “irfan eksenli akılcılar”, “marifet-i nefis”in ne olduğuna ve nedenine ilaveten onun nasıl olduğuna da önem vermişlerse de (Örnek olarak bkz: Sadruddin Şirazî, 1366, c. 6, s. 214) ve aynı zamanda din içi okumalara ek olarak bazı din dışı alanlardakine benzer incelemeleri de gözönünde bulundurmuşlarsa da (Örnek olarak bkz: a.g.y., 1354, c. 1, s. 6) “marifet-i nefis”in (kendini bilme) niteliğine daha fazla odaklanmak, bu öğretinin “işlevsel okuma”sına erişmeye zemin hazırlayabilir ve muhatabın “epistemik ihtiyaç”ına ilaveten onun “eğitimsel ihtiyaç”ına da cevap verebilir. Bunun yansısı “mukayeseli araştırmalar” ve “çağdaş fikrî ve kültürel ihtiyaçlara cevap” sahasına daha ciddi bir girişle “marifet-i nefis” öğretisine ilişkin bir “rekabetçi okuma”nın biçimlendirilmesine zemin hazırlayarak bu öğretinin dinî kriterli okumasını elde etmeye ilaveten, din dışı rekabetlerde de üstünlüğü sağlanabilir. Tabii ki burada Allame Tabâtabâî’nin bu doğrultuda önemli ve etkili adımlar attığını söylemek gerekir. Diğer bir ifadeyle, Allame, “vahyin eksen oluşu”na bağlı kalarak “irfan eksenli akılcıların epistemik sistemi”ni kalkındırmayı sağlamasına ilaveten, bir yandan “marifet-i nefse dayalı eğitim sistemi” oluşturup “kuruntuları gidermenin pratik çözümü”nü açıklayarak (Bkz: Risaletü’l-velaye ve Risale-i Lübbü’l-Lübab der Seyru Sülu’k-i Ulu’l-Elbab kitapları), diğer yandan “güncel mukayeseli araştırmalar”a (Bkz: Hüseyinî Tehranî, 1423 Kameri, s. 105; Defter-i Tebligat-i İslamî, 1381, s. 690) ciddi bir yöneliş ile “marifet-i nefis” (kendini bilme) öğretisini “operasyonel, rekabetçi model”e dönüştürmüş ve bu girişimle onun rakip örneklerle üstün olmasının zeminini hazırlamıştır.

3-7. “Nefsini bilen, Rabbini bilir” Hadisiyle İrtibatlı “Sened ve Delalet Bahisleri”ne Ayrıntılı Girişin Zarureti

Yukarıda bahsedildiği gibi, “vahye dayalı hükümler”in önemine sarılmak ve metodik olarak onlara dayanmak, dinî öğretilere ilişkin üstün okuma biçimini belirlemek için en önemli kriterlerden biridir. Bu yüzden “marifet-i nefis” öğretisiyle irtibatlı tefsir bahislerine ve hadis fıkına ayrıntılı bir giriş, bu öğretilere dair standart okumaya ulaşmak için zaruri kabul edilebilir. Bu arada “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisi, -“marifet-i nefis” öğretisinin en önemli rivayet belgesi olarak- daha fazla açıklamaya muhtaçtır. Yine bu nedenledir ki “irfan eksenli akılcılar” -Allame Tabâtabâî de

onlardandır- bu hadisi “hadisin muteber olup olmadığı”, “hadisi rivayet eden râvî”, “hadisin metni” ve “hadisin delaleti” olmak üzere dört eksenle ele alıp incelemişler ve kabul edilebilir bir çıkış ortaya koymuşlardır. Elbette ki “irfan eksenli akılcılar”ın bu sahadaki işlevini savunmak asla onun kapsayıcılığına inanıldığı anlamına gelmez. Diğer bir ifadeyle, her ne kadar bu ekole mensup âlimler “من عرف نفسه فقد عرف ربه / Nefsini bilen, Rabbini bilir” hadisine özel bir ilgi duymuşlar ve onun “itibar” ve “delalet”iyle ilgili önemli noktalara işaret etmişlerse de sözkonusu hadisle bağlantılı sened ve delalet bahislerine daha ciddi bir giriş, “marifet-i nefis” (kendini bilme) öğretisine dair okumalarını kemale erdirmeye ve geliştirmeye zemin hazırlayacaktır.

4. Sonuç

1. Prensipleri açıklarken “vahye dayalı hükümler”in önemini ve eksen oluşunu vurgulama, “marifet-i nefis” mevzusuna yönelik geniş hacimli ayet ve rivayetlere dayanma, ilgili hadislerle bağlantılı sened ve delalet bahislerine giriş, “marifet-i nefis” ekseninde kapsamlı epistemik, eğitimsel bir sistem ortaya konması, bunun Kur’an’ın ve İtret’in öğretileri temelinde gerçekleştirilmesinin strateji ve yaklaşımları gibi konuların hepsi “irfan eksenli akılcılar ekolü”nde ortaya konmuş prensip, yaklaşım ve metodun hakkaniyetinin alametleridir. (Bkz: Duaî, Rüstemî, Takizade 1400).

2. Allame Tabâtabâî’nin “marifet-i nefis” öğretisinde dair okuması da; “marifet-i nefis” öğretisine ciddi, derinlikli ve kapsamlı yöneliş, “marifet-i nefis” öğretisine sistemli ve mekanize bir bakıştan nasibi olma, “marifet-i nefis” öğretisinden bahsetmenin temeli olarak “akıl”, “kalp” ve “vahy”in ifade ettiği şeyin birliğini vurgulama, “marifet-i nefis”in ne olduğunu açıklama, “marifet-i nefis”in nedensel izahı, “marifet-i nefis”in niteliğinin açıklanması, “من عرف نفسه فقد عرف ربه” hadisine yoğunlaşma ve onunla irtibatlı sened ve delalet bahislerine odaklanma gibi özelliklerde “irfan eksenli akılcılar”ın diğer okuma biçimleriyle veya Hikmet-i Mütaliye paradigmasına inananlar ile müşterektir.

Kaynakça

Kur’an-ı Kerim

Ca’fer b. Muhammed es-Sadık’a nispet edilen (1400 Kameri), *Misbahu’ş-Şeria*, Beyrut: A’lemî.

Cevadî Âmulî, Abdullah (1387), *Mebadi-yi Ahlak der Kur’an*, Tahkik: Hüseyin Şefî, Kum: İsra.

Defter-i Tebligat-i İslamî (1381), *Merzbân-i Vahy ve Hired*, Kum: Bustan-i Kitab.

Duaî, Seyyid Muhammed Hüseyin; Rüstemî, Muhammed Hasan; Nakizade, Hasan (1400),

“*Tahlil-i Nizamend-i Kıraat-i Molla Sadra ez Amuze-i Ma’rifet-i Nefs*”, *Faslname-i Hikmet-i İslamî*, Sonbahar 1400, 8 (3), s. 47-68.

Elemulhüda, Ali b. Hüseyin (1998), *Emaliyyu’l-Murtaza*, Tahkik: Muhammed Ebulfazl İbrahim, Kahire: Daru’l-Fikri’l-Arabî.

Fetal Nişaburî, Muhammed b. Ahmed (1375), *Ravzatu’l-Vaizin ve Basiretu’l-Mütteizin*, Kum: İntişarat-i Rıza.

- Feyz Kâşânî, (1418 Kameri), *İlmu'l-Yakin fi Usuli'd-Din*, Tahkik ve tashih: Muhsin Bidarfer, Kum: Bidar.
- Feyz Kâşânî, Muhammed b. Şah Murtaza (1387), *Resail-i Feyz Kâşânî*, Tahkik ve tashih: Behrad Ca'feri, Tehran: Medrese-i Âli-yi Şehid Mutahharî.
- Hafız Bursî, Receb b. Muhammed (1422 Kameri), *Meşariku Envari'l-Yakin fi Esrari Emiri'l-Mu'minin*, Tahkik: Ali Aşur, Beyrut: A'lemî.
- Hüseyinî Tehranî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1423 Kameri), *Mihr-i Tâbân*, Meşhed-i Mukaddes: Allame Tabâtabâî.
- Hüseyinî Tehranî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1426 Kameri), *Risale-i Lübbü'l-Lübab der Seyru Süluk-i Ulu'l-Elbab*, Meşhed-i Mukaddes: Allame Tabâtabâî.
- İsfahanî, Mirza Mehdi (1387), *Ebvabu'l-Hüda*, Tashih ve talik: Hüseyin Müfid, Tehran: Merkez-i Ferhengi-yi İntişarat-i Müfid.
- İbn Atiyye Endülüsî, Ebu Muhammed Abdülhak b. Ebi Bekr (1413 Kameri), *el-Muharriru'lVeciz fi Tefsiri'l-Kitabi'l-Aziz*, Tahkik: Abdusselam Abduşşafi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Ragıb İsfahanî, Hüseyin b. Muhammed (tarihsiz), *Tafsilu'l-Neş'eteyn ve Tahsilu's-Saadeteyn*, Kum: el-Hicre.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1354), *el-Mebde ve'l-Mead*, Tehran: Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1363), *Mefatihü'l-Gayb*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve Amuzeş-i Âli, Encümen-i Hikmet ve Felsefe-i İran, Müessesesi-i Mutalaaat ve Tahkikat-i Ferhengî.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1366), *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Kerim*, Kum: Bidar.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1417 Kameri), *Eş-Şevahidu'r-Rububiyye fi'l-Menahici's-Sulukiyye*, Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1422 Kameri), *Şerhu'l-Hidayeti'l-Esiriyye*, Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî.
- Sadraddin Şirazî, Muhammed b. İbrahim (1981), *el-Hikmetü'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabî.
- Sealebî, Abdurrahman b. Muhammed (1418 Kameri), *el-Cevahiru'l-Hisan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tahkik: Abdulfettah Ebu Sünne, eş-Şeyh Ali Muhammed Muavvid ve eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcud, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1360 Kameri), *Risaletü'l-Velaye*, Kum: Müessesetu Ehli'l-Beyt Aleyhimüsselam.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1371), *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Kum: İsmailiyyan.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *Berresihâ-yi İslamî*, Kum: Bustan-i Kitab.
- Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (1388), *Şia der İslam*, Kum: Bustan-i Kitab.
- Temimî Âmedî, Abdulvahid b. Muhammed (1410 Kameri), *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, Tahkik: Seyyid Mehdi Recai, Kum: Daru'l-Kitabi'l-İslamî.

Allâme Tabâtabâî'nin Bakışından Pratik (Amelî) İrfanın Aklî Temelleri

Dr. Muhammed Cevâd Rûdger*

Özet

Pratik irfan ya da seyr ü sülûk, irfanın temeli ve altyapısıdır. Keza teorik (nazarî) irfan da pratik irfanın bir yansıması, sülûk ve şuhûdun bulgularının anlamlandırılması ve yorumlanmasıdır. Kurb (yakınlık) ve visal (buluşma, kavuşma) yönündeki basamakların ve menzillerin kemâlin yüksek zirvelerini fethetmek amacıyla kat edildiği [kat edilmesinden ibaret olan] pratik irfan Muhammedî İslâm'ın saf öğretileri esasınca aklî temellere sahiptir. Allâme Tabâtabâî bunları istihraç ve tebyin etmiş; elinizdeki çalışma da onun *el-Velâye* adlı eserinde makes bulan düşünceleri/doktrinleri esas alınarak hazırlanmıştır. Bunlar arasında melekûta ulaşma imkânı, şuhûdî nefsin bilgisi, zâhiri ve bâtını hasebiyle velâyetçilik ve şeriatçılık gibi konular/konu başlıkları yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Pratik (amelî) irfan, akıl ve akılcılık, nefis bilgisi, melekût.

Giriş

Allâme Tabâtabâî'ye göre irfan insanın merkezine ve gizliliklerine kök salmıştır. İnsandaki bu gerçekçilik güdüsü onu mutlak kemâle doğru çeker ve mukayyed varlığını mutlak varlıkla birleştirir. Nitekim;

İrfanî yaşam ve manevî zevk insanın merkezinde/derinliklerinde gizlenen bir içgüdüdür. Ebedî âlem ve doğa ötesiyle ilgilenen din ve mezheplerin ortaya çıkışıyla birlikte doğal olarak bunların takipçileri arasında gizli duygularının uyanışıyla kalbini bu geçici, elemli ve ümitsizleştirici dünyanın

bağlılıklarından ebedî âlemin mutlak emniyetine yönlendirenler çıkabilmiştir. Pratikte de Tanrı'nın adına yer veren din ve mezheplerin her birinde manevî bir hayata ve irfanî/mistik bir yola gönül vermiş gruplara rastlayabilmekteyiz.¹

O, manevî hayat ve içsel (bâtınî) kemâllerle ilgili olarak şuna inanyor:

Bu içsel yolculuğun/seyrin ve manevî hayatın yolu şu esasa dayanmaktadır: İnsanın içsel (bâtınî) kemâlleri ve manevî makamları doğanın ve maddi dünyanın gerçekliğinin dışındaki bir dizi realiteden ibarettir.

* İslâm Kültürü ve Düşüncesi Enstitüsü Öğretim Üyesi.

¹ Tabâtabâî, 1387, c. 1, s. 48.

Manevî hayatın yuvası olan “bâtın âlemi” madde ve duyu âleminde daha özgün, daha gerçekçi ve daha geniş bir âlemdir.²

Allâme Tabâtabâî aynı zamanda insanı manevî hayata götüren yol göstericinin kâmil ilâhî insan olan “İmam” olduğuna inanır. Konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır:

“Yakınlık derecelerini taşıyan, velâyet kerwanına önderlik eden ve insanlığın bu gerçekle ilişkisini sürdüren kişiye Kur’ân’ın diliyle ‘İmam’ denir.”

İmam, Hakk tarafından velâyet yolunun önderi olarak tanınan ve manevî hidayet sorumluluğunu üstlenen kimsedir. Hakk’ın kullarının kalplerinde parıldayan velâyet nurları onun nur odağından gelen yansımalar ve hatlardır. Müteferrik manevî özler onun sonsuz deryasıyla birleşen nehirlerdir.³

Vahiysel öğretileri ve sülûkî deneyimleri esas alan Allâme Tabâtabâî, “nefsi bilme”yi manevî hayata uzanan bir yol olarak görmüş, bu bilginin/bilmenin en az iki önemli metodunun olduğuna inanmıştır:

1. Nefs, zafî bir yokluk/hiçlik ve muhtaçlıkla tanışmış ve vücûdî bir yoksunluğun bilgisine erişmiştir,

2. Hakk’ın gıyabî ve kavramsal bilgisine değil, huzûrî (dolaylımsız) ve şuhûdî (sezgisel) bilgisine erişmiştir.

Bundan sonrasında irfanın, aşkın, Hakk’ı bilmenin ve O’na muhabbet duymanın önemine işaretler şunları yazmıştır:

Her halükârda tek yol nefsi ve muhibbi (seveni, aşığı) mahbûba duyduğu sevgi

vasıtasıyla cezbeden, kalbinin levhasından her şeyi hatta kendisini dahi silen, şuurunu ve idrakini sadece ve sadece Mahbûb’una has kulan/odaklayan sevgi ve muhabbetir. Hakk’ı gerçek anlamda bilmenin sevgiden başka bir yolla gerçekleşmeyeceği açıktır.⁴

Allâme Tabâtabâî irfanı ve mutlak kemâle yaklaşmak amacıyla gerçekleştirilen seyr ü sülûku fitrî bildikten ve sezgisel nefis bilgisini Hakk’ın şuhûdî bilgisine ulaşmada ve O’na muhabbet duymada oldukça derin ve etkili olduğunu ortaya koyduktan sonra sâlikin kendi bânından âlemin bânına yol alışı, madde, misâl ve melekût âlemlerini birbiri ardınca kat edip Hakk’a yaklaşmasını ve velâyet yolunda adım atmasını sağlayan bu maneviyatın ve irfanın diğer dinlerin ve mezheplerin irfan ve maneviyatlarıyla kıyaslanamayacağına, hatta bu karşılaştırmanın, esasında *kıyâs ma’a’l-fârik* olduğuna inandığını belirtmiştir. Bu bağlamdaki kısa bir karşılaştırmasında şunları yazmıştır:

Günümüzdeki dinlerin orijinal metinlerini karşılaştırdığımızda İslâm’ın temel metinlerinin insanın sonsuz saadetine ve ebedî âlemine diğer her dinden daha fazla değindiğini [önem verdiğini] açıkça müşahede etmekteyiz. Dolayısıyla İslâm’da tehzib ve tasfiyenin (arınma, saflaşma) Hindistan ya da başka bir bölgeyle ilişki kurmaksızın ortaya çıkması gayet doğaldır. Tarihin de kaydettiği üzere, Müslümanlar henüz Hindistan’a ayak basmamışken Emîrü’l-mü’minîn Ali’nin (a.s) Selman, Kumeyl, Reşid, Meysem ve Üveys gibi bazı dostları o Hazret’in talim ve terbiyesi altında manevî bir hayat sürdürmüşlerdi.

² Tabâtabâî, 1385, s. 63.

³ Tabâtabâî, 1382, s. 158-159.

⁴ a.g.e., s. 164-165.

Keza hali hazırda –ama doğru ama yanlış- İslâm’daki çeşitli tasavvuf silsilelerinin o Hazret’e [İmam Ali (a.s)] mensup olduklarını iddia etmeleri de yukarıdaki hususu kesinleştirmektedir.⁵

İslâm, fıtratı gereği insanı âlemin zahirinden varlığın bâtunına sevk etmekte, yaratılışa uyumlu olarak tüm fertlerin manevî bir hayatı deneyimleyebileceğini öngörmektedir. Bu bağlamda cinsiyetçi ve sınıfçı bir tavırdan uzak durur. Manevî yaşantıyı hayatın müspet ve menfi tüm alanlarına sirayet ettirmiş, insanı sosyal hayatın ve müspet faaliyetlerin bir şartı olarak belli bir yolu izlemeye davet etmiştir. İrfanî motivasyonları ve düşünceleri özel bir jargon, edebiyat kavram ve işaretler şeklinde ifade etmiş, şühûdî idrak ve zevki öyle bir açıklamış ve talim ettirmiştir ki, bu nadide iksirin namahremine eline geçmesine ve amacından/yolundan saptırılmasına asla fırsat vermemiştir. Aynı zamanda tayyibe (iyi) nefisleri ve sülûkî istidatları maksadına ulaştırmıştır.

Temel itibarıyla irfan ve şühûd genellebilir değildir. Çünkü bazı insanlarda böyle bir anlayış, yetenek ve kapasiteye rastlanmaz. İslâm varlığın işaretlerinin, remizlerinin, sülûkî maarifin, manevî hakikatlerin ve bâtunî tabakaların kapılarını “sır ehli”ne ardına kadar açmıştır.⁶

Allâme başka bir yerde Ehlîbeyt’in (a.s) – ki bunların başını birinci imam Emîrül-mü’minîn Ali ibn Ebî Tâlib’in (a.s) ilmî beyanları ve öğretileri çeker – manevî talimlerinin nüfuz ve sirayetini İslâm irfanının özgünlüğünün ve dinî sülûkun bağımsızlığının en iyi kanıtlarından biri sayar. O, “ibare,

ifade” aşamasını da geçmiş, saf bilgiye dayalı manevî öğretileri “işaret” yoluyla öğretmiştir. Zira tüm irfanî hakikatler kaynağını Ehlîbeyt’in (a.s) maarifinden almıştır. Bu bilgi ve öğretiler Müslümanlarca doğru bir şekilde anlaşılammış ve/ya [bu doğrultuda] irfan ve tasavvuf bazı sapmalara, çarpıklıklara ve düşünsel-pratik eklektizme maruz kalmışsa da Allâme’ye göre bu durum Müslümanlardan bir grubun yanlış algıları ve sapkınlıkları sonucu meydana gelen a) Ehlîbeyt’in (a.s) öğretileri ve ilmî-pratik mektepleriyle gerçek bir ilişkinin kurulamayışı, b) Nefs ve bâtunın şeriatın beyanları üzerinden arındırılmayışı gibi etkenlerden dolayı düşünce ve eylemde zıt ve çelişkili sonuçlara ve sapmalara yol açmıştır.⁷

Allâme Tabâtabâî’ye göre;

1. İrfan ve nefis,
2. Allah’ı aşkla sevmek, O’na duyulan sevginin cezbisinin yolu,
3. Velâyetçilik ve imâmetçilik

Gibi bileşenler insanı âlemin melekûtuna ve melekût âlemine ulaştıran bileşenlerdir. İnsanın manevî yaşantısını ve hayat-ı tayyibesini –ister kadın ister erkek olsun– temin edecek manevî ilerlemenin ortak esası liyakat, istidat, kullukta ihlâs ve çabadır.⁸

Yine o şunları söylemiştir:

“İslâm’ın, bâtun yolunu işaret ve sembollerle ifade ettiği yönündeki iddiamızın asılsız bir iddia olduğu ve karanlığa taş atmaktan başka bir anlam taşımadığı düşünülebilir. Ancak İslâm’ın beyânları, öğretileri üzerinde yeterince düşünmek

⁵ Tabâtabâî, 1387, c. 1, s. 48

⁶ a.g.e., s. 49-50.

⁷ Tabâtabâî, 1382, s. 238-247.

⁸ a.g.e., s. 260-264.

ve mezkûr sınıfı [ârifler, bâtın yolundan ilerleyenler] tutkulu ve coşkun halleriyle tartmak bu algının tersini ispatlamakta, bu yolun takipçilerinin ulaştığı kemâl merhalelerini örtük ve genel bir şekilde ortaya koymaktadır. Gerçi bunları hakikaten ve tafsilen idrak etmenin zevkten başka bir yolu yoktur.”

Hakk’ın sonsuz kemâl ve cemâline fitrî istidatlarıyla gönül bağlayan bu sınıf Allah’a sevap ümidi ya da ceza korkusuyla değil, sevgi ve aşkla ibadet eder. Çünkü Allah’a cennet ümidi ve cehennem korkusuyla ibadet etmek, gerçekte o sevap ya da cezanın kendisine tapınmaktır; Allah’a değil...

[Âşık ya da ârif] Aşk ve muhabbetin cezbelerinin âşık kalpleri ele geçirmesinin etkisiyle ve özellikle “Beni anın ki Ben de sizi anayım”⁹ âyetini ya da Allah’ın zikrinde söz eden diğer yüzlerce âyeti işittikten sonra O’na yönelir ve ne hâl üzere olursa olsun, Allah’ın zikriyle meşgul olur: “Ayak-tayken, otururken veya yanları üzere yatar-ken Allah’ı zikrederler.”¹⁰ Ve Mahbûb’unun “Hiç şüphesiz bunda inananlar için bir âyet vardır”¹¹ ve “Yedi gök, yer ve bu ikisi arasında bulunanlar O’nu hamd ile tesbih ederler”¹² âyetlerini işittiğinde tüm varlıkların, her biri kendi vücûdu hasebince Hakk’ın emsalsiz cemâlini gösterdiğini ve ayna olmak dışında kendiliklerinden bir varlıklarının ve bağımsızlıklarının olmadığını kavrar. Bu nedenle her şey sevgi dolu gözler

ve meraklı kalplerle bakar, Dost’un cemâlini temaşa etmekten başka bir amaç taşımaz.¹³

Şehit Mutahharî’nin ifadesiyle *irfan* yani *marifetullah* kalp yoluyla ve nefsin tehzibiyle hâsıl olup “Allah’tan başkasını görmemek” mertebesine kadar uzanır. Bu açıdan o, tevhidi teorik (nazarî) açıdan “Allah’tan başka hiçbir şeyin olmaması”yla, pratik (amelî) açıdan da “O’ndan başka hiçbir şeyi görmemek”le açıklar.¹⁴ [Bu anlayışta] nazarî irfandaki “olan ve görünen” kategorisi ve amelî irfandaki “Allah’ı her şeyden önce her şeyle görmek” olgusu zirvesine ulaşır. İlk aşamada ârifi (bilen), irfanı (bilmek) ve marufu (bilinen), ikinci aşamada ârifi ve marufu, üçüncü aşamada ise sadece ve sadece marufu müşahade eder. İbn Sînâ’nın ifadesiyle “Kim irfanı için isterse tevhidde müşriktir”den “Kim irfanı marufmuşçasına bulursa vâsıl olmuştur”¹⁵ erişir. Ya da Hz. Ali’nin (a.s) ifadesiyle “Kendisi için hazırlanan hoş ve lezzetli içecekten ilk içiştir susuzluğunu giderir. O, aydınlık ve engebesiz bir yoldan gitmiştir.”¹⁶ O, şühûdun şarabını şühûdî bilgiyle yudumlamış, likâullahın sarhoşu olmuştur.

İrfan duymak, bilmek ve anlamak değil tatmak, sezmek ve varmak cinsindedir. Bilgelik değil, sahipliktir. Bu, beraberinde şühûdî bilgelikleri getiren ahlâkî bir sülûk, irfanî bir ilerleyiş, manevî makamları kat ediş ve gaybî fetihler yoluyla elde edilen bir sahipliktir.

⁹ Bakara, 152. âyet

¹⁰ Âl-i İmrân, 191. âyet

¹¹ Câsiye, 3. âyet

¹² İsrâ, 44. âyet

¹³ a.g.e.

¹⁴ Mutahharî, 1385(a), c. 23, s. 27 ve 67;1385(b), c. 11, s. 58.

¹⁵ İbn Sînâ, 1378, c. 3, s. 420.

¹⁶ *Nehcu’l-Belâğâ*, 86. hutbe.

Allâme İslâm irfanı da dâhil olmak üzere, tüm İslâmî öğretilerin rasyonel olduğuna inanan akılcı bir şahsiyetti. O, pratik irfan da dâhil olmak üzere tüm irfanî/mistik kategoriler için rasyonel temeller öngörmüştü. Bunlar *Tevhidîyye* risalesinde Seyyid Ahmed Kerbelâyî ile Muhammed Hüseyin Garavî arasında geçen yazışmalara yazdığı zeyillerde ve *el-Mîzân* ve *Velâyet* risalelerinin farklı yerlerinde münderiçtir. Elinizdeki çalışmada Allâme'nin sözünü ettiğimiz temellerini *Velâyet* risalesine dayanarak açıkladık. İşte Allâme Tabâtabâî açısından pratik irfanın akli temelleri:

1. Esas: Melekûta Ulaşmanın İmkâmı (Varlık Âleminde Seyir)

Cevâdi Âmulî'nin ifadesiyle, “*Velâyet sefernâmesi bir ârifin ‘halk’tan ‘Hakk’a olan yolculuğunun anlatısıdır.’*”¹⁷ İnsan tekvinî açıdan da Hakk yolunun bir salikidir. Yani –istese de istemese de– onun başlangıcı son, sonu da başlangıçtır. Zira “*Ona ruhumdan üfledim*”¹⁸ ve “*Ey insan! Sen Rabbine doğru büyük bir çaba içinde sin; sonunda O’na mutlaka kavuşacaksın da.*”¹⁹ âyetleri melekûtta mülke ve mülkten melekûta doğru gerçekleştirilecek vücûdî bir seyrî ifade etmektedirler. “*Hiç şüphesiz ki O’ndan geldik, yine O’na döneceğiz*”²⁰ âyeti insanın bu dönüşümsel ve vücûdî hareketinin bir tefsiri niteliğindedir. İradî ve akılcı bir seyr ü sülûk talebindeki uyanık ve şuurlu insan hak şerîata ve istikamete dayanmıştır. Böylece menzillerdeki birinci seyrin aksine içsel (bâtunî)

bir oluşa ve harekete yönelmiş, tekâmül hattını nihaî kemâle erişinceye dek sürdürmüştür. Sülûkun şuhûda kadarki doğru yolunu (sırât-ı müstakîm) kat etmiştir. Bu [ilerleyiş], itibariyât âleminde geçip hakikatler âlemine adım atmadıkça tahakkuk etmez. Nâsût, madde âlemi ve dünya “itibar âlemleri”dir. Buradan geçmek Allah’a ulaştıracak bir seyr ü sülûk için kesin bir ilkedir. Zahirci ve dünyaya düşkün kimseler Kur’ân’ın tabiriyle zâhirden bâtına ve mülkten melekûta geçebilecek kudrete sahip değillerdir: “*Dünya hayatının sadece görünen dış yüzünü bilirler; âhiretten ise büsbütün gafildirler.*”²¹ İlmî ve akli bir olgunluğa erişemeyenler bu madde –ve geçici tabiat– âlemini çabalarının odak noktası haline getirirler. Onların bilgileri itibar âlemiyle sınırlıdır:

“O halde Resûlüm, bizim zikrimizden yüz çeviren ve dünya hayatını yegâne gaye edinenleri sen de bir kenara bırak. Onların ilimleri ancak bu kadardır.”²²

İlmî-epistemolojik açılardan belli bir olgunluğa erişenler ve akli ve ruhî açıdan itibariyât âlemini geride bırakanlar –zâhiri geçenler– hakikat ve bâtun âlemine girerler. Dolayısıyla Hakk’ın uyanmış sâlikleri olan veliler maddeden hafifleyerek manâya ve zâhirden kanatlanarak bâtına hicret etmiş kimselerdir. Nitekim Hz. Ali’nin de (a.s) buyurduğu gibi, “*Hafifleyin ki mülhak olasınız.*”²³ Yani yol almak ve ulaşmak için kanatlanmak/uçmak gerekir. İtibariyâtta ve

¹⁷ Cevâdi-i Âmulî, 1386, s. 234.

¹⁸ Hicr, 29. âyet

¹⁹ İnşikâk, 6. âyet

²⁰ Bakara, 156. âyet

²¹ Rûm, 7. âyet

²² Necm, 29.-30. âyetler

²³ *Nehcu’l-Belâğâ*, 21. hutbe

taalluklardan özgürleşmiş²⁴ bir insan yükselme ve tırmanma gücüne sahiptir. Böylelikle o, taayyünleri kademe kademe geçip kemâlin zirvelerini fethedecektir.²⁵

Bu bağlamda İslâm ve hak Muhammedî (s.a.a) şeriat insanın itibardan hakikate ve zâhirden bâtına geçişteki tekâmülünün derin bir yorumu ve tam bir okumasıdır. Dünya ve âhret ilişkisini din ile itibarî şeyler olan fakat bununla birlikte hakiki ve tekvinî bir güvencesi bulunan mukarrerat ve hükümlerin ilişkisinde aramak gerekir. Çünkü bunlar maslahat ve mefsedetteki kıstaslara sahiptirler ve bu açıdan insanı tekvinî hakikatlere ve şeylerin bâtınuna yönlendirirler. Cevâdî Âmulî'nin ifadesiyle:

“Allah dinden fıtrat olarak söz etmiştir. Yani itibar ile tekvin arasındaki ilişki o kadar güçlüdür ki, eğer tekvin itibarın suretine bürünecek olsaydı kesinlikle dinî mukarrerat olurdu. Yine itibarî mukarrerat da tekvin suretinde görünecek olsaydı, ancak insanî fıtratın ve hakikatin kendisi olurdu. Dolayısıyla dinî itibariyâtın tekvinî bir altyapısı söz konusudur. İnsanın geçmişi, geleceğinin tekvinî gerçeklikleriyle ilişkilidir. Bu itibariyatla insan tekvinî dayanaklara ulaşabileceği bir köprü inşa eder...”²⁶

Allah'a ve kuds-i ilâhî makamına yolculuk (seyr ü sülûk) eden insanın vahyî maa-rifi ve İslâmî öğretileri dikkate alarak ilkin tam ve kapsamlı bir dünya görüşüne sahip olması, ikinci olarak yapıcı/kurucu ve yüceltici bir ideolojiden beslenmesi gerekir.

Bundan sonrasında varlık âlemlerini ilâhî hükümlerin ve hikmetlerin ışığında ilmî ve husûlî (dolayım) olarak bildikten sonra huzûrî ve şuhûdî olmayı idrak etmeli, “yükseliş yayı”nı (*kavs-ı suudî*) farzların, nafilelerin ve hak şeriatın ışığında kat etmeli, [mezkûr seyri] âlemleri birbiri ardınca geride bırakarak tamamlamalı ve kuvveden fiile geçmelidir. Âlemler şunlardan ibarettir:

1. Varlık mertebesinin en aşağı/alt derecesi olan *madde* veya *tabiat âlemi*.²⁷

2. İçinde maddenin olmadığı, buna karşılık suretin, miktarın ve bazı keyfiyetlerin bulunduğu *misâl* ve *melekût âlemi*.

3. Maddenin, hacmin ve diğer misâlî keyfiyetlerin bulunmadığı *akıl* ve *aklî mucerredât* âlemi. Burada salt hakikat ve saf bir hayat mevcuttur.

Allâme Tabâtabâî *Bidâyetü'l-Hikme*'de şunları yazmıştır:

Vücûd maddeden tecerrüd edip etmemesi bakımından üç genel âleme ayrılır: Bunlardan birincisi madde ve kuvve âlemi iken ikincisi maddeden, eserlerinden, şekilden, miktardan, vaz'dan vd. tecerrüd âlemidir. Burada cismânî suretler, bu suretlerin arazları ve maddenin kuvve ve infial [gibi özelliklerini] taşımayan kemâlî biçimleri/formları yer almaktadır. Mezkûr âlem, “misâl âlemi” ya da “berzah” olarak isimlendirilmiş olup, akıl ile madde âlemleri arasında yer alır. Üçüncüsü ise maddeden ve eserlerinden soyutlanmış olan tecerrüd âlemidir ve “akıl âlemi” olarak adlandırılmıştır.²⁸

²⁴ Rûm, 30. âyet

²⁵ Cevâdî-i Âmulî, *a.g.e.*, s. 175.

²⁶ Tabâtabâî, 1364, s. 142.

²⁷ Tabâtabâî, 1362, s. 245-246.

²⁸ Tabâtabâî, 1364, s. 142.

O bunlara *Nihâyetü'l-Hikme*'de de işareti etmiştir.²⁹

İnsan bu âlemleri ve yükseliş seyrini kat edebildiği ölçüde değerlidir ve tekâmülî derecesi de buna göre tanımlanır. a) Faydalı ilim ve b) salih amel insanın değerlendirilmesinde ve yüceltilmesinde seçkin bir rol üstlenmiştir. Diğer bir deyişle, onun vücûdî derecesi *türsel* kemâlinin düzleminde itibarın hakikatle, şeriata fıtırla ya da teşriin tekvinle olan varlıksal bağlantısı bakımından dini bilme ve dindarlık derecesine dönmektedir. O, dinî bilgisi, yönelimi ve eylemleri derinlikten, ihlâstan ve kaliteden nasiplendiği ölçüde madde âlemlerinden akla geçebilecek/ulaşabilecek bir kudrete sahip olur. Bu nedenle Allâme Tabâtabâî *Velâyet* risalesinin ikinci bölümünde insanları değerlendirip sınıflandırırken “diğer şeylerden kopup Allah’a bağlanmak” ve “maddeden yüz çevirip manaya yönelmek” gibi mertebeleri bakımından incelemiş ve âyetleri de baz alarak üç gruba ayırmıştır: a) Mukarrebler, b) Ashâb-ı yemîn ve ebrâr, c) Ashâb-ı şimâl. Yani insanlar için üç durum söz konusudur: Onlar ya ilim ve amelde diğer her şeyden kopmuşlardır –ki elbette böyle bir vücûdî sınıfın ve rütbenin kendi içinde dereceleri olacaktır ve bu kimseler “mukarrebler” olarak adlandırılmışlardır–. Ya diğer şeylerden kopup Allah’a yönelmeleri bakımından orta bir derecede yer alırlar ki, bunlar da ashâb-ı yemîn veya ebrâr olarak adlandırılmışlardır ya da zahirci ve dünyaperest olup dünyadan dünyanın bâtınuna, kesretten vahdete ve zahirden bâtına gidecek kudrete sahip olamamışlardır; böyleleri de ashâb-ı şimâl ya da meş’eme olarak adlandırılmıştır.

Dolayısıyla insanların bilkuvve ve bilfiil istidatları, akılcılıklarının ve bilgilerinin

ölçüleri, maneviyat ve seyr ü sülûk dereceleri, dini bilmedeki ve dindarlıktaki rütbeleri, dinî idrak ve kaygıları ya da dine ve şeriata yönelip yönelmemeleri, tabiat ve dinsizlik düzeyinde kalmaları vd. onları değerlendirmenin ve sınıflandırmanın ölçütlerini oluştururlar. Bu da epistemolojik ve değer sel açıdan ve İslâm ve insan ontolojisi bakımından teşri ile tekvinin ya da itibar ile hakikatın bir anlamı ve okuması olabilir. Din tüm itikadî, ahlâkî ve fikhî hükümleriyle itibarî olgulardan sayılsa da, tekvinî ve hakiki bir kökenden yoksun salt itibarî bir olgu da değildir. Bilakis o, mevcut hakikatlere dayanmakta ve vücûdî tesirlerini [her zaman] ortaya koymaktadır. Dolayısıyla insan dirayet, akıl ve şeriat ile melekûtun mukaddes vadisine adım atabilir, âlemin melekûtuna ve melekût âlemine yol bulabilir. Böylelikle gaybın dünyasını ve dünyanın gaybını duyumsayıp deneyimleyebilir; varlık âleminin sırlarından haberdar olabilir. Bilgisi, çabası ve şeriata pratikteki bağlılığı ölçüsünde kemâl derecelerine ulaşabilir. Pratik (amelî) irfan gerçekte Allah’a doğru gerçekleştirilecek seyr ü sülûkun ne şekilde olacağını ve şuhûda kadarki tekâmül ve yükseliş mekanizmasını açıklamayı amaçlamaktadır. O, hakikatte varlık âlemlerinin manevî makamlarını, sülûkî menzillerini ve saf tevhide ve tevhidin saflığına ulaşmanın yollarını kat etmeyi ifade eder. Marifet ehli halktan Hakk’a doğru gerçekleştirilecek seyri ve sonrasında diğer irfanî-sülûkî menzilleri, merhaleleri ve manevî-vücûdî yolculukları mezkûr hususları esas alarak açıklamışlardır.

Allâme Tabâtabâî, gerçekte *Velâyet* risalesinin yazılış amacını teşkil eden “melekûta ulaşma” konusunu akli ve naklî delillerle oldukça yapıcı/kurucu bir içerikle ele almıştır.

²⁹ Tabâtabâî, 1382, s. 245-246.

Bu bölümde bunlara işaret edeceğiz: Nasıl ki tüm varlığın bir mülk ve melekûtu varsa varlık kitabının seçilmiş nüshası ve vücûdun şecere-i tayyibesinin bereketli meyvesi olan insanın da bir mülk ve melekûtu söz konusudur. Melekûtun şuhûdu melekûtu ve ona ulaşmanın vücûdî şartlarını ve nedenlerini bilmeye bağlı olacaktır. İnsan, melekûtu tanımadıkça ve melekûfî olmadıkça âlemin melekûtuna ve bâtunına ulaşamayacaktır. Melekûfî insan ilâhî, Allah'ı arayan, nuranî ve pak insandır. Çünkü âlemin melekûtu ve nuranî melekût âlemi pak, nezih ve naziktir. İnsan söz konusu “vücûdî türdeşlik (sinhiyyet)”, benzerlik ve şekilsellik hâsıl olmadıkça melekûta ulaşamaz. O halde onun zahircilikten, kirlilikten ve karanlıktan arınması gerekir. Böylece melekûtun şuhûduna erişmek liyakatini kazanır. Bu da insanın algısal ve muharrik kuvveleri arınıp berraklaşmadıkça mümkün olmayacaktır. O müteyakkız ve sağlam bir şekilde fitrî ve tekvinî ismet mücahedeleriyle aklanî ve şehvî kuvvelerinin taharetini teşrîhî hidayetlerin ışığında korumalı, taharet ve nuraniyetini [günden güne] artırmalıdır. Bunları yapmalı ki melekût âlemine ve âlemin melekûtuna yol bulabilsin ve “şuhûd”un ve “melekût”un diyarını mesken tutabilsin...

4. Allâme Tabâtabâî melekûtu ve ona ulaşmanın yollarını kıymetli tefsiri *el-Mîzân*'da açıklamıştır. Keza *Velâyet* risalesinde de risalenin özünü bu sağlam hakikate ve yüce marifete dayandırmıştır. *el-Mîzân*'da, melekûtu kavramsal ve epistemolojik açıdan şu şekilde açıklamıştır:

Melekût, saltanat ve hüküm anlamındaki mülk olup, onun [“mülk” sözcüğünün] mübalağalı anlamını yansıtır. [İlk harfi]

³⁰ Yâ-Sîn, 82.-83. âyetler

³¹ Tabâtabâî, 1393, c. 15, s. 59-61.

fethalı, [ikinci harfi] kesreli olan “melik” ile “malik” sözcükleri arasında bir fark vardır: “Malik, bir mala sahip kimseyi ifade ederken, “melik” hem mala hem de malikine sahip kimseyi anlatır. Onun, malikiyeti süresince melikliği, malda ve malikinde hükümle tasarrufta bulunma hakkı vardır. Allah, melekûtunu şu şekilde açıklamıştır: “O bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece ‘ol’ der ve o şey de derhal olur. Her şeyin hükümlerliğini (melekûtunu) elinde tutan Allah’ın şamı ne yücedir!”³⁰

Her şeyin melekûtu O’nun yüce emriyle “kün” sözcüğü, sonuncu ibarede ise varlığı, yani var etmesidir.

Her şeyin melekûtunun O’nun elinde olması, “şey” sözcüğünün söylenebildiği her şeyi yaratma kudretine özgü [bir anlamda sahip] olmayı ifade eder. Tıpkı Zümer Sûresi’nin 62. âyetinde geçtiği gibi, “O her şeyin yaratıcısıdır.” O’nun mülkü her şeyi kuşatmıştır. Emrinin her şey/yer üzerindeki nüfuzu ve hükmünün her şeyde geçmesi/geçışı sabit olmuştur.³¹

Yine o, *el-Mîzân*'ın bir başka pasajında Yâ-Sîn Sûresi’nin 83. âyetinin tefsiriyle ilgili olarak şunları yazmıştır:

Melekût, mülkün mübalağası olup, “rahmet” anlamındaki “rahabût” sözcüğü gibidir. Âyet bir önceki âyetle birleştirildiğinde, burada melekût ile, şeylerin var ediliş yönlerinden biri olarak tali bir yön kastedilmektedir. “Mülk” sözcüğü ile yaratılışın tali bir yönü ya da bu iki yönden daha geniş bir anlam/yön kastedilmektedir. Buna hamledilebilecek bir diğer âyet de, “Böylece İbrahim’e, kesin bilgiyle inananlardan olması için göklerin ve yerin

melekûtunu gösteriyorduk”³², “Göklerin ve yerin melekûtuna hiç bakmadılar mı?”³³ ve “Eğer biliyorsanız, her şeyin malikiyeti ve idaresi elinde olan, koruyup kollayan fakat kendisi korunup kollanmayan kimdir, de”³⁴ âyetleridir. Allah, üzerinde kendisinden başka hiç kimsenin yetkisi/nasibi olmadığına delil olması için melekûtu kendi ellerinde karar kıldı.³⁵

Dolayısıyla “melekût” sözcüğünde aşadığıdaki anlamlar gizlidir:

1. Onda saltanat, hükümranlık ve mübalağa anlamı gizlidir. Varlığın tamamı ve memlukün (sahip olunanın) vücûdî niteliği malikin ihtiyârındadır ve o bunlar üzerinde hâkimdir.

2. Her şeyin melekûtu onun ilâhî bir var edilişle var olmasıdır (yani vücûdudur). Bu, Allah’ın emriyle ve “kün” sözcüğüyle tahakkuk eder.

3. Şeylerin var edilişi, Allah’a aittir/özgüdür. Şeyin tüm dizginleri Hâlık’ının yani münezzehe olan Allah’ın ellerindedir. O, mahlûklarını vücûdî ve ıtlakî (mutlak) bir ihata ile kuşatmıştır. Varlık âleminin hudûs ve bekâsı, ilâhî kudretin ellerindedir.

4. Eğer dikkatlice ve akıl ve kalp gözüyle bakıldığında “Allah’ın eli”nin ve ilâhî cemâlin tüm varlıkta görünür olduğu anlaşılacaktır.

5. Her şeyin yönü/ciheti Allah’a dönüktür. Çünkü her varlığın, birincisi Allah’a, ikincisi halka dönük olan iki yönü mevcuttur. Onun mülkü, halka dönük yönüdür veya

her şeyin melekûtu o şeyin her iki ciheti de olacaktır. [Bu bağlamda söz konusu âyetler] Yüce Allah’ın her şey üzerinde saltanat ve hükümranlığının olduğuna ve O’ndan başkasının bir hâkimiyetinin olmadığına delâlet edeceklerdir. Dolayısıyla melekûtun şuhûdu “vechullah”ın, mutlak kudretin ve ilâhî mutlak velâyetin şuhûdu olacaktır. Zira âlem ve insan bu saf hakikatin âyinelерidirler.

6. Tıpkı Allâme’nin A’râf Sûresi’nin 185. âyetinin tefsirinde belirttiği gibi;

Melekût, Kur’ân’da Allah’ın şu âyetiyle zuhur etmiştir: “O bir şeyin olmasını istediğinde ona sadece ‘ol’ der ve o şey de derhal olur. Her şeyin hükümranlığını (melekûtunu) elinde tutan Allah’ın şanı ne yücedir!”³⁶ O, şeylerin Yüce Allah’ın yönlendirmesini takip eden bâtın(î) veçhesidir. Bu yöne nazar etmek ile yakîn birbirini gerektiren iki şeydir. Tıpkı “Böylece İbrahim’e, kesin bilgiyle inananlardan olması için göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk”³⁷ âyetinden de anlaşıldığı gibi...

Kur’ân’dan da anlaşıldığı üzere melekût, şeylerde Allah’a dönük/yönelmiş olan bâtın ya da veçhin kendisidir. Her şeyin bu yönüne ya da bâtınına nazar etmek yakîn ile bir aradadır [ya da yakini gerektirir]. Buradan yakîn ile melekût arasındaki ilişki net bir şekilde anlaşılabilir.

Melekûtun anlamından yola çıkarak – ve Kur’ân’daki kullanım sıklığını da dikkate alarak– melekût yolunun herkese açık olduğu çıkarsanabilir. Âlemin melekûtunu

³² En’âm, 75. âyet

³³ A’râf, 185. âyet

³⁴ Mü’minûn, 88. âyet

³⁵ Tabâtabâî, a.g.e., c. 17, s. 116.

³⁶ Yâ-Sîn, 82.-83. âyetler

³⁷ En’âm, 75. âyet

şühûd etmek mümkündür. Yani bu ne muhaldır ne de özel/belli bir kesimin tekelinindedir (her ne kadar bu hakikate sadece özel bir grup ulaşılabilir de). Bu istidatlı kesimin yaklaşımı da cinsiyetler ve sınıflar üstüdür. Tıpkı Allâme'nin de belirttiği gibi;

Evet, burada inkâr edilmesi mümkün olmayan Kur'ânî bir hakikat mevcuttur: Bu, kişinin ilâhî velâyetin dergâhına girmesi, Kuds ve Kibriyâ'nın sahasına yaklaşması, göğün ve yerin melekûtundan kendisinden başkasından gizlenmiş şeyleri – Allah'ın büyük âyetlerini ve ceberutunun sönmeyen nurlarını– müşahade edebileceği kapıların açılmasıdır. Nitekim İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurmuştur: “İnsanların kalpleri etrafında dolaşan şeytanlar olmasaydı, onlar göklerin ve yerin melekûtunu mutlaka görürlerdi.” Yine Peygamber'den de (s.a.a) nakledildiği gibi, “Eğer sözlerinizde aşırılık ve kalplerinizde tereddüt olmasaydı, benim gördüklerimi görür, işittiklerimi işitirdiniz.” Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Bizim yolumuzda cihad edenleri mutlaka yollarımıza hidayet ederiz. Şüphesiz ki Allah, iyilik yapanlarla beraberdir.”³⁸ Şu âyet de zahir itibarıyla mezkûr hususa delâlet etmektedir: “Sana yakın gelinceye dek Allah'a ibadet/kulluk et.”³⁹ Burası kesinliğin/yakınının ibadete tabi/ibadetle ilişkili olduğu yerdir. Yine Yüce Allah şöyle buyurmuştur: “Böylece İbrahim'e, kesin bilgiyle inananlardan olması için göklerin ve yerin melekûtunu gösteriyorduk”⁴⁰ Bu âyette de yakine ulaşma vasfı/tevfiki melekûtun

müşahedesıyla ilişkilendirilmiştir. Başka bir âyette de şöyle geçmektedir: “Sonra onu gözlemlenizle kesin olarak göreceksiniz.”⁴¹ Yine şöyle buyurulmuştur: “Hiç şüphesiz iyilerin kitabı İliyyin'dedir. Sen İliyyin'in ne olduğunu nereden bileceksin? O, yazılı bir kitaptır. Mukarebler onu görecektir.”⁴²

Tabâtabâî başka bir yerde, A'râf Sûresi'nin 185. âyetinin tefsirinde de (“*Göklerin ve yerin melekûtuna hiç bakmıyorlar mı?*”) şunları yazmıştır: “[*Burada*] *murâd, şeylerin kendi melekûtî vecihlerinden yüz çevirdikleri için kınanmalarıdır. Allah'ın davet ettiği şeyin hak olduğu kendilerine açıkça belli oluncaya kadar onu unutmadılar ve incelemediler.*”⁴³ Dolayısıyla aşağıdaki hususları bu bağlamda ele alıp analiz etmeli:

1. İnsanın varlığın melekûtuna, velâyet makamına ve ilâhî yakınlığa (kurb) ulaşma imkânı.
2. Hakk'ın melekûtuna, kutsiyetin sahasına ulaşmanın ve O'na yaklaşmanın yolları bâtının taharetinden, içsel-ruhsal mücahedelelerden, şeytanî vesveselerden arınmaktan, boş sözlerden sakınmaktan, nefsi daima murakabe altında tutmaktan ve kalbi ve onun kutsi haremını –ki o, Rahman'ın arşıdır– korumaktan ibarettir.
3. İbn Sînâ da ârifi ve irfanı tanımlarken şunları söylemiştir: “*Sırrında Hakk'ın nurunun ışması için düşüncelerini ceberutun kudsüne çeviren kişi.*”⁴⁴ Gerçek irfan madde dünyasından yüz çevirmek, nâsût âleminden kopmak ve dünyanın gaybına

³⁸ Ankebût, 69. âyet

³⁹ Hicr, 99. âyet

⁴⁰ En'âm, 75. âyet

⁴¹ Tekâsür, 7. âyet

⁴² Mutaffifin, 21. âyet, Tabâtabâî, 1393, c. 5, s. 270-271.

⁴³ a.g.e.

⁴⁴ a.g.e., c. 8, s. 348.

ve gaybın dünyasına vâsıl olmaktadır. Böylece insan rubûbî nurlardan ve Hakk'ın özel inayetinden nasiplenmiş olur.

4. Kulluğun yakın gibi bir semeresi ve yakının de melekûtun şuhûdu gibi bir neticesi vardır. Zira melekûtun şuhûdu derunî yolu fetânet ve ferasetle bulur. Melekût âleminin yolu buradan döşenir. Çünkü insan melekûtta mülke gelmiştir. Dolayısıyla mülkten melekûta hicret etmeli ve dönüşmelidir. Kalbinden perdeler inenin ve melekûtu müşahede edenin artık mülk âleminde kalabilmesi oldukça zordur. Belki de “*Dünya mü'minin zindanıdır*” hadisinin bir anlamı da budur:⁴⁵ Dünya başka bir âleme bağlanan, âhireti ve melekûtu olan bir mü'min için zindandır. O daima –kendisi için– bu zindandan kanatlanıp kurtulmasını sağlayacak bir istidadın varlığı için çabalar. Can çehresinin üzerindeki hicabı bir kenara itmeyi; böylece şuhûd diyarını, cennetü'l-likâyı ve melekût yurdunu mesken tutmayı amaçlar.

Melekût âlemi ve varlığın bâtını insanlığın müştak olduğu ve yönelmeyi arzuladığı doğru bir maneviyatı ifade eder. Hakikî maneviyatı idrak ve tecrübe etmek için zahirden bâtına geçmeli, mülkten melekûta yolculuğa çıkılmalıdır. Zira Allâme Tabâtabâî'nin de belirttiği gibi;

Manevî hayatında ve irfanî sülûkunda yeterli araştırmaları yapan ve ilimlerin bu dalının gerçek maksadını kavrayan biri, bu bâtunî seyrin ve manevî hayatın yönteminin/yolunun şu esasa dayandığını görecektir: İnsanın içsel (bâtunî) kemâlleri ve manevî makamları doğanın ve maddî dünyanın gerçekliğinin dışında yer alan bir dizi realiteden ibarettir. Manevî hayatın yuvası olan “bâtun âlemi” madde ve duyu

âleminde daha özgün, daha gerçekçi ve daha geniş bir âlemdir.⁴⁶

Dolayısıyla insanın, kendi iç dünyasında bâtına ve manaya ulaşmanın yolunu bulmak için fitratına ve nefesine tam bir şekilde yönelmesi gerekir. Nitekim Muhammedî şeriat da onu bu hakikate yönlendirmektedir. Bundan sonrasında derûnundan başlayarak seyr ü sülûk edecek –ki bu başlı başına yakının ve gücünün artmasını sağlayacaktır– ve yakın ile melekûtun birlikteliği [kendisi için] anlaşılır olacaktır. Allah yolunda cihad etmek ve bu yolda saf bir ihlâsı azık edinmek varlığın melekûtuna ve ilâhî cemâl ve celâlin şuhûduna ulaşmanın önemli bir faktörü olacaktır.

5. Belki de konuyu İslâmî öğretilere ve nebevî ve Alevî maarife dayanarak şu şekilde açıklamak gerekecektir: İnsanın tekâmül ve yakınlık dereceleri melekûtu şuhûd etmek ve ilâhî velâyet dairesinde yer alabilmek için yapacağı hazırlıklara bağlı olacaktır:

a) Şeriata bağlılık anlamındaki *tecliye*; münezzeh olan Allah'ın buyruklarına düşüncede, eylemde ve pratikte tam bir bağlılık ve hak şeriata tebaiyettir.

b) *Tahliye* nefsi rezilliklerden, ahlâkî yozlaşmalardan uzaklaştırmak ve Allah'a yaklaşmaya engel olan şeyleri ortadan kaldırmaktır.

c) *Tahliye* ahlâkî faziletlerin ve salih amellerin zinetiyle süslenmek anlamındadır.

d) Fîilî, sıfatî ve zaîf sıfatların fenası için ilâhî muhabbetle fani ve meczup olmak. Böylelikle insan daima melekûta yaşayacak, melekûtî bir hayat sürecek, madde ve mülk âleminde melekût ve mananın safında yer

⁴⁵ Hasanzâde Âmulî, 1387, s. 354-355.

⁴⁶ Tabâtabâî, 1382, s. 236.

alacak ve madde ve mülkün ötesine vücûdî bir bağıklık hissedecek bir güce erişecektir. Mevlâ Ali'nin (a.s) ifadesiyle, “Dün-yaya, ruhları daha yüce bir mahalde asılı kalan bedenlerle sahip oldular.”⁴⁷ Ya da Şebüsterî'nin terennümüyle;

*Herkes onunla birlikte ama o herkesten uzak
Gizlenmiş bir örtünün kubbelerinin altında*⁴⁸

İmam Sâdık'ın da buyurduğu gibi, “Ârifin şahsı [bedeni] halkla, kalbi ise Hakk iledir.”⁴⁹

Eğer insan fitrî aklını geliştirir ve vah-yin ışığında daima murakabe halinde tutarsa varlığın melekûtuna – ki bu, Allah'ın şuhûdu, mutlak kudreti, mutlak velâyeti ve vücûdî ihatasıdır–şahitlik edecektir. Diğer bir deyişle o kendi tabîi ve fitrî yolundan gider, varacağı menzile doğru hareket halinde olur –ki bu onun kemâl ve saadeti demektir–, genel tekvinî hidayetini ve özel ve genel teşrîî hidayetini ışığında fitrî istidatlarını fiiliyete eriştirir, İslâm'ın nuranî kanunlarına ve şeriatına teslim olursa – ki bunlar tabiatın ve fıtratın hidayetiyle uyum içindedir–aklî bir olgunluğa ve vücûdî bir yüceliğe erişebilir.⁵⁰ Kalbi selâmetten, göğsü de genişlikten nasibini alır, melekûtun şuhûduyla birlikte sırdaşın sırlarını bilir, Hakk'ı göreceği bir mecliste ve Mahbûb'u şuhûdun dergâhında hazır bulunur.

Netice itibarıyla varlığın melekûtu âlemin Allah'a dönük vücûdî bâtını ve veçhidir. Bu, Hakk'a ve Rabbe dönük taraftır ve insanın bu hakikate/tarafa ulaşması mümkündür. O, nefisini ve Allah'ı bilmek ve sonrasında amelde, salih amelde, Muhammedî hak şeriatı tabi olmada ilâhî ubudiyet, ihlâs, nefis

tezkiyesi ve taharetiyle melekûtun şuhûdunun zirvesini idrak edecek ve şuhûd diyarına vâsıl olacaktır.

2. Esas: Şuhûdî Nefsin Bilgisi

Allâme Tabâtabâî'nin irfanî ekolü [kut-sal] metinlerden, Kitap'tan ve Sünnet'ten istihraç edilmiş birtakım temellere, bileşenlere ve ayrıncı özelliklere sahiptir. Onun irfanî mektebi her ne kadar [ismen] “Necf İrfanî Ekolü” olarak geçse de bu silsilenin başını ilâhî hakîm ve ebedî ârif Âyetullah Molla Hüseyin Kulî Hemedânî çekmektedir. Allâme; Seyyid Ahmed Kerbelâyî, Hakîm Muhammed Bahârî Hemedânî, Mirza Ali Âğa Kâdî büyük hakîmleri yetiştiren bu ekolden güçlü bir şekilde etkilenmişti. Keza Allâme'nin irfanına hâkim olan söylem ve temeller –özellikle onun pratik (amelî) irfanı– *nefsi bilmek* –elbette bu da onun pratik yoluyla/yöntemiyle gerçekleştirilmeliydi– ilkesine dayanmaktaydı.

Saf İslâm hakkında derin bir anlayışa sahip olan ve Masumların (a.s) sünnetine ve siretine tüm varlığıyla/kalbiyle inanan Allâme Tabâtabâî bu temeli ve söylemi âyetlere, hadislere, Masumların (a.s) amelî siretlerine ve mekteplerinin öğrencilerine dayandırarak açıklamış ve teorileştirmiştir. Burada Allâme'nin nefsi bilmek hakkındaki epistemolojik-manevî ya da aklî-sülûkî önermelerinden birine işaret edeceğiz:

Bir Önerme:

...sonrasında mü'minler “*aleykum enfüseküm*” (=nefisleriniz üzerinde yükümlüsünüz) buyruğuyla emrolundular. Bu,

⁴⁷ *Nehcü'l-Belâğa*, 147. hutbe

⁴⁸ *Gülşen-i Râz*, s. 32.

⁴⁹ *Azîzî*, 1383, s. 288.

⁵⁰ *Ahsâî*, 1405, c. 1, s. 27; *Meclisî*, 1403, c. 51, s. 258.

mü'minin nefsinin bizatihi takip edilmesi ve kendisine bağlı kalınması emredilen bir yol olduğuna delâlet etmektedir. Dolayısıyla [insanları] bu yolu izlemeye teşvik etmek, yolu gitmenin gerekli olmadığını belirtmekle değil, gerekli olduğunu salık vermekle ve onu terk etmekten sakındırmakla olur. Tıpkı Yüce Allah'ın kelâmında da tanık olduğumuz gibi, “*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. O halde ona uyun ve diğer yollardan gitmeyin ki, [bunlar] sizi O'nun yolundan ayırıp saptırmazlar. Allah bütün bunları size emretti ki, yolunuzu Allah'ın kitabıyla bulmuş olursunuz.*”⁵¹

Allah mü'minleri hidayet yolunu korumaları yönünde teşvik etmek için nefislerini bilmekle memur kılmıştır. Onların takip etmeleri gereken yol nefislerinin yoludur. Mü'minin nefsi onu Rabbe götüren bir yol olup, hidayet edildiği ve mutluluğuyla nihayetlenecek yolu ifade etmektedir.⁵²

Allah'ın, mü'minleri “*Aleykum enfüseküm*” ifadesiyle nefislerine yönelmekle memur kılması, izlemekle emrolunan yolun mü'minin nefsi olduğunu net bir şekilde ortaya koymaktadır. Çünkü “*Yolu sakın kaybetme*”nin anlamı [öncelikle] yoldan ayrılmamak değil, yolun kendisini korumaktır. Dolayısıyla burada geçen “Sakın ola nefislerinizi yitirmeyin” ifadesinden, nefislerin yolcu değil yol oldukları anlaşılmaktadır. Zira bu mananın bir benzerine “*Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. O halde ona uyun, diğer yollardan gitmeyin ki, sizi O'nun yolundan ayırıp saptırmazlar. Allah bütün bunları size emretti ki, yolunuzu Allah'ın kitabıyla bulmuş olursunuz*”⁵³ âyetinde de rastlanmaktadır.

Eğer bizlere nefislerimiz tavsiye edilmişse, bununla nefislerimiz olmaları bakımından nefislerimizin, hidayet yolunun bir yolcusu değil, bizler için/bizlere bir hidayet yolu oldukları kastedilmiştir. Diğer bir deyişle, eğer Yüce Allah mü'minlere, nefislerine eğilmek suretiyle hidayet yolunu korumaları yönünde harekete geçmelerini emretmişse, buradan mü'minin nefsinin yürünmesi gereken yol olduğu sonucu çıkacaktır. O halde mü'minin nefsi Rabbe ulaştırılan yolu ve [bu yolun gideceği] seyir hattını ifade etmektedir. Mü'minin nefsi hidayet yoludur ve onu [mü'mini] saadete ulaştırır.⁵⁴ Allâme Tabâtabâî'nin sülûkî metodolojisi bakımından da “nefsi bilmenin yolu” – ki bu da şuhûdî ve huzûrî bir bilgi olmak durumundadır– “velâyet yolu”dur. Âlemin bâtınlarına ve hakikatlerine ulaşmak buradan başlamakta ve insanın Allah'ın sermedi vücûbunda fani olmasıyla devam etmektedir. Yani nefsin şuhûdî marifeti ve insanın çeşitli fiilî, sıfatî ve zatî aşamalarındaki fenası –ki bunlar şuhûdî fenaya ulaşırlar– Allâme Tabâtabâî'nin şeriatın metninden ve vahyî maarifin özünden/bağrından istihraç ettiği çözüm yoludur.

Nefsin şuhûdî bilgisinin tatlı semeresi vücûdî ve zatî fakrın farkına varmak ve sonrasında fiilî, sıfatî ve zatî fenanın hayat bahşeden ve cana can katan vadilerine adım atmaktır. Böylece insan tam bir tevhid merhalesine erişecek, bunların tamamını ubudiyet doktriniyle ve şeriatçılığın hükmü sürdüğü bir söylemle tahsil edecektir: “*Sana yakın gelinceye dek Rabbine kulluk et.*”⁵⁵ Buradaki “-e dek” zarfı, bir sınırlama

⁵¹ En'âm, 153. âyet

⁵² Tabâtabâî, 1393, c. 6, s. 165.

⁵³ En'âm, 153. âyet

⁵⁴ Tabâtabâî, 1383, c. 6, s. 189.

⁵⁵ Hicr, 99. âyet

değil, tefdiye (feda olma, adanma) içindir. Bu sayede şeriatçılık, ilâhî hükümlere bağlılık ve belirlenmiş sınırlara riayet [gibi ilkelere] hiçbir merhalede terk edilmemiş olacaktır. Keza mükellefiyetin sakıt olmasının (düşmesinin) İslâmî-Şîî pratik irfanında hiçbir anlamı ve temeli yoktur. Çünkü hakikat, fıkıhçı bir söylemi tarikatçı bir söylemden ya da şeriatî tarikattan ayırmakla hâsıl olmaz. Ne var ki bazıları bu inançtaydı ve hâlâ da bu şekilde inanmaya devam etmektedirler. Onlara göre nefsi bilmenin yolu mukaddes şeriatın yolundan geçmemektedir. [Bunun yerine] tarikat şeyhleri tarafından müritleri eğitmek ve kemâle ulaştırmak için birtakım düsturlar vazedilip uygulamaya konmuştur. Bu kimseler birtakım fırkaları meydana getirmek suretiyle mezkûr inanç (Allah'ı bilmek için nefsi bilmenin gerekli olmadığına ve bunun yolunun dinde açıklanmadığına) ve eylemi (şeriatın dışındaki kendi kendilerine uydurdukları düsturlar) yaygınlaştırmışlar, tarikatı gündend güne şeriatın uzaklaştırmışlardır. Öyle ki tarikat ve şeriat birbirine karşıt iki noktada konumlandırılmıştır. Bazı kişiler tarafından “teklifin/mükellefiyetin düştüğü (sakıt olduğu)” türküsü çığılarak dinde ve şeriatla sapıklıkların, çarpıklıkların ve bidatlerin tohumları atılmış oldu. Şeriat karşıtı sapkın irfanlar ve nevezuhur maneviyatçı akımlar seyr ü sülûk sahasına adım atmış oldu.

Kıyasıca insanın iç dünyasından melekûta uzanan bir yol vardır. Ve bu yol daima açıktır. Fitrî, ilâhî ve yüce ben'i [yüksek benliği] Allah'a dönük (olan) bir kimsenin seyr ü sülûku –ki “*Aleykum enfüse-küm*”⁵⁶ âyetinden çıkan özgün sonuçlardan biri budur– nefse dönmek, onunla birliktelik kurmak ve buradan melekût ve ulûhiyet âlemine hareket

etmektir. Allâme Tabâtabâî de konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir:

“Allah hidayet yolunu korumaları yönünde teşvik etmek için mü'minleri nefislerini bilmekle memur kılmıştır. Onların takip etmeleri gereken yol nefislerinin yoludur. Mü'minin nefsi onu Rabbe götüren bir yol olup, hidayet edildiği ve mutluluğuyla nihayetlenecek yolu ifade etmektedir.”⁵⁷

Dolayısıyla hareketin ve “oluş”un temeli insan nefsi ve fitratın yoludur. Allah'a doğru sülûk eden, yani Hakk yolunun sâliki de yine insan olacaktır. Burada yol ile yolcu bir olmuştur. İnsan marifetullahın, ilâhî muhabbet ve cezbenin, Mahbûb'a tam olarak yönelmenin, kulluğun, takvanın ve amelde ihlâsın ışığında yol, yolcu ve yolculuk edilenin bir olduğu bir dereceye ulaşmış; tabiat ve ferş âleminden dergâhların dergâhına, ilâhî cezbelere ve dostun huzuruna varmış, Arş'ın fevkine çıkmıştır. Bu “oluş” muhtelif vücûdî tavırlar (*etvâr*) ve merhalelerle mümkün olmaktadır. Allâme Tabâtabâî'nin ifadesiyle;

İnsan basiret rasathanesiyle ve vücûdî muhtaçlığını müşahedeyle birlikte bu ihtiyacı bir dizi feyzin – ki bunlar Hakk'ın sonsuz feyz ve rahmetiyle birliktedir– giderdiğini idrak edecektir. “İnsanî vücûd” adındaki şey bunların birbirleriyle olan ilişkilerinden meydana gelmiştir. İnsanî şuur bu birlikteliğin müşahedesi vasıtasıyla genişlemiş; Hakk'ın feyzlerinin ve genel rahmetinin müşahedesi mezkûr kısmî müşahedenin yerini tutmuştur. İnsanın basiret ve bâtın gözünü Hakk'ın zatî azametini –ki bu her vasıftan ve beyandan yücedir – açtığı yer burasıdır. O'nun sonsuz Kibriyası ve mutlak ihatası karşısında kendisini ve her

⁵⁶ Mâide, 105. âyet

⁵⁷ Tabâtabâî, 1393, c. 6, s. 261.

şeyi yitirip mahvolmuştur. Aczini Hakk'ın ilmi ihatasından yola çıkarak kavramıştır.⁵⁸

Allâme Tabâtabâî'nin “nefsi bilmek” bağlamındaki epistemolojik analizinden ve onu nefsin şuhûdî marifetine yönlendiren şeyden, nefsin [sadece epistemolojik açıdan değil] ontolojik açıdan da kendi vücûdî kaynağına bağlılığın ve ihtiyacın kendisi olduğu çıkarılmaktadır. Bu durum söz konusu hakikatin inceliklerinden/ayrıntılardan sayılmaktadır. Nitekim başka bir yerde de bu yaklaşımı epistemolojik ve ontolojik açıdan ele almıştır. Kendisine “*Nefsini bilen Rabbini bilir*”⁵⁹ hadisi esas alınarak sorulan “nefsi bilmek ile Rabbi bilmek arasında ne gibi bir ilişkinin olduğu” sorusuna şu cevabı vermiştir:

“Hatırladığım kadıyla bu rivayet için zikredilen on iki anlamdan hiçbiri onun tam/gerçek anlamını yansıtmamaktadır. Fakat ‘fakr’ yoluyla dikkat çekilen anlamı rivayetin zahiri anlamı olarak kabul etmek ve nefsi bilmek ile Rabbi bilmek arasındaki ilişkinin bu yolda (yani “fakr” yolunda) olduğunu çıkarsamak mümkündür. Nefs Hakk Teâlâ'nın malûlû (sonucu) olan bir varlık olup, O'nun karşısında hiçbir bağımsızlığa sahip değildir. Sahip olduğu her şey Allah'tandır. Ve böyle bir varlığı müşahade etmek Hakk'ın müşahadesi olmaksızın mümkün değildir.”

Dolayısıyla vücûdî fakrı bilmek ve kendi melekûtunu şuhûd etmek insanı hakikatlerin hakikatine, yani Allah'a yönlendirecek, tekvinî ilişkiyi teşrî ilişkiye döndürecek/taşıyacaktır. Böylelikle o, Allah ile sürekli bir ilişki halinde olacak, O'nun katından

varlığın feyzini ve vücûdî kemâlleri kesp edecektir. Keza Allâme Tabâtabâî enfüsî ve şuhûdî bilgiyi geniş bir şekilde açıkladıktan sonra şunları yazmıştır:

“İnsan nefsiyle meşgul olduğunda ve geriye kalan her şeyden kendini kopardığında Rabbine yönelecektir. Bundan sonrasında Rabbinin bir aracının aracılığı olmaksızın marifeti ve bir sebebin sebeplendirmesi olmaksızın ilmi vardır. Diğer her şeyden koptuğunda perdeler ortadan kalkacak, bu sırada (kendini) nefsinden azamet ve Kibriyanın sahasını müşahade edince hayrete düşecektir ki, bu sonuncusu Allah'ı Allah ile bilmek (marifetullahi bi'l-lâh) olarak adlandırılmıştır.”⁶⁰

Kendini makul ve açık bir şekilde açıklayan/yorumlayan insan marifetullahi en yüce vücûdî derecede yaklaşmış, kendinden Allah'a bir köprü kurmuş, nefsinin ortadan kaldırmış ve Allah'ı gösteren bir ayna olmuştur. Cânân ruhunun kadehine/aynasına tecelli etmiştir. Melekûtun bu tür bir şuhûdu, en tatlı ve en güzel melekût şuhûdudur.

Eğer insan bu tür bir enfüsî bilgiden âfâkî marifete yol bulursa, varlığının dışındaki âfâkî melekûtunun şuhûduna da erişecek, böylece Alevî mektebin öğrencisi olacaktır. Nitekim Ali de (a.s) şöyle buyurmuştur: “*Rabbimin izniyle melekûtu gördüm. Ne öncemde ne sonramda benden hiçbir şey gizli/gaip olmadı.*”⁶¹ Yine o şöyle buyurmuştur: “*Ey münezzeh olan Rabbim! Yarattıklarından gördüklerim ne kadar azametli, fakat Senin kudretin karşısında tüm azametler (büyükükler) ne kadar da küçük... Melekûtundan gördüklerimiz ne kadar da*

⁵⁸ Tabâtabâî, 1382, s. 74.

⁵⁹ *Nehcü'l-Belâğa*, 109. hutbe, 7. pasaj

⁶⁰ Cevâdî Âmulî, 1381, s. 42.

⁶¹ Şeyh Tûsî, 1384, c. 1, s. 205.

şarıtıcı!”⁶² Cevâdî Âmulî'nin ifadesiyle, “Manaya bakmak hissê değil, akli bakıştır.”⁶³

Allâme bir başka epistemolojik-rasyonel önermesinde şunları söylemektedir:

Enfûs âyetlerine bakmanın en kıymetli bakış olduğu tespit edilmiştir. Çünkü o, marifetin [bu bilgi türünün] araştırılmasıyla elde edilmiş bir sonuçtur. Bu nedenle onu özel bir bilgiden ziyade iki bilgi [türünün] en faydalısı olarak görmekteyiz [görmek yerinde olur]. Bunun nedeni de halkın genelinin buna ulaşmaktan aciz oluşudur. Kitap, Sünnet ve tâhirlerin [Masumların (a.s)] sireti Allah’a âfâkî bir bakış açısıyla bakan mü'minleri makbul görmek konusunda mutabıktırlar. Bu, inananlar arasındaki ortak görüşdür. Çünkü her iki yol da faydalıdır. Ancak nefis yolundaki fayda daha büyük ve fazladır.⁶⁴

Dolayısıyla buraya kadar zikredilenlerden enfûsî âyetlerde seyre çıkmanın ve bunlara nazar etmenin âfâkî seyirden daha hoş ve kıymetli olduğu anlaşılmaktadır. Sonucu hakiki bir marifet ve marifetin hakikati olan tek seyir enfûsî seyirdir. Bu sonuç/anlam, Emîrû'l-mü'minîn Ali'nin (a.s) mezkûr buyruğuyla da (“Nefsi bilmek âfâkî bilgiden daha faydalıdır”) bir çelişki arz etmemektedir. Zira İmam'ın (a.s) nefsi bilmeyi diğer marifet türünden daha önemli bilmesi ve hakikate ve Allah'a ulaşmanın tek yolunun bu (enfûsî) seyir olmadığını bildirmesi genelini fikrî düzeyinin bu seyirin gerçek anlamını kavrayabilecek kadar yüksek olmadığına dikkat çekmek içindir. İnsanların geneli Allah'ı âfâkî yolla tanıyabilmektedirler.

Bizzat Kur'ân-ı Kerîm'in kendisi, Allah Resûlü'nün (s.a.a) sünneti ve Ehlibeyt'in (tâhirlerin) sireti bu yolu makbul görmüştür. [Bu kaynaklar] imanını âfâkî yolla kesp eden birinin imanını kabul ederken, geneli bu yolu [enfûsî yol] izlemek konusunda mecbur kılmamıştır. Bu nazar ve seyir şeriata bağlı mü'minler arasında oldukça yaygındır. Dolayısıyla âfâkî seyir ile enfûsî seyirin her ikisi de faydalıdır. Ancak ikincisinin faydası daha fazla ve tamdır.⁶⁵

Yine Allâme *Velâyet* risalesinde nefsi bilmenin mutlak kemâle ermenin yolu olan velâyete ulaşmada oldukça mühim ve kader belirleyici bir rolünün olduğuna inanmıştır. Ona göre kendini/nefsini bilmeyen birinin kemâle ve tam bir tevhide ulaşmasına olanak yoktur.⁶⁶

Nefsi bilmenin (en) temel ve önemli sonucu/semeresi, zaî fakr ve aczi içsel bir yoklamadan ve araştırmadan sonra anlamaktır. Bu yolda insan, zatının fakr ve ihtiyaçla vasfedildiğini değil, fakr ve ihtiyacın, kendisinin zaî bir niteliği olduğunu görür. Eğer zatın bir fakrı varsa, bu onun için zorunlu bir vasıftır (tıpkı dört sayısının çift olma özelliğinin zatının kendisi değil, bir gereği olduğu gibi). Çünkü vasıf mevsufun mertebesinde değildir. Aksi takdirde/böyle olsaydı, bunun gereği insanın zat makamında ihtiyacsız ve bağımsız olması olurdu. Oysa insan zatı itibarıyla Allah'ın kulu ve kölesidir. Salt fakr ve saf bağıdır/bağlılıktır.

Eğer muvahhid şahıs zaî fakrının farkına varır ve zatının, bağımlı (bağları olan) bir zat değil, bilakis “saf bağılılıktan”

⁶² Tabersî, 1406, c. 2, s. 116; Meclisî, 1403, c. 70, s. 219.

⁶³ Cevâdî Âmulî, 1381, s. 42.

⁶⁴ Tabâtabâî, 1393, c. 6, s. 12-17.

⁶⁵ a.g.e.

⁶⁶ Himmetî, 1366, s. 40

ibaret olduğunu müşahede ederse münezzehe olan Allah'ın da "Ganilik" vasfına sahip bir zat değil, Mutlak Gani olduğunu ve bu sıfatın O'nun zatına ekli olduğunu görecektir.

Diğer taraftan insanın kendi fakrının hakikatini kavraması Hakk'ın hakikatine ulaşmasını da kolaylaştıracaktır. Çünkü "salt fakır" "salt ihtiyaçsızlığa" dayanmaktadır. Epistemolojik açıdan da –ister husûlî ister huzûrî olsun– bağın/bağlılığın ve salt fakrın kendisi olan bir şeye kavramsal bir delille veya huzûrî bir müşahedeyle bakabilmek mümkün değildir. O şeyin mukavvimi ve kayyimi idrak ya da müşahede edilmese –ve keza (insan) kendisini hakiki anlamda bilmezse– kesin olarak Rabb de bilinemecektir.

İlkesel olarak nefsin şuhûdu münezzehe olan Allah'ın şuhûdu olmaksızın mümkün değildir. Zira nefis zatı itibarıyla Allah ile ilişkili ve O'na müteallik bir hakikattir. Keza husûlî kavramlarda da *türü* tanımak onun mukavvimi olan *cins* ve *faslı* tanımaksızın mümkün değildir. Huzûrî anlamlarda (*me'ânî*) ve hakikatlerde de bağlılığın kendisi olan dışsal bir varlığı varlığın "kayyim"inin ve "mukavvim"inin bilgisi ve şuhûdu olmaksızın bilmek imkânsızdır.

Allâme Tabâtabâî vücûdî hakikati tanımının onun kayyimi ve kayyumunu müşahede etmeksizin mümkün olmadığı ilkesinden hareketle şunları söylemiştir: Eğer bir kimse nefisini müşahede ederse kesinlikle münezzehe olan Allah'ı da müşahede edecektir. Ve bu, "velâyet" in ve Hakk'ın cemâl ve celâlinin şuhûdunun en iyi yolunu teşkil etmektedir.

Hatırlatma:

Mücerred bir varlık olarak nefsin husûlî bilgisi ve bu akli kavramın analizi –ki bundan "ben" diye söz etmekteyiz– enfûsî değil âfâkî bir bilgidir. Zira "ben" kavramı *haml-i evvelî* [ilksel yüklem] ile "ben" anlamını verir; ancak *haml-i şâyi'* ile bakıldığında "ben" in değil, "O" nun bir mısdağıdır. Dolayısıyla husûlî bir mütefekkir dış dünyayı/dışarısını incelemekle meşguldür. İşte bu, âfâkî seyrin kendisidir; enfûsî bir seyrin demek olan nefsin bilgisi değil...⁶⁷

İnsan Allah'ın tecellisidir. Allah onu kendi suretinde yaratmış, yeryüzünün halifesi ve emanetçisi kılmıştır. Yaratılış âleminde ona seçkin/üstün bir makam vermiştir. Eğer insan kendi değerini bilir, bunların tamamını ilmin, marifetin, aklın, akılcılığın, seyr ü sülûkun ve maneviyatın ışığında şeriat, hakikat ve teşrîh hidayetini şecere-i tayyibesinin gölgesinde ilâhî velâyetin inayetiyle tahsil ederse ilâhî bir varlık olacak, ilâhî cemâl ve celâlin aynası olacaktır.

Dolayısıyla mutlak kemâlin şuhûdu "nefsin şuhûdu" ile mümkündür. Tabii ki böyle bir şuhûdun meşru bir riyazete, makul bir mücahedeye ve dengeli bir sülûka ihtiyacı vardır. Böylece hiçbir sapma ve çarpıklık meydana gelmeyecek, sâlik tedricî olarak sülûk ettiği şeye ve asıl maksadına yaklaşacaktır. Allâme Tabâtabâî'nin ifadesiyle, "Bu hakikatlerin şuhûdu nefsin şuhûdunda örgütlenir." Dolayısıyla nefis, insanı iki açıdan ve ufuktan hakikatlerin hakikatine yönlendirir: a) Nefsin ilâhî tecelligâh olması açısından. Nefsin tekâmülünü ve likâullah merhalesine kadar ulaşmasını sağlayan her ilâhî feyiz ve lütuf Allah'ın bir mazharı, ilâhî mutlak kemâlin bir tecellisidir. b) Nefsin "malûl" olması açısından. Malûl illete

⁶⁷ a.g.e., s. 40-45.

bağlılığın kendisidir ve illetinin hüviyetinden başka bir hüviyeti yoktur. Hudûs ve bekâsı, illeti tarafından bahşedilecek olan vücûdun inâyeti ve fezyi iledir. Dolayısıyla vücûd merhalesinde ilmî ve amelî kemâller olmaları bakımından vücûdî kemâllerin tümü Hz. Hakk'ın ahlâkî kemâllerinden bir numunedir. Temel itibariyle insanın nefsi ve fıtratı Allah'a ve Rabbin veçhine dönüktür. Bu, *merbut* ile *merbutun ileyh* arasındaki kategorik ilişkiyi değil, işrakî ilişkiyi ifade eder. Dolayısıyla derunî şühûd ve nefsin huzûrî-şühûdî bilgisi tüm kemâlleri ve mutlak kemâlin işaret(ler)ini görmektir.

“Zatî fakrın, yoksunluğun, muhtaçlığın ve Allah'a mutlak bağlılığın kendisi olması” bakımından nefsin marifeti/bilgisi, Allah'ın tevhidî bilgisiyle bir aradadır. “*Nefsini bilen Rabbini bilir*” hadisinin anlamlarından biri belki de budur.

Acaba Allah'ı bilmenin bir yolu olan marifet-i nefis (nefsi bilme) âyetleri “*innî*” *burhana* mı dayanmaktadırlar, yoksa “*limmî*” *burhana* mı? Cevâdî Âmulî konuyla ilgili olarak şunları yazmıştır: “*Hikmet-i Mûteâliye*’ye mutabık olan, bu bilginin *limmî burhan* şeklinde olup, *illetten malûle doğru bir seyir izlediğidir. Makbul ve doğru olan görüş de budur.*” Sonrasında konuyu bir dipnotla şu şekilde açıklamıştır: “İnsanın hüviyeti ve hakikati tıpkı diğer imkânî varlıklar gibi, ‘bağlı olan’ bir varlık değil, ‘bağlı’ (*râbit*) bir varlık olmaktır. Nerede kaldı ki, nefsi ve şühûdî olabilsin... Bağlı (*râbit*) varlık *merbutun ileyhin şühûdundan* sonra gelir. Çünkü *nefsî* olan *merbutun ileyh* bu *râbit* için mukavvim mesabesindedir. Nasıl ki müttekavvimin sahih bilgisi mukavvimin doğru bilgisi olmaksızın mümkün değilse, *râbitin şühûdu* da *merbutun ileyhin şühûdu*

olmaksızın mümkün olmayacaktır. Dolayısıyla insanî hüviyetin *merbutun ileyhi* olan ve onun (insanın) vücûdî mukavvimi sayılan Bir ve Yegâne Allah bilinmeden nefsi bilmek mümkün değildir. Bu bilgi husûlî değil şühûdî olduğundan ve kavramsal ve mantıksal bir burhanın hükümlerini taşımadığından, öncelik ve sonralık bakımından Allah'ın tevhidî bilgisi nefsin huzûrî bilgisinden önce gelecektir. Bu açıdan o [seyir itibariyle] *limmî burhana* benzer. Dolayısıyla nefsin bilgisiyle kastedilen, onun husûlî bilgisi ve “ben”im var olup olmamam değildir. Bilakis nefsi huzûrî bir bilgiyle bilmek ya da şühûd etmektir. Zatın müstakil varlığa bağlılığı bu şekildedir. Bu durumda onun (insanın) *merbutun ileyhi* olan Allah kesinlikle şahsın şühûdu ölçüsünce meşhud olabilecektir. Kendini/nefsini huzûrî bilgiyle bilmek de nefsin bulmanın/ıdrak etmenin kendisidir. O halde nefsin şühûdu Rabb ile olan bağın şühûdu demektir ve vücûdî fakra ve nefsi muhtaçlığa buradan ulaşılmaktadır. Keza “*Ganiyyun Hamîd*” de –Vâcib-i Teâlâ için Ganiyet ve bağımsızlık Vâcib'in zatının kendisidir– bu şekilde müşahade edilir...

Allâme Tabâtabâî “*Ey insanlar! Sizler, Allah'a muhtaçsınız. Allah ise Gani'dir (zengin, ihtiyacı olmayan), Hamîd'dir (hamdedilen)*”⁶⁸ âyetinin tefsirinde şunları yazmıştır:

Yoksulluğun sarayı onlarda, zenginliğin sarayı ise O'ndadır. Dolayısıyla bütün zenginlik O'ndadır. Varlık ve fakr iki varlıksal (vicdâmî) olgu olup, birbirlerinin zıddıdır. Dolayısıyla “mevzu”larından kaldırılamazlar. Önceki saray başka bir sarayı gerektirmiştir ki, bu saray onlarda fakirlik sarayı iken, O'nda zenginlik sarayıdır. Onlar için fakirlikten başka bir şey yoktur; O'nun için ise zenginlikten başka bir şey

⁶⁸ Fâtur, 15. âyet

yoktur. Onları bizatihi ortadan kaldırma kudreti sadece Allah'a aittir. Onlar zatları itibariyle O'na muhtaçken, O onlardan müstağnidir. Onlar için O'ndan müstağni olmak gibi bir durum söz konusu değildir.

Hakk Teâlâ'nın onlardan müstağni olmasının, onların ise O'na muhtaç olmasının ölçütü; onların Hâlık'ı ve işlerinin müdebbiri olmasıdır. Buna onların fakrını, kendisinin ise zenginliğini beyan ederken kullandığı lafz-ı celil de işaret etmektedir. Mezkûr lafızlar O'nun yaratmasına ve tedbirine işaret etmektedirler. "Eğer dilerse sizi yok eder ve yerinize yeni bir toplum getirir."⁶⁹ Yine "Hamîd" ismiyle vasıflandırılması, yaratma ve yönetme fiilleri hasebiyle övgüye layık olmasındandır.

Sözün/âyetin anlamı şu ifadeye dönmektedir: "Ey insanlar! Sizler mahlûk ve yönetilen olmanız hasebiyle Allah'a muhtaçsınız. Tüm yoksunluklar ve istekler sizdedir. Allah ise Hâlık ve Müdebbir olması hasebiyle Gani'dir (zengindir). O'ndan başka Gani yoktur."⁷⁰

Dolayısıyla ilk olarak; mutlak fakr ve salt ihtiyaç/muhtaçlık insana mahsus iken, mutlak ihtiyaçsızlık ve salt zenginlik Allah'a mahsustur. İkinci olarak insanlar bu fakr ve muhtaçlıktan başka hiçbir şeye sahip değildirler. Allah ise mutlak Malik'tir. Diğer bir deyişle insanın "yoksunluk"tan başka bir şeyi yoktur. Buna karşılık Yüce Allah zati itibariyle mutlak Gani'dir. İnsanlar ise zatları itibariyle mutlak fakirdirler. Üçüncü olarak Allah'ın zenginliğinin ve halkın (yaratılmışların O'na) muhtaçlığının ölçütü, Allah'ın onların Hâlık'ı ve işlerinin yöneticisi olmasından ileri gelir ki, "Allah" lafz-ı celâli de halk'ın fakrına ve Allah'ın zenginliğine

bir işaretidir. İlgili âyetin hemen ardından "Eğer isterse sizi yok eder ve yerinize yeni bir toplum getirir" ibaresinin getirilmesi, O'nun yaratmasına ve tedbirine bir atıftır. "el-Hamîd" ismi de O'nun yaratma ve yönetme fiillerinde övülmüş olması hasebiyle zikredilmiştir. Evet, eğer nefsi bilmek hiçliğe ve yokluğa dönüşmek şeklinde tahakkuk ederse bunun anlamı, nefs yolunun salikinin nefs-i emmâreden ve bencilliğinden firakı, kendisi ile Allah arasındaki perdeleri –ki bu perdeler de yine kendi kendisidir– kaldırması, inniyet ve enaniyetini terk etmesi, enfûsî bir hicret gerçekleştirilmesi, tedricî olarak "büyük ölüm"e, fenâ fil-laha ve fenâ fi'l-gnâya erişmesi ve tevhidî-ubûdî söylemin [gitgide] kendisine hâkim olması olacaktır. O, her şeyde Allah'ı görmüş ve her şeyi O'ndan bilmiştir. Bu nedenle hiçbir kemâlî kendisine nispet etmez; kendisi için bir unvan, isim ve resim öngörmez. Fiilî, sıfatî ve zatî tevhide erişmiştir. Şebüsterî'nin ifadesiyle;

Harabat ehli "et-tevhîdü iskâtü'l-izâfât"⁷¹ nişanını verdi

*Harabat misalsizlik âleminde dir
Âşıkların makamı "lâ-ubâlî" dir
Harabat can kuşunun yuvasıdır
Harabat mekânsızlığın diyarıdır*

Allâme Tabâtabâî'nin mezkûr beyitleri şerh ederken de belirttiği gibi;

"Benim fiilim, benim iradem, benim gücüm, benim görüşüm, benim evim, benim duyuşum vd. dediğim müddetçe tevhide erişememiş demektir. Zira bizler fiilî, sıfatî ve ismî olarak O'na bağlıyız. Kendimizden hiçbir şeye sahip değiliz."

⁶⁹ Fâtır, 16. âyet

⁷⁰ Tabâtabâî, 1393, c. 15, s. 78.

⁷¹ "Tevhid, Hakk'a izafe edilen her şeyin düşmesidir." (ç.n)

Harabat herkesin mekânı değildir [olamaz]. Çünkü ortada bir şahıs ve tezahürü olduğu müddetçe harabata erişilemeyecektir. Harabatta maceraya atılanlara, “lâ-ubâlî” âşıklara, kayıtlardan arınanlara ve bağılıkları koparanlara vd. yer vardır.⁷²

Elbette ki nefsi bilmek de –ve Allah’ı bilmek gibi bir sermaye de– bu kurala dâhil olacaktır. Zira İmam Bâkır’ın (a.s) da buyurduğu gibi, “Bir kimse Allah’ı bilmedikçe bir başkasını bilemeyecektir.” Ya da Cevâdî Âmulî’nin “Rabbinin her şeye şahit olması yetmez mi?”⁷³ âyetini açıklarken belirttiği gibi: “Her şeyin idrakinden önce Allah şahit ve meşhûddur. Hatta eğer insan dahi kendini tanımak ya da kendi anlayış ve düşüncesine yönelmek istese ilk olarak Hâlık’ını, düşüncesini ve anlayışını yaratana yönelecektir [yönelmek zorunda kalacaktır].”

Özetle nefsin şuhûdî bilgisi, zulmanî ve nuranî olmak üzere tüm hicapları ortadan kaldırır. Tüm mertebeleri ve dereceleriyle nefsin tahareti, beraberinde Allah’a şuhûdî bir iman ve salih ameli getirir, insanı [tüm boyutlarıyla] içine alır ve fiilî ve zatî ihlâsa olanak tanır. Böylece o, tevhidî-şuhûdî fenayı deneyimleyecek, likâullahâ vâsıl olacak, Yüce Allah gibi bir davetçinin/ev sahibinin şuhûd meclisinde ağırlanacaktır. Bunların tümü şeriatı bağılılığın ve ilâhî mutlak velâyetin gölgesinde hâsıl olabilir. Nefs-i mutmainne sahibi aşk ve likâ meyhanesine giderken “Dön” emrinin muhatabı olacaktır: “Ey nefs-i mutmainne, razı olmuş ve razı olunmuş olarak Rabbine dön. (Salih) kullarının arasına gir. Cennetime gir.”⁷⁴ Böylelikle dârü’l-fenâdan dârü’l-bekâyâ

⁷² Saadetperver, 1384, s. 125.

⁷³ Fussilet, 53. âyet

⁷⁴ Feccr, 27.-30. âyetler

⁷⁵ Tabâtabâî, 1382, s. 158-159.

ulaşırken, Allah’ın likâ yurdunda ya da cennetinde mukim olacaktır.

3. Esas: Velâyetçilik (Velâyet Yolu)

İnsanın bâtunî kemâl mertebelerini kat ettiği ve ilâhî yakınlığın (kurbun) menziline evrildiği velâyet yolunun sübut ve tahakkukuna [gerçekliğine, var olduğuna] kuşku yoktur. Zira –bilindiği üzere– dinî eylemlerin zahirleri bâtunî bir gerçeklik ve manevî bir hayat olmaksızın tasavvur edilebilir değildir. Dinî zahirleri hazırlayan ve insanı bunlara davet eden yaratılış sistemi zorunlu olarak dinî zahirlere nispetle bir ruh mesabesindeki bu bâtunî gerçekliği de hazırlayacaktır...

“Yakınlık derecelerini taşıyan, velâyet kervanına önderlik eden ve insanlığın bu gerçekle ilişkisini sürdüren kişiye Kur’ân’ın diliyle ‘İmam’ denir. İmam, Hakk tarafından velâyet yolunun önderi olarak tanınan ve manevî hidayetin sorumluluğunu üstlenen kimsedir. Hakk’ın kullarının kalplerinde parıltı veren velâyet nurları onun nur odağından gelen yansımalar ve hatlardır (nur hatlarıdır). Müteferrik manevî özler onun sonsuz deryasıyla birleşen nehirlerdir. İmâmetin Kur’ân’daki anlamı budur. Elbette ki imâmet hilâfet, vesâyet, hükümet ve riyasetten ayrı bir şeydir...”⁷⁵

Allâme Tabâtabâî bu bakış açısını ve seyr ü sülûkunu dikkate alarak şöyle buyurmuştur:

Kur’ân-ı Kerîm’in inkâr edilemeyecek hakikatlerinden biri kişinin ilâhî velâyetin

dergâhına girmesi, Kuds ve Kibriyâ'nın sahasına yaklaşması, [kendisi için] göğün ve yerin melekûtundan kendisinden başkasından gizlenmiş şeyleri –Allah'ın büyük âyetlerini ve ceberutunun sönmeyen nurlarını– müşahede edebileceği kapıların açılmasıdır. Nitekim İmam Sâdık (a.s) şöyle buyurmuştur: “İnsanların kalpleri etrafında dolaşan şeytanlar olmasaydı, onlar göklerin ve yerin melekûtunu mutlaka görürlerdi.” Yine Peygamber'den de (s.a.a) nakledildiği gibi, “Eğer sözlerinizde aşırılık ve kalplerinizde tereddüt olmasaydı, benim gördüklerimi görür, işittiklerimi işitirdiniz.” Bunlar Allah'ın kullarından özel bir gruba mahsus olan ilâhî bağlılardandır.⁷⁶

Allâme Hasanzâde Âmulî, toplum-irfan ilişkisini ne de güzel açıklamıştır: İrfansız bir toplum ruhsuz bir beden gibidir. İrfan ilmi insanı inşa eder. Nefsin Hakk Teâlâ'nın marifetine yol alışının hakikatini ve özgün İslâm irfanını hem vahiy hem de ismet ve taharet Ehlibeyt'inden (a.s) sâdır olan rivayetler caiz bilmişlerdir.⁷⁷

“O halde insanın hakiki kemâlî zat, sıfat ve fiil bakımından nihaî kemâle erişmesi, yani Hakk'ta zatî, sıfatî ve fiilî olarak fani olmasıdır ki, bu da zatî, fiilî ve ismî tevhidin kendisidir. Dolayısıyla insan varlık âleminde gerçek zatın, fiilin ve ismin sadece münezzeh Allah olduğu yani bunun sadece O'nun şanına yaraştığı hakikatini kavrayabilir. Bu burhan ilâhî lütuflardan biri olup, aynı risale içinde şerh edilmiş ve “nefsin marifeti” yöntemi (“nefsi bilmek” ilkesi) esas alınarak açıklanmıştır.⁷⁸

Velâyetçiliğin ve Velâyetçilerin Nişaneleri

Velâyet birliktelik ve yakınlık demektir. Bu, maddî, manevî ya da cisimsel yakınlık olabilir. Yine yakınlığı da hakiki yakınlık ve itibarî yakınlık olmak üzere iki kısma taksim etmek mümkündür. Gerçek yakınlık tıpkı diğer işrakî ve hakiki nispetler gibi olup, nispetin (izafe) dizginleri kendisine nispet edilenin (muzafun ileyh) elindedir. Tâbi konumundaki muzafın ve insanın tözsel (cevherî) bir dönüşüm kapasitesi mevcuttur. O, “Veli” isminin –ki bu, ilâhî Esmâ-i Hüsnâ'dandır– mazharı olabilir. Belki de o, çabalarının başlangıcında nefsinin/nefsî şûûnunun sınırları içinde bu ismin bir mazharı olabilecektir. Daha sonra koruma alanını ve velâyet sahasını nefsinden (iç dünyasından) dış dünyaya doğru genişletecektir. Yani içerinin velâyetinden dışarının velâyetine ulaşacaktır. Allah'a yaklaşmak kuldân/kul ile başlamalıdır. Çünkü Allah tarafından bir yakınlık zaten hâsıdır. Allah'ın tüm şeylerle vücûdî bir yakınlığı, kayyûmî bir birlikteliği⁷⁹ ve her şeyi küllî bir ihatası⁸⁰ söz konusudur. O hiçbir şeyden uzak değildir. Dolayısıyla iyi bir fâillik ve salih amelle/uygun fiillerle kendisini Allah'a yaklaştıracak olan, insandır. Eğer bu yakınlık hâsıl olmazsa nusret (yardım) ve muhabbet anlamındaki velâyet de tahakkuk etmeyecektir. Kurb (yakınlık) mükemmel kâmil insana tebaiyetle hâsıl olacaktır: “Eğer Allah'ı seviyorsanız bana tabi olun ki, Allah da sizleri sevsin.”⁸¹ Bu da beraberinde “ilâhî muhabbet” ve “ilâhî nusret”

⁷⁶ Tabâtabâî, 1393, c. 5, s. 270.

⁷⁷ Hasanzâde Âmulî, 1375, c. 2, s. 387.

⁷⁸ Tabâtabâî, 1384, s. 34

⁷⁹ Hadîd, 4. âyet

⁸⁰ Fussilet, 54. âyet

⁸¹ Âl-i İmrân, 31. âyet

gibi bir sonucu getirecektir.⁸² Dolayısıyla salık (olup), salih ameller işleyen ve Allah Resûlü'ne itaat eden bir mü'minin varlık kapasitesi ilâhî muhabbetin ve nusretin zuhur mahalli olacak, Hakk'ın eserleri onda tezahür edecektir ki, bunlar arasında "Hakk'ın zuhuru" da mevcuttur. Hakk'ın insandaki zuhuru ondaki tüm yalancı ve bâtlı mazharları ortadan kaldıracak ve insanı hakkânî bir vücûda kavuşturacaktır. Dolayısıyla nefsi bilmek insanı kendisi ve (kendi varlığının dışındaki) diğerleri üzerindeki velâyetin vücûdî şuhûduna ve kavrayışına ya da bu geniş/kapsamlı velâyetin vücûdî zorunluluğunun öncülüne götürecektir. Bu, insanın derunundan dışarıya ulaşır; böylece o, "Allah'ın velisi" olur. "Evlîyâullah" (Allah'ın velileri) o ve diğerleri üzerinde kendi vücûdî mertebesinde/mertebesince velâyet sahibidirler. Allah'ın velisi olmuş insan tevhidin kalesine girmiş; tevhidî bir yöntemi, tevhidî bir bakışı, tevhidî bir davranışı ve tevhidî bir yönelimi benimsemiştir. O'nun haremde hüznü ve üzüntüye yer yoktur: "*Allah'ın velileri için korku ve üzüntüye yer yoktur; onlar üzülmeceklerdir de.*"⁸³ İlâhî velâyet onun halini de şamil olacaktır. Münezzeh olan Allah'ın velâyeti üç türüdür:

a) *Velâyet-i âmme* (genel velâyet): Allah'ın mutlak velâyetiyle bir arada olup, tüm varlıkları kapsamaktadır.

b) *Velâyet-i hâssa* (özel velâyet): Bu velâyet türü sadece mü'minlere özgüdür: "*Allah iman edenlerin velisidir.*"⁸⁴

c) *Velâyet-i ahass* (en özel velâyet): Bu velâyetle müşerref olanlar Allah'ın peygamberleri ve velileridir. Çünkü Allah, Resûlü'nün diliyle şöyle buyurmuştur: "*Benim velim Kitab'ı indiren Allah'tır. O kendisine salihleri dost edinir.*"⁸⁵

Dolayısıyla hem mü'minler Allah'ın velileridir hem de Allah mü'minlerin velisidir. Özel ve en özel velâyet onları –bir nurdan başka bir nura kadar– imanî derecelerine göre şamil olacaktır. Böylece onlar "*Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır*"⁸⁶ âyetinin kapsamına gireceklerdir. Yani ilâhî velâyetin altındaki "nur mertebeleri" tekâmülî ve vücûdî istidat sahipleri için hâsıl olacaktır. Tıpkı Kur'ân'ın da buyurduğu gibi, insanlardan bazıları salih ameller işlerler ve fiil makamında bir yetkinliğe sahiptirler: "*İyi amellerde bulunanlara...*"⁸⁷ Onlar için belli dereceler vardır: "*Lehüm derecât.*"⁸⁸ Ancak bir grup bunların da ötesine geçmiş, zat makamında bir yetkinlik elde etmişlerdir. İşte onların bizzat kendileri bir derece ve ölçüdür: "*Onlar derecedirler.*"⁸⁹ Çünkü iman ve salih amel kendilerinde bir meleke halini almış ve amelin iyiliğinden zatın iyiliğine erişerek "sâlihûn" zümresinin bir parçası olmuşlardır. Zatlarından, iyi amelden başka bir şey neşet etmemiştir. İlâhî velâyet onların vücûdî dereceleri ölçüsünde "salih amel"de ya da "salihin ameli"nde zuhur etmiştir ve edecektir. Nasıl ki bu ayırımın hem geneli hem özeli hem de en özeli varsa, ilâhî velâyetin tahakkuku da salih amel işleyenler arasında tek bir derecede gerçekleşmeyecektir. Aynı

⁸² Muhammed, 7. âyet

⁸³ Yûnus, 62. âyet

⁸⁴ A'râf, 196. âyet

⁸⁵ A'râf, 196. âyet

⁸⁶ İsrâ, 9. âyet

⁸⁷ İsrâ, 9. âyet

⁸⁸ Enfâl, 4. âyet

⁸⁹ Âl-i İmrân, 163. âyet

şekilde salih amelli kimseler derecelenebilir olduklarından, bu ilâhî ehemmiyetin zuhuru [herkeste] aynı olmayacaktır.

Dolayısıyla her salih amel insanı kurb ve velâyet makamına ulaştırır. Yani o, salih amel işlediği ölçüde Allah’a yaklaşıp ve O’nun velâyeti altında yer alacaktır. İnsan başlangıçtan sona dek razı olunan, ilâhî düsturlara ve hak şeriata dayandırılan amellerin etkisiyle Allah’a yaklaşabilir ve velâyetin kokusunu ruhunun kokusuyla (tüm derinlikleriyle) duyumsayabilir. Böylelikle ebrâr ve ashâb-ı yemîn mertebesinde geçerek “mukarrebûn” mertebesine ulaşır ki, bu, herkese açık olan velâyet ve kurb yoludur (her ne kadar bu yol birtakım ilâhî gerekliliklerle amel etmeye dayansa da). Netice itibarıyla insanların kurb ve velâyet dereceleri farklıdır. İnsanın ihlâsı ve Allah’a duyduğu sevgi ne kadar artarsa ihlâs ve velâyetinin derecesi de o kadar artacaktır. Zira yakınlık (kurb), ihlâs, sevgi (muhabbet), salih amel, velâyet vd. bunların hepsi ama hepsi derecelenebilirdir. Münzزه Allah’ın buyurduğu, “*Güzel sözler Allah’a yükselir. Fakat bunları O’na yükseltecek olan da salih ameldir*”⁹⁰ âyeti güzel sözcüklerle salih amel veya pak akide arasındaki ilişkiyi ahlâkla ve temiz amellerle açıklamaktadır. Yine şöyle buyrulmuştur:

“Erkek veya kadın olsun, sizden her kim mü’min olarak bir iyilik yaparsa, ona güzel bir hayat yaşatacağız. Karşılıklarını da muhakkak yaptıklarının en güzeliyle vereceğiz.”⁹¹

Bu âyet velâyet yolunun erkeklere ya da kadınlara mahsus kılınmadığını, bilakis

Allah’ın velisi olan herkesin –kadın olsun, erkek olsun– bu kutsal diyara ve harem-i kibriyâya girebilecek kudrete sahip olduğunu göstermektedir. Makamın önemi ve değeri zaman üstü, mekân üstü, diller üstü, cinsiyetler üstü, sınıflar üstü olup, negatiftir. Bunun yolu da itibardan hakikate, tabiatan tabiat ötesine, maddeden manaya geçiş, mülkten melekûta yükseliş/yüceliş ve “ben”den Allah’a hicrettir. İlâhî velâyetin halini şamil olduğu herkes, “*Hüve’l-Veli*” isminin mazharı olur. Ya da Allâme Cevâdî Âmulî’nin yüce beyanıyla, marifet ve ihlâs velâyetin vaciplerinden olup velâyet makamına ulaşmanın en iyi yollarını teşkil ederler.⁹² Bu, insanın can kadehine muhabbeti/sevgiyi döken bir bilgidir. Aşk ve muhabbet, insanı ubudiyet makamına erdirtir ve ubudiyetini yakın, keşf ve şuhûd merhalesine ulaştırır. Yakın tevhidin ef’âlî, sıfâtî ve zatî olmak üzere tüm merhalelerde öncülüdür. Allah’ın mutlak ilmine, kudretine, rububiyetine, malikiyetine ve hâkimiyetine yakın etmek (kesin bir ilimle inanmak) kişiyi Allah’ta fani kılar. Uyanmış (müteyakkız) ve gözleri açılmış insan, “*Benim namazım, ibadetim, hayatım/yaşamam ve ölümüm âlemlerin Rabbi Allah içindir*”⁹³ tevhidî nağmesini terennüm eder. Gerçekte teşri sistemindeki tekvin sistemi de hak bir âyet olup Allah’tan bir nişanedir. İnsan kendisini hiçbir şeyin maliki olarak görmemektedir. Hakikatte o, ardında ilâhî bekayı getiren bir ademe ve fenaya yönelmiştir. Bu hakikati de nefsinin şuhûdî bir bilgiyle idrak ve tecrübe etmek suretiyle özümser. Sırrının, bâtınının, zihninin ve dilinin sözü, “*Şu halde hamd göklerin Rabbi, yerin Rabbi ve bütün insanların Rabbi olan Allah’a aittir*”

⁹⁰ Fâtır, 10. âyet

⁹¹ Nahl, 97. âyet

⁹² Cevâdî Âmulî, 1375, s. 78-79.

⁹³ En’âm, 162. âyet

olur.⁹⁴ Yani “kul” Rabb –ne güzel bir mürebbi– ile ne güzel bir ilişki kurmuştur... “Mürebbi (hoca, üstat) kulumu eğitmektedir.”

Netice itibariyle insan iman, salih amel, –ki bunun çok geniş bir mısdağı ve kapsamı vardır– irfan, aşk, muhabbet, ubudiyet ve ihlâsın ışığında tüm varlığıyla Allah’a yaklaşmayı tecrübe eder ve ilâhî velâyetin güvencesi/gölgesi altında kalmanın ezgisini terennüm eder. Her ne kadar bu yolların tamamında “özel velâyet”in (velâyet-i hâssa) güvencesinde olsa da o yine de “en özel velâyet”e (velâyet-i ahass) ulaşmayı amaçlar; vücûdî kapasitesi ve çabaları ölçüsünde ilâhî velâyetin bu mertebesini tahsil eder: “Bizim uğrumuzda savaşılanları/mücadele edenleri mutlaka yollarımıza sevk ederiz. Şüphesiz ki Allah iyilik edenlerle beraberdir.”⁹⁵

1) Tevbe, 2) zühd, 3) vera (takva), 4) tevekkül, 5) teslimiyet, 6) rıza, 7) ihlâs, 8) tüm mertebeleri, geneli, özeli ve en özeli içine alan dereceleriyle takva, 9) ilâhî muhabbet, 10) salt ilâhî ubudiyet, 11) Masum ilâhî velilerin velâyetlerini kabul etmek, 12) saf tevhid gibi faktörlerin her biri “ilâhî velâyet”in idrakinde hatırı sayılır bir rol üstlenecektir.

Bu ilâhî sırât-ı müstakimde (doğru yol) aşağıdaki aklî stratejiler büyük ölçüde yol gösterici olacaktır:

1. Kendine/nefsine dönmek,
2. Hak Muhammedî şeriata bağlılık,
3. Huzûr ve murakebe,
4. Nefs muhasebesi ve inziva,
5. Her türlü taalluk (bağlılık) ve taayyünden manevî bir özgürleşme,

6. Varlığın bâtınına ulaşmak ve varlık âleminin zahirinden bâtınına geçmek.

7. Masum kâmil insanı sevmek ve ona tâbi olmak.

Yukarıdaki faktörlerden ve stratejilerden her biri hakkında çok sayıda âyet ve hadis mevcuttur. İslâmî öğretilerimiz ve dinî marifimiz bu gibi yöntemlerle/stratejilerle/çözüm yollarıyla doludur. Önemli olan, bunların hayatın bağrında/akışı içinde vücûdî olarak idrak edilmeleri ve deneyimlenmeleridir. Hz. Ali’nin (a.s) ifadesiyle “Kararlılığın özü/temeli, ileri görüşlülük ve basirettir; semeresi de zaferdir.”⁹⁶ Yani pratik akılla ilişkilendirilen azim, basiret ve ileri görüşlülük gibi niteliklerin/şeylerin özgür pratik aklın şemsiyesi altında yer almaları gerekir. Azim ve kararlılık pratik (amelî) aklın işidir. Azim ve ileri görüşlülük [şeklindeki iki özellik], iç ve dış cihadda bu ikisinin (bu iki özelliğin) semeresi olan zafer hâsıl oluncaya kadar teorik (nazarî) aklın eseri olacaklardır.

Dolayısıyla aslolan ihlâs ve marifettir; geri kalanlar bu asılların teferruatları ya da velâyet makamına ulaştracak seyr ü sülûkun vaciplerinin müstehaplarıdır.

Evet, ilâhî kurbun ve velâyetin talipleri –ki onlar tarikat yolunun salikleridirler– daima nefis ile cihad halindedirler: “*Senin için en azılı düşman iki yanının arasındaki nefisindir.*”⁹⁷ O, nefsin nüfûz ve kontrolünü tüm sülûkî –ve tezyin– mertebelerinde tanımış, dizginlerini eline almış ve onu feda edecek merhaleye erişinceye kadar teziye etmeyi sürdürmüştür. Yani kendinden/nefsinden özgürleşmiş ve fani olmuştur.

⁹⁴ Câsiye, 36. âyet

⁹⁵ Ankebût, 69. âyet

⁹⁶ Âmedî, 1373, c. 2, sayı: 3083

⁹⁷ Meclisî, 1403, c. 67, s. 36.

Derununda bir safa ve nuraniyet hâsıl olmuş, ilâhî tecelliler halini şamil olmuştur. Allâme Tehrâni'nin ifadesiyle:

“Ef’âlî tecelli, Hz. Hakk’ın rububiyet sıfatlarından olan fiilî sıfatlarından biriyle mütecelli olmasıdır. Fiillerin tecellileri çoğu kez parlak renkli ışıklara benzerler. Yani Hz. Hakk yeşil, mavi, kırmızı, sarı ve/ya beyaz bir ışık olarak görülmektedir. Onun sıfatı tecellisi ise yedi zati sıfatla – ki bunlar hayat, ilim, kudret, irade, sem’, basar ve kelâmdır– mütecelli olmaktır. Bazen de sıfatı tecellisi siyah bir nur şeklinde tezahür eder.

O’nun zaî tecellisi, salikin söz konusu tecellide mutlak surette fani olması, fakat [bununla birlikte onu] mutlak anlamda bilmesi, onun şuurunda olması ve idrak etmesidir. Bekâ billah [mertebesi] hal hasebiyle tamamen vâsılın durumunu yansıtır. Salik zaî tecellideki fenasından sonra Hakk’ın bekasında kalır ve kendini mutlak cismanî ve ruhanî taayyünsüzlükte görür.”⁹⁸

Dolayısıyla ilâhî bekâda baki kalan salik ve şahit tüm âlemi ve insanları ilâhî velâyetin tedbiri altında ve Allah’ta fani bilir. “Velâyet” budur. O halde ilk olarak nefsimize hâkim olmalı ve kendi üzerimizde bir velâyet kurmalıyız. Nitekim Hz. Ali de (a.s), “*En büyük mülk nefsin mülküdür (nefse malik olmaktır)*” buyurmuştur.⁹⁹ Nefis üzerindeki bu tedebbür ve malikiyeti başta algısal ve muharrik kuvveler olmak üzere nefsin tüm şuûnunda ve kuvvelerinde sari ve cari kılmamız gerekir. Mezkûr kuvveleri “nazarî (teorik) aklın” ve “amelî (pratik) aklın” idaresi

altında tutmalıyız. Zira “*İnsanların en kuvvetlisi nefsi üzerinde kuvvetli olandır (nefsine söz geçirendir).*”¹⁰⁰

İkinci olarak; irfan, aşk, ihlâs ve ubudiyetin bir sonucu olarak dış dünya üzerinde de bir hâkimiyet ve velâyete sahip oluruz. Bu vücûdî hakikatlerden ve kemâllerden her biri kendilerinden daha üstün kemâllerin öncülleri olsalar da ilâhî velâyetin ve rububî inayetin başlı başına bir nişanesidirler. “Evliyâullah (Allah’ın velileri) Hakk’ı tanıyan ve O’na yönelen kimselerdir. Hakkı bâtıldan hatta hak görünümü şeyden dahi ayıracak bir kudrete sahiptirler. İdrak ve amel sahasında içsel (bâtınî) bir basiretten nasiplenmişlerdir. İster ilmî ister amelî olsun hiçbir şüphe onları tuzağına düşüremez. Tıpkı Hz. Ali’nin de (a.s) buyurduğu gibi:

“Şüphe, hakka benzediği için ‘şüphe’ olarak adlandırılmıştır. Allah dostlarının şüphelerdeki aydınlıkları imanları ve yakınleridir. Yolları hidayet ve kurtuluş yoludur. Ama Allah’ın düşmanlarının şüphelerdeki davetleri, dalalete ve sapıklıktır. Kılavuzları da körlük ve şaşkınlıktır. Ölümden korkan ondan kurtulamaz ve bekayı sevene beka ihsan edilmez.”¹⁰¹

Çünkü Allah’ın velileri bâtını bilen, ona yönelen ve zahirlerden geçen kimselerdir. Yine Hz. Ali’nin (a.s) ifadesiyle, “*Şüphesiz ki Allah’ın velileri, insanlar dünyanın zahirine bakarlarken, onun bâtınına bakan kimselerdir.*”¹⁰² Her halükârda Allah’ın velileri ilâhî mazharlar olup, ilâhî ahlâkla ahlâklanmış kimselerdir. Hakk tarafından ilâhî ruhun müeyyididirler. Onlar kat’a (kesmeye,

⁹⁸ a.g.e.

⁹⁹ Âmedî, a.g.e., c. 2, sayı: 2966.

¹⁰⁰ a.g.e., sayı: 3037.

¹⁰¹ *Nehcü’l-Belâğâ*, 38. hutbe

¹⁰² a.g.e., 424. hutbe.

Allah'tan başka her şeyden/herkesten kendilerini koparmaya), inkıtaa (kesilmeye) ve inkıtaın kemâlîne (tamamıyla kesilmeye) erişmişlerdir. Âfâkın seyrini enfûsleştirmişler; fena fillah ve bekâ billah makamlarını tüm varlıklarıyla hissedip deneyimlemişlerdir. İlâhî tevhide ve velâyete vâsıl olmuşlardır. Onların sülûk ve şuhûddaki temel yol ve ilkeleri nefsi bilmek idi. Tüm mertebeleriyle nefsi bilmenin bu güzel ağacını (şecere-i tayyibe) huzûrî olarak sulamışlar, dinçliğini ve verimliliğini korumuşlardır. [Karşılığında] onun semeresini, yani velâyeti devşirip tatmışlardır.

4. Esas: Şeriatçılık (Şeriatın Zahiri ve Bâtıncılığı)

İnsan Allah'ın mahlûku ve merbûbudur. Onun çok boyutlu tekâmülü ve vücûdî tealis için kendisine “oluş”un ve “insan olma”nın felsefesini tam ve kapsamlı bir şekilde açıklayan bir mektep göndermiş, tekvinî hidayetinin yanında onun için teşrîî hidayet ve türsel hedefler de öngörmüştür. Bunun adı İslâm'dır. İslâm insana, evrenin ve insanın yaratılış sistemini gösteren bir yoldur. Bu dinin inançları, ahlâkî ilkeleri ve hükümleri mevcut olup, bunların hepsi insanın fıtratıyla, içgüdüleriyle, tabiatıyla tam bir şekilde uyumaktadır. Netice itibarıyla insanın maddî, manevî, mülkî, melekûfî, dünyevî, uhrevî, ferdî ve içtimâî tüm ihtiyaçları –olabildiğince tam şekilde– karşılanmıştır. Allâme Tabâtabâî'nin ifadesiyle İslâm, yani insanın fıtrat ve tabiat yolu onun daima hakiki yolunu teşkil edip, yaşam boyunca için şu ya da bu durumla değişmemektedir. Tabiat ve

fıtratın istekleri –ne duygusal ihtiyaçlar ne de ihtiyaç gibi görünen şeyler– yani gerçek ihtiyaçları fıtrat ve tabiatın menzildir; yani onun saadetinin menzili...¹⁰³

İnsan “fıtrat”ın merkezî gücüyle –ki bu Allah'ın fıtratıdır (fıtratullah)– Hâlık'ını ve Rabbini tanımaya yönelir ve O'na iman eder. Nitekim Allâme başka bir yerde de şunları söylemiştir: “Allah'ın fıtratı, insanları kendisi üzerine yarattığı fıtratır.” Bu ifade, insanların yaratıldığı o idrak ve merkezîliğe bir işaret. Bu, Allah'ı bilme merkezîliğidir. “Allah'ın fıtratı” (fıtratullah) insanda Allah'a imanı teşhis etmek için karar kılınmış/bahşedilmiş bir güçtür: “Onlara kendilerini kimin yarattığını soracak olsan, muhakkak ki Allah derler”¹⁰⁴ âyetinde de aynı anlama, yani fıtrî idrake işaret edilmiştir.¹⁰⁵

Allâme başka bir yerde de ilâhî din ile insan fıtratı arasındaki ilişkiyle ilgili olarak şunları yazmıştır:

“İlâhî din insan türünün saadeti için tek velle ve insan hayatını düzene sokacak tek faktördür. Çünkü o, fıtratı yine fıtratla ıslah etmektedir. Fıtratın taşkınlık halindeki muhtelif kuvveleri dengelenmekte, dünya ve âhiret hayatındaki mutluluğun kaynağı düzenlemekte, insanın maddiyat ve maneviyat yolunu düzlüğe çıkarmaktadır.”¹⁰⁶

Bu nedenle şeriat ve fıtrat arasında tam bir ilişki (ya da uyum) söz konusudur. Şeriat müdevvin bir fıtrat, fıtrat ise mükevvin bir şeriatır. Şeriatın ya da insanın Tanrı'sı olan fıtratın Tanrı'sı –ki O, İslâm'ın da Tanrı'sıdır; çünkü insanın Hâlık'ıdır– insanı insanlardan daha iyi tanımış, onun gelişimi ve

¹⁰³ Tabâtabâî, 1393, c. 6, s. 14.

¹⁰⁴ Zümer, 38. âyet

¹⁰⁵ Tabâtabâî, 1384, c. 10, s. 443

¹⁰⁶ a.g.e., c. 2, s. 168.

eğitimi için İslâm'ı vazedmiştir. İslâm'da şeriatlar ve kanunlar –ki bunların temeli tev-hiddir– tesis etmiş; netice itibariyle insanı inançlar (akaid) ve ahlâkî ilkeler yoluyla islah etmeyi amaçlamıştır. İnsanın itikadî, ahlâkî ve fikhî inançlarını – fitratıyla uyumlu olan İslâm'ı akıl, irfan, bilinç, özgürlük, basiret ve teyakkuza seçebilsin, türsel ve vücûdî kemâline bu yolla erişebilsin diye– bilgi/bilinç ve marifet üzere karar kalmıştır. Allâme Tabâtabâî'nin ifadesiyle:

“Din dünya hayatında hem dünya hayatını islah eden hem de Yüce Allah'ın huzurundaki uhrevî kemâle ve daimî ve hakiki hayata muvafık olan [uyumlu olan] özel bir yöntemden ibarettir. Böyle bir yöntemin şeriatında kaçınılmaz olarak ihtiyaç ölçüsünde –günlük yaşantıda– geçimi temin etmeye yarayacak kanunların da yer alması gerekir.”¹⁰⁷

Bi'setlerin (peygamberlerin gönderilişinin) felsefesi de akli geliştirmek ve insanlığını hakiki kemâline sevk etmektir. Bu, genel tekvinî hidayette de hedeflenen şeydir: “*O her şeye yaratılışım ve sonra da hidayetini verdi.*”¹⁰⁸ Bu, teşrîî hidayette de amaçlanmıştır; tüm özellikleri açıklanmıştır. Böylece insan tekvinî ve teşrîî hidayetlerin hükmüyle hakiki kemâl yolunda ilerlemeli ve bunun –ki sırat onun, kemâli aradığı ve kendisine yöneldiği fitratıdır– dışına çıkmamalıdır. Keza insanın fitratı onu peygamberlerin davetine ve bunun nihaî sonuçlarına –ki bu da peygamberlerin Hâtem'inin (Hz. Muhammed s.a.a) şeriatında tecelli etmiştir– çeker. Bu minvalde fitratın ve şeriatın yolları gerçek tekâmül yolunda ilerleyişin ve “oluş”un ışığı iki hakikatini teşkil

etmektedirler. Çünkü insanî âlemin salâhı şu üç şeydedir: a) Sahih inançlar, b) faziletli ahlâk ve c) salih ameller. Zaten “din” dediğimiz şey tüm bu insanî maslahatları içine almaktadır. O, insanları epistemolojik (inançlar), manevî (ahlâk-irfan) ve şeriatî/yasal (amellerin hükümleri) alanlardaki tekâmül mertebelerinin tümünde idare etmektedir. İnsanlar tekâmülî yücelişteki marifet, kulluk, ihlâs, muhabbet ve mücahedeleri hasebince birbirlerinden farklıdır/ayrılırlar. Onlardan her biri kemâlin belli bir mertebesinde yer almaktadır. İnsan, [içinde bulunduğu] tekâmülî derecenin, vücûdî rütbenin ve kemâl istidadının özel (kendine özgü) hükümlerine yönlendirilmiş ve kendisine birtakım özel düsturlar takdim edilmiştir.”¹⁰⁹

Allâme Tabâtabâî, *Velâyet* risalesinde insanların kemâl yolunda üç dereceye sahip olduklarını bildirmiştir:

1. Maddî âlemden ve itibârîyâtтан tam bir kopuşla kopanlar (mukarrebler= tam bir istidada sahip olanlar).
2. Tabiatın tabiat ötesine eksik/kısmî bir kopuşla yönelenler (ashâb-ı yemîn=ebrâr).
3. Hiçbir şeyden kopmayanlar, maddenin/maddiyatın girdabında tutsak kalanlar; fakat benimsedikleri sahih ve gerçek inançlar hasebiyle –inatçı ve mühlit kesimler hariç– durumları değişiklik gösterenler.

Bu grupların aralarındaki farklılıklar ilmi ve pratik kökenlere dönmekte olup vaciplerde, haramlarda, müstehaplarda, mekruhlarda ve mübahlarda kendilerine özgü hükümlere ve şeriata göre idare edilirler. Bu kimselerin teslimiyetlerine (İslâm), imanlarına, iyiliklerine (ihsan), muâşeretlerine,

¹⁰⁷ a.g.e., s. 195.

¹⁰⁸ Tâ-Hâ, 50. âyet

¹⁰⁹ a.g.e., s. 198-200.

sadakat ve dostluklarına/refakatlerine göre hüküm sâdir edilir. İlâhî hükümlerin zahirleri, bâtunları, âdabı ve sırları bulunmaktadır. Nitekim aşk, muhabbet, vecd, coşku, çılgınlık ve “fena” olarak adlandırılan şeyler için de birtakım hükümler sâdir edilmiştir. Bunlardan her birinin kendine özgü bir hükmü olmuş ve bu hükümlerden biri diğerine sirayet ettirilmemiştir.

Dolayısıyla ilâhî şeriat insanın Allah’a yaklaşmasına bir sebep ve vesiledir. İnsanın vücûdî melekeleri Rabbi ile likâsı doğrultusunda şekillenecektir. İslâm, takip edilecek tekâmülî seyrin ve vücûdî mertebelerin tüm cüz’î ve küllî meselelerini açıklamıştır. İslâmî maarifin ve öğretilerin bâtunî hakikatleri ve sırları mevcuttur. İslâm (Müslümanlar) ve iman ehliinden her birinin kendine özgü hükümleri vardır. Yine ihsan ehli olanların da özel hükümleri bulunmaktadır. Bu hükümlerin ortak noktası ve kırmızıçizgisi “vacipleri yerine getirmek ve haramlardan sakınmak”tır. Konuyla ilgili olarak Allâme de şunları belirtmiştir:

“Din bir hayat geleneğinden ve mutlu olmak için takip edilmesi vacip/gerekli olan yol ve yöntemden başka bir şey değildir. Dolayısıyla onun mutluluktan başka bir hedefi yoktur.”¹¹⁰

İnsanın kendine özgü bir fıtratı vardır. Bu minvalde onun kendine özgü bir saadet ve kemâlî ve buna bağlı olarak ahlâkî inançları olacaktır. Fıtrat ile şeriatın buluştuğu yer de burasıdır. Zira varlıkların her bir türünün kendine özgü bir kemâl yolu bulunmaktadır. Bu yolun, her biri bir diğerine bağlı olan özel mertebeleri vardır ve

bunlar türün nihaî hedefi olan en yüce mertebeye sonlanır. Tür iradî (istemsel) değil tekvinî bir talep ve hareketle ona ulaşmayı hedefler. Nitekim oluştuğu/var olduğu ilk andan itibaren kendisini o hedefe ulaştıracak araçlarla donatılmış ve genel ilâhî hidayet, halini şâmil olmuştu. İnsan da bu genel hükümden müstesna değildir. İstikmâl (kemal talebi) ve hedefe ulaşma yolunda çeşitli mertebelere sahiptir. Ne var ki o [diğer varlıklardan farklı olarak] bilgi/bilinç, akıl, iman ve aşk gibi unsurlara dayanarak türsel kemâline erişebilir. Daha önce de belirttiğimiz gibi insanlar bilgi/bilinç, iman ve amel türünde ve mertebesinde başkalarından [türünün diğer bireylerinden] farklıdır. Buna ilaveten teşrîî hidayet de insanları tekâmülî mertebeleri bakımından ihmal etmiş ya da terk etmiş değildir.

Ahlâkî, sülûkî, fikhî ve amelî gerekliliklerin tamamı zahirleri, bâtunları, âdâp ve esrarları hasebince insan ihtiyaçlarını temin etmek amacıyla şekil, anlam ve temel bulmuşlardır.¹¹¹

Bizler Allah vergisi bir fıtrata ve pak bir şuur ve iradeye sahip olan, vehimler ve hurafelerle kirlenmemiş “tabîî insan”la –ki Allâme Tabâtabâî onu “fıtrî insan”¹¹² olarak adlandırmıştır– karşı karşıyayız. İslâm eğitimsel temelini “taakkul” (akletmek) üzerine kurmuştur. Özgür bir bilince ve idareye sahip olan insan iyiliği kötülükten zararlıyı faydalıdan ayırt edebilmektedir. Neticede o, fâil-i muhtardır ve ihtiyârî Hakk Teâlâ’nın ihtiyârî ve idaresi altındadır. Yani Allah insanın irade ve ihtiyâr sahibi olmasını ihtiyâr etmiştir. Böyle bir algıya ya da dünya görüşüne sahip biri kendisini ahlâkta, maneviyatta normal, sıradan veya akli ve irfanî

¹¹⁰ Tabâtabâî, 1393, c. 16, s. 267.

¹¹¹ a.g.e., s. 283-289.

¹¹² Tabâtabâî, 1382, s. 37.

davranışlarında bir ideolojinin, teklifi hükümlerin ve gerekliliklerin izinde idare edip organize kılar. Allah insanın vücûdî-türsel tekâmül yolundaki bu gerçek ihtiyacına Muhammedî hak şeriat formunda cevap vermiştir. Nitekim Kur’ân’da şöyle buyurmuştur:

“Öyleyse sen dosdoğru bir inançla yüzünü dine, Allah’ın o fitratına çevir ki, insanları bunun üzerine yaratmıştır.”¹¹³ Başka bir âyette ise şöyle geçmektedir: “Ey iman edenler, Allah’a, Resûlüne ve içinizden emir sahiplerine itaat edin.”¹¹⁴ Ayrıca, “Resûlün size getirdiği her şeyi alın, neyden sakındırdıysa onu da bırakın.”¹¹⁵ Bu âyetle, İslâm şeriatının insanı tekâmül merhalelerinin hiçbirinde yalnız bırakmadığı ve vücûdî mertebelerinin tümü için özel hükümler, bilgiler, öğretiler ve önermeler vazettiği gösterilmek istenmiştir.

Allah, “Sonra seni de bu işte bir şeriat üzere kıldık. Ona uy ve bilmeyenlerin isteklerine uyma”¹¹⁶ âyetinde Resûlünü ve ümmetini İslâm şeriatına uymakla memur kalmış, böylece İslâm şeriatının tüm insanî ihtiyaçları karşıladığını göstermek istemiştir. Bununla birlikte şu iki husus da hatırlatılmıştır:

1. İslâm Peygamberi de (s.a.a) tıpkı ümmetin diğer fertleri gibi dinî düsturlara uymakla mükelleftir.

2. İlâhî vahye dayanmayan her hüküm ve amel cahillerin hevalarından bir hevadır ve bunu ilim olarak adlandırmak mümkün değildir.¹¹⁷

Bundan sonrasında, Allah’a itaat etmenin yolunun Peygamber’e (s.a.a) itaatten geçtiği bildirilmiştir. Eğer insan Allah’ı gerçekten seviyorsa –Allah’ın da kendisini sevebilmesi için– halifeye, hüccete, resûle ve peygambere itaat etmelidir: “Eğer Allah’ı seviyorsanız bana tabi olun ki, Allah da sizi sevsin.”¹¹⁸ Allâme Tabâtabâî’nin ifadesiyle, “Allah’ı seven herkesin, takati, idraki ve tasavvuru ölçüsünde O’nun dinine itaat etmesi beklenir. Allah katında din İslâm’dır. İslâm Allah’ın, peygamberlerinin ve resûllerinin insanları davet ettiği dinin kendisidir. Özellikle son ilâhî dinlerde, yani İslâm’da daha yücresi tasavvur edilemeyecek bir ihlâs mevcuttur. O tüm şeriatların ve nübüvvet yollarının hâtemi olan fitrî bir dindir. Hâtemü’l-Enbiyâ’nın rihletiyile birlikte nübüvvet meselesi/müessesesi de hitama ermiştir... Allah Resûlü’nün (s.a.a) kat ettiği yol, tevhid ve ihlâs yolu olarak tanımlanmıştır. Çünkü Rabbi ona kendi yolunu şu şekilde tarif etmesini emretmiştir:

“De ki: İşte benim yolum budur. Basiretle Allah’ın yoluna çağırırım; ben ve bana uyanlar da [öyle çağırırlar]. Ve Allah’ı tenzih ederim; ben müşriklerden değilim.”¹¹⁹

“Sonra seni de bu işte bir şeriat üzere kıldık. Ona uy ve bilmeyenlerin (cahillerin) isteklerine uyma”¹²⁰ âyetinde şöyle buyurulmuştur: Teşri edilen şeriat, bu yolun beraklaşırıcısı, yani davetin ve ihlâsın yoludur.

¹¹³ Rûm, 30. âyet

¹¹⁴ Nisâ, 59. âyet

¹¹⁵ Haşr, 6. âyet

¹¹⁶ Câsiye, 18. âyet

¹¹⁷ Tabâtabâî, 1393, c. 18, s. 253.

¹¹⁸ Âl-i İmrân, 31. âyet

¹¹⁹ Yûsuf, 108. âyet

¹²⁰ Câsiye, 18. âyet

Bu açıklamaların ve âyetlerin ışığında İslâm'ın, yani İslâm Peygamberi'ne (s.a.a) teşri edilen şeriatin ihlâs yolu olduğu anlaşılmaktadır. Allah için ihlâsın temelinde sevgi vardır. Dolayısıyla İslâm sevgi ve ihlâs dinidir.¹²¹

Teklifin Mertebeleri

İnsan muhtar, âkil ve özgür bir varlıktır. Bilgisi/bilinci, akılcılığı, özgürlüğü ve seçme gücü onu mesul ve mükellef kılmaktadır. Çünkü teklifin temeli akla ve özgürlüğe dayanmaktadır. Özgür ve akıllı insanın kemâle dönük bir yüzü vardır. Hakikat arayışı onun zatı ve doğasıyla tabir edilmiştir. Zira Allah insandaki “fitrat yolu”nu tekâmül ve saadet yolu karar kılmıştır. Şeriatı, şer'î ve teklifî (yükümlü olunan) hükümleri fitrat yolunun işleyiş mekanizmasını ve onunla ilgili gereklilikleri bildirmek için karar kılmıştır. Bu minvalde “Allah'ın dini, bizzat insanın kendi varlığının insanı kendisine yönlendirdiği hükümler ve kanunlardan ibarettir. Diğer bir deyişle Allah'ın dininin fitrî oluşu, bu dinin âlemin vücudunun ve kevninin iktiza ettiği bir sünnetler bütünü olduğu anlamına gelmektedir... İlahî yükümlülükler insan için gerekli olan şeylerdir. O bu dünyada yaşadığı müddetçe bunu kabul etmekten başka bir çare de bulamayacaktır. İster haddi zatında kendisi nakıs ve henüz kemâle erişmemiş olsun isterse [sadece] ilim ve amel bakımından kemâle erişmiş olsun; [fark etmez]....”¹²²

Şunu da belirtmeden geçmemek gerekir ki her insanın yükümlülüğü –ister kâmil ister nakıs; ister kâmil-i mükemmel ister tekâmül

ediyor olsun– vücûdî haddinde, tür oluşunda ve tekâmülî yücelişindedir. Herkes gücü ve tekâmülî derecesi ölçüsünde mükellef kılınmıştır. İlahî mertebeler ve dereceler mükellef insanların vücûdî mertebelerine karşılık gelmek (tekabül etmek) içindir.¹²³ Çünkü onlar ilmî-epistemolojik, amelî-manevî, aklî-kalbî sülûk ve irfanî seyir bakımından birbirlerinden farklıdır. İslâm şeriatı tevhid ve ihlâs söylemi üzerine kuruludur. Onun tevhidî ve ihlâsî da ilâhî aşk ve muhabbet üzerine kurulmuştur. Eğitim yöntemi [yalnızca] sonuca odaklanan, dünyevî ve hızlı etkileri önceleyen beşerî ekollerin eğitim yöntemlerinin tersinedir. Peygamberlerin bir tür uhrevî sonuççuluğa dayanan yöntemleri ise ilâhî cezbe ve muhabbet yöntemine dayalıdır. Zira eğitimsel-teklifî yöntemini de ilâhî muhabbetin odağı olan fitrat üzerine tefsir ve tabir etmiştir.¹²⁴ Dolayısıyla [benimsediği] eğitim yöntemi fitrata dayanan fitrat yöntemidir. Bunun özü de ilâhî sevgidir. Nitekim Allâme'nin de söylediği gibi;

Burada [sadece] Kur'an-ı Kerim'e mahsus olan ve bize ulaşan semavî kitapların hiçbirinde yer almayan üçüncü bir yol mevcuttur. Aynı şekilde –selâm üzerlerine olsun– ne geçmiş peygamberlerin öğretilerinde ne de müteallih hakimlerden geriye kalanlarda... Bu yol insanı saflık ve bilgi bakımından ilimlerden ve marifetlerden (maarif) yararlanarak eğitmeyi ifade eder. Öyle ki [bu eğitimle birlikte/bu eğitimden sonra] onda rezilliklerden hiçbir şey kalmaz. Diğer bir deyişle rezil sıfatlar def' yoluyla değil, ref' yoluyla izale olur... Bu üçüncü yol bir kanun koyucuya ve [Masum bir] aileye dayanan İslâm'a

¹²¹ Tabâtabâî, *a.g.e.*, c. 3, s. 248-249.

¹²² *a.g.e.*, c. 12, s. 294.

¹²³ *a.g.e.*, c. 2, s. 684-685.

¹²⁴ *a.g.e.*, s. 358-360.

özgü; özel ve tam (kâmil) bir tevhide dayanır ki bu en güzel salâttır.¹²⁵

Böyle bir eğitim-teklif (yükümlülük) mektebinin her kesime özgü –avamdan ve dindarlıkta ve manevî tekâmülde sıradan insanlardan başlayarak seyr ü sülûkta ve ilmî-amelî kemâlde orta düzeyde insanlara (ashâb-ı yemîn ve ebrâr) ve yüce mertebelerdeki diğer saliklere kadar (öyle ki bunlar vücûdî yakınlık derecelerinde ilmî ve amelî inkıtada en yüce derecededirler)– özel bir şeriatı olacaktır. Yine bu sınıfların bireyleri de [kendi aralarında] farklı tekâmülî derecelere sahiptirler. Evet, şeriatın zahiri, bâtını, âdâbı, sırları, farklı katmanları, düzeyleri ve sahalı vardır. Ancak bunlar insanların vücûdî

tabakaları, sahaları, zahirleri ve bâtunlarıyla uyum teşkil ederler. Kemâl yolunun salikini şuhûda kadar [uzanan yolda] sülûkun tüm mertebelerinde temin ederler.

Sonuç

Saf/özgün İslâm ya da Ehlibeyt (a.s) irfanı akılcı temellere dayanmaktadır. Allâme Tabâtâbâî bunları eserlerinde –özellikle *Velâyet* risalesinde– açıklamış ve tahlil etmiştir. Hali hazırdaki makalede mezkûr temeller irdelemiş olup, bunlar; a) Melekûta ulaşmanın imkânından, b) nefsin şuhûdî bilgisinden, c) velâyetçilikten ve d) şeriatın zahirinden ve bâtunundan ibarettirler.

Kaynakça

- Âmedî, Abdülvâhid; *Gureru'l-Hikem*; Cemâlüddîn Muhammed Hânsârî şerhi; Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, 1373.
- Bir grup yazar; *Yâdnâme-i Allâme Tabâtâbâî*; 1. Baskı, İntişârât-i Şafak, 1369.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Ali ibn Mûsâ Er-Rizâ (a.s) ve'l-Kur'ânü'l-Hakîm*; 1. Baskı, Kum: Müessesesi-i İsrâ, (t.y).
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Şemsü'l-Vâhyi Tebrîzî*; Kum: Müessesesi-i İsrâ, 1386.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Tefsîr-i Mevzûi-i Kur'ân-ı Mecîd*; c. 10, Kum: Müessesesi-i İsrâ, 1379.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Tefsîr-i Mevzûi-i Kur'ân-ı Mecîd*; c. 11, Kum: Müessesesi-i İsrâ, 1379.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Tefsîr-i Mevzûi-i Kur'ân-ı Mecîd*; c. 12, Kum: Müessesesi-i İsrâ, 1379.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Tesnîm*; c. 1, Kum: Müessesesi-i İsrâ, 1384.
- Cevâdî Âmulî, Abdullah; *Velâyet der Kur'ân*; 4. Baskı, Tahran: Merkez-i Neşr-i Ferhengi-i Recâ, 1375.

- Dehkhodâ, Ali Ekber; *Lugatnâme*; c. 10, Dr. Muîn ve Dr. Şehîd'in gözetiminde; Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tehrân, (t.y).
- Dîvân-i Hâfız*; Çâp-i Âydâ, Tahran: Neşr-i Tulû. Hânsârî, Cemâlüddîn Muhammed (Âğa Cemâl); *Şerhu'l-Gureru ve'd-Durer*; Tahran: Dânişgâh-i Tehrân, 1373.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *Der Âsimân-i Marifet*; 1. Baskı, İntişârât-i Teşeyyü, 1375.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *Durûs-i Şerh-i Fusûsi'l-Hikem*; Kum: Bûstân-i Kitâb, 1387.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *Durûs-i Şerh-i İşârât ve Tenbîhât*; Kum: Matbûât-i Dînî, 1383.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *Hezâr o Yek Ke-lime*; c. 2, Kum: Bûstân-i Kitâb, 1375.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *İnsân der Orf-i İrfân*; Tahran: İntişârât-i Surûş, 1379.
- Hasanzâde Âmulî, Hasan; *Risâle-i Lübbü'l-Lübâb der Seyr u Sülûk-i Ūlu'l-Elbâb*; Meşhed: İntişârât-i Allâme Tabâtâbâî, 1421.
- Himmetî, Hümayûn; *Velâyetnâme*; (Allâme Tabâtâbâî'nin *Risâletü'l-Velâyesi*'nin tercümesi); Tahran: İntişârât-i Emîr Kebîr, 1366.

¹²⁵ a.g.e., c. 1, s. 355.

- Hürri Âmilî, Muhammed ibn Hasan; *el-Cevâhiru-Seniyye fi'l-Ahâdisi'l-Kudsîyye*; Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1375.
- İbn Ebî Cumhur Ahsâî; *Avâilu'l-Leâlî*; Kum: İntişârât-i Seyyidü'ş-Şühedâ, 1405.
- İbn Sinâ, Hüseyin ibn Abdüllâh; *el-İşârâtu ve't-Tenbîhât*; c. 3, Kum: Matbûât-i Dînî, 1384.
- Kuleynî, Muhammed ibn Yakûb; *Kâfî*; Ali Ekber Gıfârî tashihi; Tahran: Dâru'l-Küttübî'l-İslâmiyye, (h. 1374).
- Kuleynî, Muhammed ibn Yakûb; *Usûl-i Kâfî*; Ali Ekber Gıfârî tashihi; Beyrut: [y.y], 1401.
- Kumî, Şeyh Abbâs; *Mefâihü'l-Cinân*; Kum: Fâtumatu'z-Zehrâ, 1382.
- Mahmûd Şebusterî; *Gülşen-i Râz*; Neşr-i İşrâkiyye, 1368.
- Meclisî, Muhammed Bâkır; *Bihâru'l-Envâr*; Beyrut: Dâru't-Turâsî li'l-İhyâ, 1403.
- Muhammedî Reyşehrî, Muhammed; *Mîzânu'l-Hikme*; Hamîd Rızâ Şeyh tercümesi; Kum: Dâru'l-Hadîs, 1381.
- Mutahharî, Murtazâ; *Mecmûa-i Âsâr*; c. 11, Tahran: İntişârât-i Sadrâ, 1385.
- Mutahharî, Murtazâ; *Mecmûa-i Âsâr*; c. 23, Tahran: İntişârât-i Sadrâ, 1385.
- Nürî Tabersî, Hüseyin Muhammed Takî; *Müstedrekü'l-Vesâilî ve Müstenbitü'l-Mesâil*; c. 18, Tahkîk-i Müessesesi-î Âl-i Beyt (a.s), 1408.
- Ramazânî, Hasan; *Riyâzet der Orf-i İrfân*; Kum: İntişârât-i Âyet-i İşrâk (t.y).
- Rohşâd, Muhammed Hüseyin; *Der Mahzar-i Allâme Tabâtabâî*; Kum: İntişârât-i Nihâvendî, (t.y).
- Rûdger, Muhammed Cevâd; *Sahîfe-i İrfân*; Kum: İntişârât-i Vusûk, (t.y).
- Rûznâme-i İttılaât; *Vîje Nâme*; Mihr ve Âbân 1361.
- Saadetperver (Pehlûvânî), Ali; *Râz-i Del*; Tahran: İntişârât-i İhyâ-i Kitâb, 1384.
- Sadûk, Muhammed ibn Ali; *Hısâl*; Ali Ekber Gıfârî tashihi; Kum: Neşr-i İslâmî, 1414.
- Sadûk, Muhammed ibn Ali; *İlelü'ş-Serâî*; Muhammed Cevâd Zihni Tehrânî; Kum: Mü'minîn, 1382.
- Sadûk, Muhammed ibn Ali; *Şerh-i Tevhîd-i Sadûk*; Kâdî Saîd Muhammed ibn Muhammed Müfid el-Kumî; Necefkolî Habibî tashihi ve taliki; Tahran: Vezâret-i İrsâd-i İslâmî, 1415.
- Seccâdî, Seyyid Cafer; *Ferheng-i Luğât ve Istilâhât ve Ta'bîrât-i İrfânî*; Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1362.
- Şebüsterî, Mahmud; *Gülşen-i Râz*; Tahran: Kitâbhâne-i Tahûrî, 1368.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Allah-şinâsî*; c. 1, Meşhed: İntişârât-i Allâme Tabâtabâî; 1423.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Allah-şinâsî*; c. 2, Meşhed: İntişârât-i Allâme Tabâtabâî; 1423.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Berresihâ-i İslâmî*; Seyyid Hâdî Hüsvreşâhî'nin çabalarıyla/katkılarıyla, Kum: Bûstân-i Kitâb, 1387.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *el-Mîzânu fi-Tefsîri'l-Kur'an*; c. 6, Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1393.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *İslâm ve İnsân-i Muâsir*; Kum: Defter-i İntişârât-i İslâmî, 1382.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Maneviyyet-i Teşeyyü*; Allâme Hasanzâde Âmulî'nin ön-sözüyle; Kum: İntişârât-i Teşeyyü, 1385.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Risâle-i Lübbü'l-Lübâb*; Seyyid Hâdî Hüsvreşâhî'nin çabalarıyla/katkılarıyla, Kum: Bûstân-i Kitâb, 1389.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Şîa* (Allâme Tabâtabâî ile Henry Corbin Arasında Geçen Yazışmalar); Tahran: Müessesesi-î Pejûheşi-î Hikmet ve Felsefe-î İrân, 1382.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Şîa der İslâm*; İntişârât-i İslâmî; 1362.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Tarîk-i İrfân*; (*Risâletü'l-Velâye*'nin tercümesi) Sâdık Hasanzâde; Kum: İntişârât-i Behşâyîş, 1381.
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin; *Tefsîru'l-Mîzân*; Muhammed Bâkır Hemedânî tercümesi; Kum: İntişârât-i İslâmî, 1383.
- Tûsî, Hâce Nasîrüddîn; *Şerhu'l-İşârâti ve't-Tenbîhât*; Kum: Matbûât-i Dînî, 1384.

Allâme Tabâtabâî'nin Anlatımından Molla Sadra'nın Hayatı ve Felsefî Yöntemi

Allâme S. Hüseyin Tabâtabâî

Genel Hatlarıyla Molla Sadra'nın Yaşam Öyküsü

Halk arasında "Molla Sadra", ilim ehli ve Hikmet-i Müteâliye ekolünün öğrencileri arasında ise "Sadru'l-Müteellihîn" olarak bilinen Sadrüddîn Şîrâzî, Şîraz'ın meşhur soylu ailelerinden birine müntesipti. Görünüşe göre şahsına münhasır bir zat olan babası da Şîraz'ın eşrafından olup zamanın hükümdarının yanında vezirlik görevinde bulunan Mirza İbrahim Şîrazî idi.

Sadru'l-Müteellihîn hicrî 979 / 1571 yılında Şîraz'da dünyaya gelmiştir. Henüz küçük yaşta iken babasıyla birlikte ilim tahsiline başlamış, onun vefatından sonra tahsilini ve bilgilerini tamamlamak/ilerletmek için dönemin Safevî hükümdarlarının başkenti ve aynı zamanda bir ilim merkezi olan İsfahan'a yolculuk etmiş; akîl ve naklî ilimleri burada öğrenmiştir.

Aklî ilimleri zamanın "Mir Damad" olarak bilinen meşhur filozofu Seyyid Muhammed Bâkır'ın (v. 1040 / 1630) yanında tekmil etmiş; naklî ilimlerde de dönemin ender ve seçkin şahsiyetlerinden (iftihar vesilelerinden) biri olan Şeyh Bahâüddîn Muhammed Âmilî'den ders almıştır.

Tahsilini tamamladıktan sonra oradan ayrılarak Kum şehrine doğru yola çıkmış, buraya bağlı köylerden biri olan Kehek'te uzlete çekilmiş ve dış dünyadakilere/dış dünyaya kapılarını tamamen kapatmıştır. Uzlette uzun yıllar süren mücahedelerin, riyazetlerin, nefis tasfiyesinin (tezkiye) ve meşakkatlerin ardından âlem-i kudse kapı aralayabilmiş; tefekkür ve istidlâl yoluyla ulaştığı ilmî hakikatleri nurî mükâşefelerle müşahede etmiştir (büyük kitabı *Esfâr*'ın önsözünde de işaret ettiği gibi).

Riyazetlerinin ve mücahedelerinin meyvelerini devşirebilecek dereceye geldikten sonra telife ve kendi özel felsefî ekolünün tesisine yönelmiş; ömrünün sonuna dek telif ve talimle meşgul olmuştur.

Hayatı boyunca takvalı, sakınan ve [inandığı değerlere] bağlı bir şahsiyet olarak yaşamıştır. Yaşadığı süre zarfında İmamların kabirlerini defalarca kez ziyaret etmiş; Allah'ın evine (Kâbe) yürüyerek yedi kez yolculuk etmiştir. Hicrî 1050 / 1640 yılına tesadüf eden yedinci ziyaretinde dönüş yolundayken Basra'da vefat etmiş ve oracıkta sırlanmıştır.

Sadru'l-Müteellihîn'in Hayatının Muhtelif Dönemleri

Önceki bölümden de anlaşıldığı üzere Sadru'l-Müteellihîn'in ilmî hayatı üç belirgin döneme ayrılmaktadır:

1. Tamamen rasyonel düşünme yöntemini takip ettiği ve [bunun yanı sıra] filozofların, mütefekkirlere görüş ve düşüncelerini araştırmakla, nazar ehli seleflerini ve çağdaşlarını izlemekle meşgul olduğu eğitim ve tahsil dönemi.
2. Bir taraftan ibadet ve zühde diğer taraftan keşf ve şühûda yöneldiği nefsanî riyazetler ve mücahedeler dönemi.
3. Geçmiş iki devrenin mahsulü mesabesindeki telif, talim ve eğitim dönemi.

Sadru'l-Müteellihîn'in Düşünsel Materyalleri

Sadru'l-Müteellihîn'in sözlerinden de anlaşılacağı gibi o ilmî hayatının birinci evresinin son demlerinde özellikle ilâhî felsefedeki ilmî hakikatlere ulaşmanın yolunu Meşşâîlerin ilmî seyirlerine mahsus olan kuru ve boş bir tefekküre değil, genel felsefî düşüncelerin özünü ve temelini teşkil eden insanî şuur ve idrake dayandırmak gerektiğini kavramıştı. Çünkü [Meşşâîlikte] “düşünce” adındaki/mesabesindeki *sonuç* mantıksal kıyaslar yoluyla elde edilirken “keşf, şühûd ve vecd” gibi diğer örnekler dışlanmaktaydı.

Aynı şekilde kıyasî düşünceler içinde öyle şeylere rastlanır ki, insan onların isabetliliğinden ve gerçekçiliğinden asla şüpheye kapılmaz. Aynı şekilde keşf, şühûd ve vahiy hakkında da aynı özelliklere şahit olunur.

Diğer bir deyişle insanın gerçekçiliği bilimsel delillerle ortaya çıkarıldıktan ve tartışılmaz algılarının dışsal [bir nitelikte] olup dışsal gerçekliği anlattıkları bir kez ispatlandıktan sonra artık yakinî burhan ile kesin keşif arasında bir fark kalmamaktadır. Oysa kesin keşif müşahade yoluyla elde edilen hakikatler (de) insanın kıyasî düşünme yoluyla nasip olduğu hakikatler gibidirler.

Yine yakinî burhan vahyin doğruluğunu ve sübutunu teyit ettikten sonra, artık mebde ve meâdın (başlangıç) hakikatlerini açıklayan gerçek dinin materyalleri ile burhanların ve keşiflerin delâlet ettikleri [gerçeklikler] arasında bir fark kalmayacaktır.

Sadru'l-Müteellihîn bu zihinsel uyanış/farkındalık ve aktarımın etkisiyle/bir sonucu olarak ilmî ve felsefî araştırmalarının odağını akıl, keşif ve şer' arasındaki tahkikler üzerinde yoğunlaştırdı. Teolojinin hakikatlerini keşfederken burhanî öncüllerden, keşif içeriklerinden ve kat'î dinî materyallerden faydalanmıştır. Her ne kadar bu görüşün kaynağına/

kökenine Muallim-i Sâni Ebû Nasr Fârâbî'nin, İbn Sînâ'nın, Şeyh İsrâk'ın, Şemsüddîn Türke'nin ve Hâce Nasîrüddîn Tûsî'nin sözlerinde de rastlanıyor olsa da, bu hedefi tam olarak yerine getirme tevfikine erişen sadece Sadru'l-Müteellihîn olmuştur.

Sadru'l-Müteellihîn'in Felsefî Yöntemi

Dinî hakikatlerin ve keşfi (keşfe dayalı) meselelerin tam olarak incelenip kıyasî burhanlara uyarlanmaları Sadru'l-Müteellihîn'e birçok yeni öncül ve içerik/materyal sağlamış; felsefî tahkikleri genişletmek, yeni içerikleri köklendirmek, birtakım konuları keşfetmek, yeni ve derin nazariyeler sunmak için birçok fırsat/ımkân yaratmıştır. Öyle ki bunlar boş bir tefekürle çözümlenmesi mümkün olmayan meselelerdi.

Bu, Sadru'l-Müteellihîn'in felsefî ekolünde felsefenin eski ve yıpranmış ruhuna yeni bir ruh üfleyerek onu başka bir çehreye büründürmek ve felsefî bahislere kayda değer miktarda [yeni konular, boyutlar] eklemek/kazandırmak ameliyesiydi.

Sadru'l-Müteellihîn, felsefesini vücûdun asıl oluşuyla ve akabinde vücûdun dereceliliğiyle (teşvik) ile başlatmıştır. Bundan sonrasında bu fennin konularının/problematiklerinin her birinde bu iki nazariyeden burhanî bir yardım almış, meselelerin temellerini bunlara dayandırmıştır.

Birinci meseleye atfen, bizler sofistlere ve septiklere karşılık varlığı (vücûd) ve gerçekliği kabul ediyor, şeylerin mahiyetlerinin olduğunu ispatlıyor, her bir dışsal türün türsel bir mahiyetinin ve varlığının olduğunu kavırıyoruz. Ancak bir şeyin hakikatinin dış dünyada birden fazla olmadığını dikkate alarak bu dışsal dünyada iki nitelikten birinin ("mahiyet" ya da "vücûd") asıl olduğuna, diğerinin ise onun arazında sabit olacağına inanıyoruz.

Aklî şeylerin mahiyetini ve varlığını birbirinden ayrı farz etmektedir. Mahiyeti "haddi zatında" vücûd ve ademe eşit nispette bilirken, vücûdu tahakkukun ve varlığın kendisi olarak telakki etmektedir. Dolayısıyla burada vücûdu asıl ve gerçekliğin kendisi olarak, mahiyeti ise zihinsel bir gösterge/sembol ve varlığın tasavvurî bir zuhuru olarak karar kılar. Gerçekte mahiyet, aklın vücûdî sınırlılıkları müşahede etmesinin bir sonucu olarak, mezkûr sınırları soyutlayıp tasavvur etmesiyle çıkarsadığı aklî bir sınırı ifade eder. Örneğin insan yokluk (adem) karşısında konumlanmış nesnel bir varlık ve dışsal bir gerçekliktir. Akıl her şeyin –örneğin insanın– hakikatinin, kendisi dışındaki şeylerin hakikatine sahip, ama aynı zamanda onların aynısı olmadığını müşahede ederek "insan" ve "düşünen/konuşan hayvan" kavramlarını –insan için– türsel bir mahiyet ve sınır olarak belirler. İkinci mesele olan "vücûdun dereceliliği" gerçekte iki meseleye ayrılmaktadır. Bu durum müteallikin asaletinin (asloluşunun) kendisiyle olduğu şeylerin mevcudiyetinin onun arazında tahakkuk ettiğini ve tüm şeylerde, –kısacası– varlıkların genelinde bir türün ve bir hakikatin olduğunu açıklar. Öyle ki asalet ve gerçeklik ona aittir. Bunun dışında varsayılan her şey boş/anlamsız ve geçersiz olacaktır. Nitekim dışsal varlıklarda illiyet-maluliyet, vahdet-kesret, kuvve-fiil, öncelik-sonralık (takaddüm ve taahhür) vd. bakımından gözlemlenen farklılıklar gerçek durumlardır/olgulardır. Bu ihtilafların

hepsi vücûda dönmekte ve vücûdun odağında yer almaktadırlar. Neticede vücûd tek bir hakikat olup, tüm bunlar onun zatına hiçbir ek(leme) olmaksızın eklenmiştir. Yani o, içinde/kendisinde bir varlığın başka bir varlıkla vücûdda müşterek olduğu ve/fakat aynı zamanda bu şeyde (yani vücûdda) birbirinden farklı olduğu, ayrıştığı hakikattir.

Sadru'l-Müteellihîn bu hakikati zahir hasebiyle kuvvet ve zayıflık bakımından [cisimleri farklı derecelerde] aydınlatan ve ortaya çıkışıyla birlikte onları duyu için görünür kılan fiziksel ışığa benzetmiştir. Duyularımıza kuvvet ve zayıflık bakımından farklı [mertebelerdeki] ışıklarla görünen bu farklılık, zayıf ışığın karanlık ve aydınlığın bir birleşimi olmasından kaynaklanmamaktadır. Zira karanlık ademî bir olgudur ve zayıf ışığa bir cüz teşkil edebilecek varlıktan yoksundur. Bu aynı zamanda zayıf ışığın, ışığın eksik bir anlamına sahip olmasından da (ya da kuvvetli ışığın, ışığın hakikati hasebiyle başka bir şeye eklenmesi veya ışığı bu yolla artırmasından da) kaynaklanmamıştır. Aksine zayıf ışığın hakikatinde var olan "ışık olma" anlamı/hususiyeti zayıftır. Ve o, özel bir sınır ve mertebede yer alan ışıktır. Kuvvetli ışığın gücü ise onun belli bir mertebede (kuvvetli bir) "ışık olma"sına [ışık olma niteliğine] dönmektedir. Sonuç itibariyle ışığın mezkûr iki mertebesi ışığın anlamında birbiriyle ortak iken, yine aynı anlamda (ışık olmak noktasında) birbirlerinden ayrılmaktadırlar.

Vücûdun mertebeleri kuvvet-zayıflık ve kemâl-noksanlık bakımından farklı derecelere sahiptir. Vücûdun en yüce derecesi –salt kemâl olan, hiçbir noksanlığı ve sınırı bulunmayan ve saf fiiliyet olan– Vâcib'in (Zorunlu Varlık) mertebesidir. En aşağı derecesi ise her bakımdan noksan, bilkuvve ve sahip olduğu tek fiiliyetin kuvvenin fiiliyeti olduğu *madde-i ûlâ (ilk madde)*dır. Vücûd silsilesinin iki uç noktasında yer alan bu iki varlık arasında –akıl nazarıyla– kemâl ve noksanlıktan, kuvve ve fiiliyetten müteşekkil mertebeler yer almaktadır. Yükseğe çıktıkça fiiliyet ve kemâl artarken, aşağı indikçe de noksanlık ve kuvve artar.

Sözünü ettiğimiz bu anlam, ıstılahî açıdan hakikatin teşkiki birliği olarak adlandırılmaktadır. Bu üç temel nazariyenin sübutu (vücûdun hakikatinin asıl, bir (vahid) ve dereceli oluşu) varlık âleminin tasavvurunu içinde bulunduğu tüm derecelere birlikte tamamen değiştirmektedir. Filozofa göre, ilk etapta varlık âleminin birbiriyle aslî bir bağlantısı olmayan, birbirine yabancı ve biri diğerinden ayrı, süreksiz bir mahiyetler (özler) zincirinden oluştuğu şeklindeki [yanlış] düşünce tamamen ortadan kalkmış, bunun yerine vücûdun nurî hakikati zuhur etmiştir. Öyle ki o, vahdet niteliğiyle; gönderme, mutlak olma ve kuşatma gibi özellikleriyle vüsat bulmuş, farklı dereceler ve mertebelerle –ki kemâlin ihtilafında (farklılığında) birleşen– zuhur etmiştir. Bunlar birbirlerinden farklı olmakla birlikte, birbirleriyle bağlantılıdır da.

Varlık âlemi metaforik açıdan sonsuz bir ışık ortamı gibidir. Öyle ki mezkûr ışığın odağı kendi sonsuz gücüyle, bu ortamın kalbinde (merkezinde) zaman ve mekânla ilişkiz bir biçimde yer almış ve ışıklarını sürekli olarak aksettirmiştir. Kendi konumlarında yer alan bu akisler, söz konusu merkeze yakınlık ve uzaklıkları nispetinde farklı mertebeler, hükümler ve etkilerle zuhur etmişlerdir. İşte buradan, varlık âleminin mevcudatından olan bu felsefenin, dünyanın birbirinden ayrı ve dağınık bir dizi mahiyetten oluştuğunu

varsayan, her bir olguya bağımsız bir gözle/bakış açısıyla bakan diğer felsefelerden –konunun ele alınış biçimi bakımından– temel farkı net bir şekilde anlaşılmuş olacaktır. İlaveten bu araştırma yöntemiyle birlikte, düzensiz ve dağınık araştırmalarla asla ulaşılamayan, hatta tasavvuru mümkün dahi olmayan ve ispatları için bir çözüm yolu bulunamayan pek çok temel ve derin mesele keşfedilmiş olacaktır.

Bu felsefî yöntemin ortaya çıkışı, zevk ile burhan arasında [seyreden] felsefî konularda bir iyileşme sağlamıştır. Yani o, bir dizi zevkî meseleyi burhan yoluyla aydınlığa kavuşturmuştur. Salt keşif yoluyla ulaşılmalarının hemen ardından bunlara burhanlar sunulmuş; böylece ilgili konular burhanların mahsulü olan felsefî meseleler içinde de kendilerine yer bulmuşlardır. Netice itibarıyla Yunan felsefesinde ve Helenistik dönemde en fazla iki yüzü bulan felsefî problemlerin sayısı bu yöntemle birlikte yaklaşık yedi yüzü bulmuştur.

Sadru'l-Müteellihîn bu üç temel meseleyi tastamam açıkladıktan sonra vücûdun genişlik gibi özelliklerini ve selbî hükümlerini bazı genel kısımlara/alt başlıklara ayırmıştır:

1. Vücûdun Dışsal (Nesnel) ve Zihinsel (Öznel) Olarak Taksimi: Burada tasavvurî ve tasdikî ilimlerin hakikatlerini, mahiyetlerin ve kavramların zihindeki oluşumlarını ve varoluş biçimlerini açıklamıştır.

2. Vücûdun Bağımlı (Râbıt) ve Bağımsız (Müstakil) Olarak Taksimi: Burada varlıklar iki belirgin kısma ayrılmışlardır. Ne zatlarında ne de zatlarının eserlerinin hükümlerinde bir bağımsızlığı olan bu bağımlı (râbıt) varlıklar [mezkûr yönleriyle] karşılarında yer alan bağımsız varlıklardan ayrılmaktadırlar. Bu sınıflandırmanın olumlu sonuçlarından biri imkânî varlıkların Vâcib'in varlığına nispetle bağımlı ve nisbî varlıklar olmalarıdır. Öyle ki onların zatta ve eserlerde hiçbir bağımsızlıkları yoktur. Kendilerinde müşahade edilen her türlü bağımsızlık [gerçekte] Vâcib'e (Zorunlu Varlık) aittir.

3. Vücûdun "Kendisi İçin" (li-zâtihî) ve "Başkası İçin" (li-gayrihî) Şeklindeki Taksimi: "Kendisi ve başkası için"lik şeklindeki taksimle birlikte vücûdun hakikati ve anlamı kendisi dışındakilerin özelliklerinden ve niteliklerinden ayrışacaktır. Sadru'l-Müteellihîn'den öncesinde [vücûdla ilgili] bu üç taksime rastlanmış değildir.

4. Vücûdun Vâcib (Zorunlu Varlık) ve Mümkün (Mümkün Varlık) Olarak Taksimi: Bu taksimde Vâcib'in ve mümkünün özelliklerinden tahkikî olarak söz edilmiştir.

5. Mahiyet (Öz) Konusu: Gerçekte bu taksim, "mümkün varlık" konusunun bir devamı niteliğindedir. Burada mahiyetin *cins*, *fasıl* ve/ya bunların dışındaki şeylere bölünmesinden ve diğer bazı özelliklerinden söz edilmektedir. Sadru'l-Müteellihîn bu sınıflandırmada *erbâb-ı envâ'* (*idea*) ve bunların ispatıyla ilgili olarak doyurucu açıklamalarda bulunmuştur.

6. Vücûdun Vâhid (Bir) ve Kesîr (Çok) Olarak Taksimi ve Bunların Özellikleri

7. Vücûdun İllet (Neden) ve Malûl (Sonuç) Olarak Taksimi ve Bunların Kısımları ve Özellikleri

8. Vücûdun Bilkuvve ve Bilfiil Olarak Taksimi

Varlıklar bu taksimle birlikte iki gruba ayrılmaktadırlar: Bilfiil varlık, mevcudiyetinde tam ve kâmil, vücûdî eserlerinde ise zahir ve sabit olan varlıktır. Tıpkı “insan” türünün kâmil bir bireyinin zaruri olarak insan olması ve ondan insanî etkilerin zuhur etmesi gibi... Bilkuvve varlık ise özel/belirli mevcudiyetin imkânının bir sonucudur ve henüz zorunlu etkileri zahir olmamıştır. Örneğin insanın nutfedeki (nutfe maddesindeki) varlığı fiilî olarak nutfe olsa da, kuvve olarak insandır. Bu açıdan henüz insan olmanın zorunlu etkilerine sahip değildir. Kadim filozoflar bir şeyin dışarıya çıkmasını iki şekilde tasavvur etmişlerdi:

Birincisi, bir unsurî cevherin başka bir unsura dönüşmesini ifade eden def'î bir çıkıştır. Örneğin, ateşin havaya dönüşmesi. Burada ateşin unsurî sureti def'î olarak iptal olmuş ve yerini başka bir unsur almıştır. İkincisi ise hareket vasıtasıyla gerçekleşen tedricî çıkıştır. Örneğin, bir cevherin bir arazdan başka bir araza intikali. Bir keyfiyetten başka bir keyfiyete, bir va'zdan başka bir va'za, bir mekândan başka bir mekâna tedricî çıkış. Neticede hareket dört arazî kategoride (*keyf, kem, vaz' ve eyne*) sınırlandırılmıştır.

Ancak Sadru'l-Müteellihîn –ikame ettiği burhanlar vasıtasıyla– maddî cevherlerin bir suretten başka bir surete def'î dönüşümlerini olumsuzlayarak bu tür değişimleri “hareket” kabilinden saymış ve sonuç itibarıyla/bu vesileyle cevherî hareketi ispatı kavuşturmuştur.

Bu nazariye her maddî varlığın kendi cevherî sureti bakımından hareketin kontrolü altında olmasını ve madde ve kuvveden arı her sabit varlığın mücerred (soyut) olmasını gerektirmektedir.

Bu nazariyeye göre vücûdun kuvve ve fiile bölünmesi varlık âleminin seyyâl (akıcı, akışkan) varlık ve sabit varlık olmak üzere iki gruba ayrılmasıyla eş değerdedir. Her maddî, bilkuvve ve mümkün varlık seyyâl olup “hareket”in kontrolü altındadır. Kendisinde hiçbir türden kuvvenin ve imkânın bulunmadığı gayri maddî (mücerred) varlık ise sabit ve hareketsiz olacaktır.

Madde âlemi tüm cevherî ve arazî rükünleriyle hareketin büyük bir birimini teşkil etmektedir. Sürekli akan sonsuz bir nehrin akışı gibi birbiri ardınca gelen iki an aynı durumda kalamaz.

Sadru'l-Müteellihîn'in açıkça söylediği şey şudur: “Cismanî türlerin bireyleri genelde dört boyutla sınırlanmaktadır: Yükseklik, genişlik, derinlik ve zaman. Türsel cisimlerden her biri zamanın taksimi hasebinde kısımlara ayrılacak, çoğalacak ve dağılacaktır. Bunların birliklerini mücerred nefisler ya da *erbâb-ı envâ'* korumaktadır.”

Bu iki hareket kuvve ve fiil ya da madde ve tecerrüd gibi iki nokta arasında bulunur. Madde âlemi bu sürekli hareket vasıtasıyla kendisinden bir parçayı noksanlık diyarından sırtlanıp tecerrüd yurduna ulaştırır. Dolayısıyla bu âlem gerçekte faaliyetleriyle, malzemeleri seyelân ve cereyanla eğitip tecerrüd haline getiren/ulaştıran bir mücerredleştirme (soyutlaştırma) fabrikasıdır. Dolayısıyla maddeden tam bir soyutlanma ve ayrışmanın ardından başka maddelerin tecridine (soyutlaştırmasına) yönelir ve bu sonsuza dek böylece sürüp

gider. Bu açıdan Sadru'l-Müteellihîn, nefisleri “cismâniyyetü'l-bekâ” bilmektedir. Yani nefis, hudusunun başlarında bildiğimiz maddî bedenin kendisiydi. Sonradan cevherî hareketle birlikte tedricî olarak soyutlanmış ve bedenden ayrılmıştır.

9. Vücûdun Hâdis ve Kadîm Olarak Taksimi: Burada takaddümün ve taahhürün kısımları ve varlık âlemindeki birliktelikler (*ma'iyet*) tahkik konusu olmakta, sonrasında hudûsun ve kıdemın hakikati ile bunların kısımları açıklanmaktadır.

Kadim filozoflar evrenin, baştan sona yaratılış kaynağının (mebde) malûlü olduğuna ve netice itibarıyla doğasının/zatının varlığından sonra geldiğine inandıklarından onu zafî hâdis olarak kabul etmişler ve Vâcip (Zorunlu Varlık) ile nihayetlendirmişlerdir. Bununla birlikte zamanı da sonsuz olarak kabul etmişlerdir. Onlara göre mümkün bir varlığın (yani “zaman”) sonsuz olması onun malûl oluşuyla çelişmemektedir. Çünkü malûliyet, zamansal hâdisin bir özelliği değil, imkân ve ihtiyaca eklenmiş bir niteliktir. Filozoflar evrenle ilgili olarak zafî hudusla yetinmişlerdir.

Ancak Sadru'l-Müteellihîn madde âleminin cevherindeki hareketi ispatlamak tevfikine erişmesinin bir sonucu olarak madde âleminin zamansal bir hudûsunun olduğunu ortaya koymuştur. Zira hareketin nüfuzuyla ve kuvveden fiile tedricî çıkışla dünya hakkında vardığımız şeylerin tamamı ya da bir kısmı zamansal ademden sonra gelir.

10. Âkil ve Makul Konusu: Sadru'l-Müteellihîn bu konuda hissî, hayalî ve vahyî duyuları ve bunların kısımlarını mercek altına almış, aydınlığa kavuşturmuştur. Buna ilâveten husûlî ve huzûrî olarak taksim ettiği bilgiyi –huzûrî bilgiyi bir şeyin kendi zatına olan bilgisine münhasır kılan Meşşâilerin aksine– İshrâkîlerin görüşüyle uzlaştırmış ve üç kısma ayırmıştır:

Kendi zatına yönelik mücerred bilgi, illetin malûlüne olan bilgisi, malûlün illetine olan bilgisi.

Yine birçok hakîmin görüşlerinin/yöntemlerinin aksine âkil ve makulün birliğini –ki bu görüşün genel hatlarını Aristoteles'in öğrencilerinden biri olan Porfiryus nakletmiştir– doğrulamış, algılananla algılayanın (hissedenle hissedilenin, hayal edenle edilenin, vehmedilenle vehmedenin, akledilenle akledenin) birliğini açıklamalı bir şekilde ispata kavuşturmuştur. Benimsemiş olduğu bu özel bakış açısıyla, kuvveden fiile geçen bir idrakle ilgili olarak bu anlamı idrak sahibinin vücûdî bir terakkisi olarak gördüğünü belirtmiştir. Gerçekte idrak, idrak sahibinin kendi vücûdî mertebesinden bir başka vücûdî mertebeye ulaştığı bir intikal olarak kabul edilmiştir.

11. Mahiyetin Cevher (Töz) ve Araz (İlinek, İlinti) Olarak Taksimi ve Bunların Cinslerinin ve Türlerinin Açıklanması

12. Vâcibu'l-Vücûd (Zorunlu Varlık) Konusu: Burada yaratılış mebdeinin Zât'ının ispatından, birliğinden, sübûtî ve selbî sıfatlarından, fiillerinin hususiyetlerinden, evrenin, Yaratacısıyla olan ilişkisinden, evrende hâkim olan sağlam/kuvvetli düzenden ve varlıklar arasındaki tertipten söz edilmektedir.

Sadru'l-Müteellihîn'in felsefî konularının sıralaması diğer filozofların felsefî konularının sıralamasından pek de farklı değildir. Hatta kendisinin de açıkladığı gibi, çoğu kez diğerlerinin yöntemi ve bakış açısıyla konuşmuştur. Ancak onun felsefenin temel meselelerindeki derinliği (vücûdun asaleti, birliği ve dereceliliği) başarısının sırrını oluşturmuş, ona felsefenin başyapıtlarını sunmayı nasip/armağan etmiştir. Cevheri hareket nazariyesi ve buna bağlı diğer konular, âmilin zamansal hudûsu, âkil ve makûlün birliği, "tüm şeylerin basîtu'l-hakîkası" kuralı, "imkân-ı eşref" kaidesi ve sözlerinin satır aralarından ulaşılan diğer perspektifler buna bir örnektir.

Sadru'l-Müteellihîn'in Telif Eserleri

Sadru'l-Müteellihîn'den geriye pek çok telif eser kalmıştır. Bunların genelinde ya da bir bölümünde şer' ile akıl ve zevk ile burhan arasında bir uzlaşma meydana getirdiği o özel yöntemini takip etmiştir. Bu eserlerin, onun hayatının ikinci ve üçüncü evrelerine ait oldukları açıktır.

1. *Esfâr-i Arbaa der Hikmet-i İlâhiye* olarak bilinen *Hikmet-i Müteâliye* (4 cilt)
2. *Mebde ve Meâd*
3. *Şevâhid-i Rubûbiyye*
4. *Meşâ'ir der Mebâhis-i Vücûd*
5. *Hikmet-i Arşîyye*
6. *Şerh-i Hidâyet-i Esîriyye*
7. *Hâşiye-i İlâhiyât-i Şifâ*
8. *Hâşiye-i Hikmet-i İşrâk*
9. *Hâşiye-i Revâşih-i Mîr Dâmâd*
10. *Risâle-i İttihâd-i Âkil ve Makûl*
11. *Risâle-i İttisâf-i Mâhiyet bi'l-Vücûd*
12. *Mebde-i Vücûd-i İnsân*
13. *Risâle der Tasavvur ve Tasdîk*
14. *Risâle der Cebr ve Tefvîz*
15. *Risâle der Hudûs-i Âlem*
16. *Risâle der Haşr*
17. *Risâle der Sereyân-i Vücûd*
18. *Risâle der Kazâ ve Kader*

19. *Risâle der Teşahhüs*
20. *Risâle-i Tarhu'l-Kevneyn*
21. *Risâle-i Mesâil-i Kudsiyye*
22. *Risâle-i Mefâtîhu'l-Gayb*
23. *Risâle-i İksîru'l-Ârifîn*
24. *Risâle-i Vâridât-i Kalbiyye*
25. *Kavâid-i Melekûtiyye*
26. *Tefsîr-i Sûre-i Hamd*
27. *Kesr-i Esnâm-i Câhiliyye*
28. *Tefsîr-i Sûre-i Bakara (tamamlanmamış)*
29. *Tefsîr-i Âyete'l-Kürsî*
30. *Tefsîr-i Âye-i Nûr*
31. *Tefsîr-i Sûre-i Vâkı'a*
32. *Tefsîr-i Sûre-i Yâsîn*
33. *Tefsîr-i Sûre-i Târik*
34. *Tefsîr-i Sûre-i Hadîd*
35. *Tefsîr-i Sûre-i Cum'a*
36. *Tefsîr-i Sûre-i A'lâ*
37. *Tefsîr-i Sûre-i Duhâ*
38. *Tefsîr-i Sûre-i Zilzâl*
39. *Şerh-i Usûl-i Kâfî*
40. *Risâle der Şerh-i Hadîs-i "En-nâsu niyâmun fe-izâ mâtû intebehû"*
41. *Esrârû'l-Âyât*
42. *Hâşiye ber Tefsîr-i Beydâvî*
43. *Hâşiye-i Tecrîd*
44. *Hâşiye ber Şerh-i Tecrîd-i Kûşçî (Ali Kuşçu)*
45. *Hâşiye-i İmâmet*
46. *Hâşiye ber Şerh-i Lum'a-i Dimeşkiyye*

Hâşiye ber Şifâ ve Şerh-i Hikmetü'l-İşrâk adlı iki kitap da ona nispet edilmiştir. Yine *Sırru'n-Nokta* adlı bir risale ve “*Dağları görür, onları hareketsiz sanırsın. Oysa onlar bulutlar gibi hareket ederler*”¹ âyetinin tefsiri de Sadru'l-Müteellihîn'e nispet edilmiştir ki, kapsadıkları konuların türüne bakıldığında bu nispetin sıhhati konusunda söylenecek çok şey vardır.

Muhammed Hüseyin Tabâtabâi

Kum, Hicrî Şemsî 1340 / Miladi 1961.

¹ Neml, 88. âyet

Allame Tabâtabâî'nin Bakışından İslam Medeniyetinin Özelliklerinin Tahlihi

Dr. Perya Nurî Hosrovsahî*

Özet

Müslümanların önemli kaygıları arasında İslam medeniyeti ve kültürünün kimliği de vardır. İslam medeniyeti ve onun ayırt edici özellikleri, dikkat edildiği ve gaflet gösterilmediği takdirde insanlık toplumunda derin dönüşüm ortaya çıkarırken, insanın, beşeriyetin arzu edilen mükemmelliğine ulaşması yönünde maddi ve manevi birikimlerin tamamını da sunabilecektir. Her medeniyetin kendine has özellikleri, irtibatlı olduğu prensiplere uygun biçimde farklıdır. İslam medeniyeti, Kur'an ayetlerine dayanarak bu zeminde önemli özellikler ortaya koymuştur.

Bu makale, Allame Tabâtabâî'nin, binbeşyüz yıllık süre zarfında meydana gelmiş İslam medeniyetinin kendine özgü özelliklerini neler gördüğü sorusuna cevap aramaktadır. O, "el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an" tefsirinde ortaya koyduğu toplumsal yaklaşıma önem vererek Kur'an ayetlerinin ağırlıklı kısmını kolektif görüşle tefsir etmiş ve İslam medeniyetinin bariz özelliklerine değinmiştir. Bu makalede derlenen malumat kütüphane çalışmasıyla toplanmış ve betimleyici-analitik yöntemle işlenmiştir. Allame, akıl ve vahyin bağlantılı olması, adaletin icrası, bilim ve bilgi birikimi, araştırmacı dünya görüşü, yanlış toplumsal geleneklerle mücadele, sosyal birlik ve ahlakın eksen alınmasını İslam medeniyetinin şekillenmesi, gelişmesi ve ilerlemesinde etkili olan özellikler arasında zikretmiştir. Bunların her biri Kur'an'dan dayanaklarla temellendirilebilir.

Anahtar Kelimeler: Medeniyet, İslam Medeniyeti, Kur'an-ı Kerim, el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an, Allame Tabâtabâî.

1. Meselenin İzahı

Medeniyet sosyal bilimlerde belirsizliklerle dolu bir kelimedir. Bu kelime, anlamını izah babında ayrı ve eksiksiz bir bahis açmaksızın tarihsel-sosyal analizde sürekli kullanılmaktadır. Öte yandan, yirminci yüzyılın ikinci yarısında İslam dünyasında (özellikle de Arap âleminde)

el-Fasî, Muhammed Kutub, Kostantin Züreyk, Hasan Hanefi, Malik b. Nebi gibi çok sayıda düşünür tarafından medeniyet uzmanlığı ve uygarlık araştırmaları alanlarında gösterilen çabalara rağmen medeniyet araştırmaları sahası, bazı Müslüman aydınların zihninde bilinmeyen çalışma alanlarından biri olarak kalmıştır.

* Kur'an ve Hadis Üniversitesi, Kur'an ve İslamî Metinler Oryantasyon Bilimleri

Medeniyet araştırmalarının bilinmeyen bir alan olarak kalması ve bu bakışın bir yaklaşım tarzı olarak gözardı edilmesi, çeşitli araştırma, tahkik sahalarının ve bilimsel faaliyetlerin dağımsık ve atomistik biçim kazanmasına, nihayetinde de bütüncül ve müşteri-terek bir yol izleyememesine yol açmıştır. İslamiyatta ve oksidentalizmde makro bakışın başarısızlığının kökenlerini bu noktada aramak gerekir. Disiplinler arası ve sistematik çalışmalar henüz modern araştırmalarda hakettiği yeri bulamamıştır. (Keremî Fekahî ve diğerleri, 1386, s. 13).

Medeniyet inşası bilim, bilgi gücü ve uzmanlığa dayalı bir süreçtir. İhtiyaç duyulan malumat ve epistemik külliyyat, medeniyet binasının, temeline oturtulacağı stratejik bilgiyi kazandırır. Dinî medeniyet inşası da her ne kadar medeniyetin kurulmasında dinin merci rolünü tanısa da böyle bir bilgi ve bilime muhtaçtır.

Bu nedenle medeniyetler kendine özgü insanî tedbirler temelinde bina edilirler. Özel bir değer istikametini takip eden önlemlerdir bunlar. Bu yüzden medeniyetler, değer ve uzmanlık gücü olmak üzere iki çehreye sahiptir. Her uygarlık, insan hayatının çeşitli alanlarındaki uzmanlık gücünden kaynaklanan girişimler ve faaliyetlerden doğmalarının yanısıra, makbul ve arzu edilen belli değerleri de temsil ederler. Medeniyetleri ayırt eden şey, esas itibariyle bu istikametler ve değerlerdir, uzmanlık gücü değil. Diğer bir ifadeyle, her medeniyet insanların akıl ve kolektif zekaya dayalı uzmanlık gücünün ürünüdür, ama bu uzmanlık gücü daimede özellikli hedeflere ve değerlere yöneliktir. Dinî uygarlığın inşası, kendi stratejik bilgisini formüle ederken iki tür bilgi ve farkındalığa (değer ve önlem öğretisine) ihtiyaç duymaktadır. Birinci tür, hiç kuşkusuz vahye başvurmakla elde edilmektedir.

Vahiy, medeniyet inşasının makbul değerlerini muhataplarına tanıtarak onlardan bu değerleri gerçekleştirmesini isteyen öğretileri içermektedir.

Medeniyet alışmaları, uygarlık inşa etme ve diğer uygarlıkların tahakkümünden kurtulma yönünde etkili bir adımdır ve tesiri yüksek düşünce sistemlerinin işlevselliğini teşhis etme düzleminde yer alır. (Keremî Fekahî ve diğerleri, 1386, s. 11; Daveşî Erdekanî, 1380, s. 110). Öyle görünüyor ki, İslam medeniyetinin en bariz özelliklerini ve niteliklerini ortaya koymak, uygarlık inşası doğrultusunda ve Batı uygarlığı ile diğer medeniyetlerin tahakkümünden kurtulmada etkili bir adım olabilecektir.

İslam medeniyeti ve özellikleri ciddi biçimde ilginin ve faaliyetin merkezinde yer almaktadır ve onları önemsemekten kaçınılması gerekir. İnsan toplumunda derin bir dönüşüm ortaya çıkarmanın yanısıra insanın arzu edilen mükemmelliğe ulaşabilmesi yönünde maddi ve manevi rezerv külliyyatı da beşeriyete sunulacaktır. Tıpkı bazı çağlarda diğer toplumların düşünürlerinin, kendi toplumlarının kültür ve uygarlığının İslam medeniyetinden etkilendiğini açıklıkla itiraf ve teyit ettikleri gibi.

Will Durant, İslam medeniyetinin üstünlüğünü ve Batı uygarlığı üzerindeki etkisini şöyle anlatır: “İslam, beş yüzyıl boyunca enerjisi, disiplini, teritoryal genişliği, güzel ahlakı, hayat standardını yükseltmesi, insancıl ve insaflı kanunları, dini hoşgörüsü, edebiyatı, bilimsel araştırmaları, tıp ve felsefesi ile dünyanın bayraktarı oldu. İslam âleminin Hristiyan dünyasında çeşitli nüfuzları vardı... Müslüman âlimler matemaği Avrupa’ya aktardılar.” (Durant, 1343, s. 322). Bu nedenle İslam medeniyetinin özellikleri ve niteliklerinden haberdar olmak ve

onu toplumda ayağa kaldırmak, bu sayede bireylerin gelişeceği, araştırmaya yöneleceği ve gerçek mükemmelliğe erişeceği güzel ve uygun bir fırsat yaratacaktır. İslam medeniyetinin bariz ve önemli özelliklerini Allame açısından incelemenin nedeni, kendisinin, İslam kültür ve medeniyeti de dahil olmak üzere beşerî toplum meselesine diğer müfessirlerden önce önem vermesi ve sosyal bir tefsir ortaya koymasıdır.

Bu araştırmanın problemi, Allame Tabâtabâî'nin bakış açısına göre İslam medeniyetinin önemli özelliklerini analiz etmektir. Makalenin temel sorusu şudur: Allame Tabâtabâî, İslam medeniyetinin binbeşyüz yıllık süre içerisinde oluşmuş kendine has özelliklerinin neler olduğunu düşünmektedir?

Önünüzdeki araştırma, analitik-betimleyici yöntemle onun fikir sistemi üzerine derinlemesine çalışma ve inceleme sayesinde derlenip toparlanmış ve bu konunun hipotezi, Allame Tabâtabâî'nin Kur'an'a dayalı bakışında Allah merkezilik, Allah Teala'ya dosdoğru iman (vahiy ve aklın birlikteliği), adaleti yayma, bilgi birikimi, akletme ve ahlak eksensizliğinin İslam medeniyetinin özellikleri arasında yer aldığı şeklinde ortaya konmuştur.

2. Lügat Tarifleriyle Medeniyetin Tanımı

“Medeniyet” Arapçada “mdn” kökünden bir yerin sakini olmak ve orada ikamet etmek anlamına gelmektedir. “Medine” kelimesi de buradan türetilmiştir. Tabii ki “medeniyet”in şehirde ikamet anlamında “el-hadara” kelimesinin muadili olduğu söylenmiştir. (İbn Manzur, 1414, c. 4, s. 196-197). Bu nedenle başka bazı lügatçiler medeniyeti, medine

halkının ahlakıyla ahlaklanmak anlamı vermiştir. (Mustafavî, 1368, c. 11, s. 55).

Farsça edebiyatta medeniyet, yukarıdaki tanıma ilaveten, bir toplumun bireylerinin sosyal, iktisadi, siyasi vs. işlerde dayanışması anlamına gelmektedir. Başka bir yerde ise medeniyet, şehirli ahlak ve adabına alışmak anlamına da gelir. (Muin, 1367, c. 3, s. 1139). Dehoda şöyle der: Medeniyet, lügatta şehir halkının ahlakıyla ahlaklanmak, haşinlik ve cehaletten, şehirde zarafet, uyum ve bilgi haline intikal etmektir. Yerleşik olmak, şehrin intizamına uymak, meslek sahibi olmak. Mecazen eğitilmiş ve edipli olmak. (Dehoda, 1380, medeniyet kelimesi).

3. Kavramsal Anlamıyla Medeniyetin Tanımı

“Medeniyet”, kavramsal anlamıyla, yıkıcı çatışma ve anlaşmazlıkları kaldırıp onun yerine gelişme ve mükemmelleşme sürecinde rekabeti geçiren bir toplumdaki insanların ilişkilerde belli bir düzen ve ahenk içinde olmasından ibarettir. Böylelikle o toplumdaki bireylerin ve grupların sosyal hayatı, yapıcı kabiliyetlerin ortaya çıkmasını ve faal hale gelmesini sağlayacaktır. (Ca'ferî, 1373, c. 6, s. 233). Medeniyet, toplumun fikrî, bilimsel, sanatsal, edebi ve sosyal mükemmelleşmesinin bir aşamasıdır. (Can Ahmedî, 1390, s. 24).

Kimileri de “medeniyet”e, insanların toplum olması ve gıda, giysi ve konuta erişim için yardımlaşım paylaşımı anlamını vermiştir. Başkaları ise medeniyetin insanların sosyal gelişim aşamalarını katetmek ve onun yüksek aşamasına ulaşabilmek için gösterdiği kolektif çabanın ürünü olduğuna inanmaktadır. Yani akıl ve bilgiden yararlanarak

uygar olmaya doğru adım atılabilen kenti hayattır. (Bostanî, tarihsiz, c. 6, s. 213).

Bills ve Hoyger medeniyet konusunda şöyle yazmaktadır: “Aralarında bugünkü ve antik çağdaki büyük uygarlıkların da bulunduğu medeniyetlerin hepsi sadece kültürün kendine has örnekleri sayılmaktadır. Nice-lik açısından içerikleri kompleks ve desenleri birbirinden ayrıdır, ama nitelik bakımından sözde medeni olmayan kavimlerin kültüründen farklı değildir.” (Keremî Fekahî, 1386, s. 33-39).

Samuel Huntington, medeniyeti en büyük kültürel kategorilendirme ve kültürel kimliğin en geniş düzlemi saymaktadır. (Huntington, 1370, s. 46). Öte yandan ünlü tarihçi Arnold Toynbee şuna inanmaktadır: Medeniyet, Yaratıcı ve yenilikçi azınlığın dehasının ürünüdür. Yani toplumda girişimci ve yenilikçi dehaya sahip, toplumun gelişim süreci ve dönüşümün etkisiyle medeniyeti meydana getiren seçkin katman. (Toynbee, 1376, s. 154).

Batılı araştırmacıların diğer yorumları arasında Will Durant’ın medeniyet hakkındaki görüşüne değinilebilir. Will Durant’ın yazdığına göre “Genel kültür belli bir seviyeye ulaştığında tanım düşüncesi oluşur.” O aslında bu tanımı, medeniyetin kentliliği içeren sözlük anlamından alıntılamıştır. (Durant, 1365, c. 1, s. 5).

Ali Şeriatî’nin medeniyet tanımı, Malik b. Nebî’nin bahsettiği şeye yakındır. Şeriatî, medeniyetin genel tanımına dair şöyle der: “Medeniyet, genel anlamıyla insan toplumunun maddi ve manevi yapıp ettikleri ile birikiminin toplamından ibarettir. İnsanın yapıp ettikleri dediğimizde kastedilen, doğanın basit halde bulunmadığı ve onu insanın inşa ettiği. Dolayısıyla insanın inşa

ettikleri, tabiatın yaptıklarının karşısında yer alır.” (Şeriat, tarihsiz, c. 1, s. 6).

Ortaya konan tanımlar ve tahlillere dikkat edilerek medeniyet hakkında bazı noktalar belirlenebilir:

Birincisi, medeniyetin rasyonel bir kökeni vardır. İkincisi, her medeniyetin iktisadî düzen, kültürel sistem ve aynı şekilde siyasi rejim gibi toplumsal düzenler bütünü bulunmaktadır. Esas itibarıyla bu sistemler bir medeniyetin bütünlüğünü oluşturur. Bu nedenle Üstad Muhammed Taki Ca’ferî der ki:

Medeniyet, insanların, toplumdaki tüm bireyler ve toplulukların katılımıyla ve adil ilişkilerle maddi ve manevi hedefleri bütün olumlu boyutlarda ilerletmeye yönelik makul hayattaki ahenkli teşekkülüdür. (Ca’ferî, 1373, c. 5, s. 161).

3.1. “İslam Medeniyeti” Kavramının Tanımı

Yukarıda değinilen tanımlar itibarıyla İslam medeniyeti, bileşenleri Kur’an öğretileri ekseninde ve Nebvî Sünnete dayalı bir medeniyettir. Böyle bir medeniyette insan, seçilmiş bir varlık olarak Allah’ın halifesi makamında tehlikeli görevler üstlenmiştir ve Allah’a yakın olma ve onun rızasını kazanma çabası içinde ilahî kanunlara ve Nebvî Sünnete sarılarak olgunlaşma ve yücelmenin tüm aşamalarını kateder. (Can Ahmedî, a.g.e., s. 51). Bin Nebî’nin inancına göre İslam medeniyetini üretebilmek için ahlaki ve maddi şartların toplamının sağlanması gerekmektedir. Onun bakış açısında medeniyetin “insan, toprak, zaman” öğeleri vardır. (Bâbâyî, 1390, s. 46-49). Zerrinkûb’a göre de “... İslam toplumu, merkezi Kur’an olan uyum içinde bir toplumdur.” (Zerrinkûb, 1384, s. 29).

Ayetullah Hamanei, İslam medeniyetini, insanın manevi ve maddi bakımdan gelişebileceği ve arzu ettiği gayelere ulaşabileceği atmosfer kabul etmektedir. Zaten Allah Teala da onu bu gayeler için yaratmıştır. İyi ve onurlu bir hayatı olmalıdır. Aziz insan, kudret sahibi, irade sahibi, yaratıcılık sahibi, tabiat âlemini inşa eden insan. İslam medeniyeti bu anlama gelir ve İslam Cumhuriyeti'nin hedef ve ülküsü de budur. (Yüce Rehberlik Makamı'nın Beyanâtı, 22/03/1383). Bu tarifte beşerin, kemale ermesini ve Allah'a yakınlaşmasını sağlayacak maddi manevi kültür ve medeniyetinin çeşitli boyutları ortaya konmuştur.

Yukarıdaki görüşlerin harmanlanmasıyla aşağıdaki noktalar ifade edilebilir:

1. İslam medeniyetinin, Kur'an ayetleri esas alınarak ve Peygamber (s.a.a) tarafından temeli atılmıştır.
2. İslam medeniyeti, tüm mekân ve zamanlarda insanlığın maddi manevi bütün boyutlarını kapsamaktadır.
3. İslam medeniyeti dinî ahlaka dayanıldığından dinamizme sahiptir.

Genel olarak İslam medeniyetinden kastedilen, Peygamber'in (s.a.a) asrından başlayarak İslam'ın egemenlik alanının genişlemesiyle Çin'in Batı sınırlarından Endülüs'e kadarki alanı kapsayacak şekilde Müslümanların iktisat, kültür, din, toplum, ahlak, maddi, manevi, sanat, buluşlar, keşifler gibi muhtelif boyutlardaki tüm birikimidir. Dolayısıyla medeniyet konseptinin tanımını toparlarken, Müslüman düşünürlerin görüşüne göre medeniyetin özelliklerinin, fikri prensipler ve çevre şartları dikkate alınarak farklılaşacağı söylenebilir. Yani medeniyetin belli sayıda özellikleri her çağda çevre şartlarına göre değişkenlik gösterebilir ve yoğunlaşp zayıflayabilir. (Ekberî, 1393, s. 90).

4. Allame Tabâtabâi'nin Bakışaçısından İslam Medeniyetinin Özellikleri

Dinî medeniyetin mükemmel örneği olan İslam medeniyetinin, onu diğer medeniyetlerden ayıran birtakım özellikleri vardır. Bu özelliklerin ağırlıklı kısmı aslında Kur'an'a dayalı anlayışlardır. Aşağıda sözkonusu meseleleri ayrıntılı olarak ele alacağız:

4.1. Akıl ve Vahyin İrtibatı

Allame Tabâtabâi, şöyle yazar: İnsanı hakka davet eden ve ona emreden akıl, şeylerin hakikatin idrak eden teorik akıl değil, güzel ve çirkinin ne olduğuna hükmeden pratik akıldır. Pratik akıl, hükmünün öncüllerini içsel duyarından alır. İnsanda başlangıçta bilfiil mevcut bulunan bu duyarlar, şehvet ve gazap kuvvetleridir. Hitabet gücü ondan potansiyel olarak vardır. Fıtrat duyusu onu ihtilafa çağırır... Öyleyse akli vurgulayan ilahî nübüvvete ihtiyaçsızlık sözkonusu olamaz. (Tabâtabâi, a.g.e., c. 2, s. 222-223).

Dolayısıyla insanda aklın var olması, her ne kadar aralarında güzel ve çirkinin de (husn ve kubh) bulunduğu göreceli kavrayışların ortaya çıkışını sağlıyorsa ve insan, onları esas alarak ihtiyaçlarını giderebiliyorsa da bu onu şeriata muhtaç olmaktan asla çıkartmaz. Din ve şariat, kanunlar vasetme yoluyla fıtrî ihtilafı bertaraf ederek insanın ve akıl gücünün çiçeklenmesi, görelî algılarının gelişmesi ve sonuç itibarıyla de görelî bilimler için zemin hazırlar. Bu yüzden din; akli, görelî algıları ve görelî bilimleri inkâr etmemekle kalmaz, bilakis onları teyit eder. Dolayısıyla epistemolojik kaynaklar vasfıyla iki kaynak olarak akıl ve vahyin geçerliliğini ve vahyin, aklın filizlenmesi ve mükemmelleşmesi için onun yardımına koşması zaruretini gözlemlemek mümkündür. Bu nedenle uygarlığı din

temeline oturtma ve medeniyet inşasında dinin merci olduğunu kabul etme anlamında dindar bir toplumda medeniyet inşa etmek, iki epistemolojik kaynak olarak akıl ve vahiy esasına dayanmak demektir. (A.g.e., c. 2, s. 225).

Bir taraftan da Allame Tabâtabâî, aklı insan varlığındaki en asil güç saymaktadır. Nitekim Kur'an, 300'den fazla yerde insanları onu kullanmaya davet etmektedir. (A.g.e., c. 5, s. 255). Allame, başka bir yerde bu meseleyi şöyle açıklamaktadır: "İslam'da akletme ve tefekkürün yeri oldukça değerlidir. Allah, Kur'an'da, hatta bir tek ayette bile kullarına, anlamadan Kur'an'a veya onun tarafından gelen herhangi bir şeye inanmayı ya da körü körüne bir yolu izlemeyi emretmemiş, hatta kulları için vazettiği ve beşer aklının detaylarıyla kriterlerini idrak edemeyeceği hiçbir kanun ve kelam göndermemiştir. İhtiyaçlar mecrasına yerleştirdiği her şey için sebep bildirmiştir. (Bkz: 2/Bakara 83, 29/Ankebut 45, 5/Maide 6). Kur'an, Nahl suresi 125. ayette Resul-i Ekrem'e, güzel nasihatta bulunma ve mücadeleye ilaveten, insanları Hak Teala'ya çağırırken hikmetten -anlaşıldığı kadarıyla buradaki hikmet de kanıttır- istifade etmeyi emretmekle kalmamış, hakkı ispatlamak veya bâtul ortadan kaldırmak için bizzat Peygamber-i Ekrem'e de (s.a.a) delil getirmiştir. (A.g.e., s.267; a.g.e., c. 12, s. 371).

Bundan dolayı Allame, tefekkürün konumunu o kadar yüksek görmektedir ki değerli bir hayatı hangi gelenek ve dine dayandırsak da ve hangi yolda yürünse de attığımız ilk adımı değerli düşünceye bağlı kabul etmektedir. Allame Tabâtabâî'nin bu sözlerinden onun düşüncesinde aklın çok yüksek statüye sahip olduğunu çıkarmak mümkündür. Ama bu kadar yüksek makamına rağmen aklı vahyin hakikatlerini idrak etmekte

hangi seviyede muteber gördüğü anlaşılabilir. Allame, diğer müfessirlerin aksine, vahyi idrak etmede aklın itibarından ayrıntılı ve bağımsız olarak söz etmemiştir. Bu nedenle, türü bakımından bu mevzuyla irtibatlı olabilecek konular içinde görüşünü araştırmak gerekmektedir.

Allame şuna inanmaktadır: Nisa suresi 82. ayetin benzeri ayetler, Kur'an öğretilerinin ayetler üzerine tartışma ve merakla elde edilebileceğine ve bu vesileyle bazı ayetler ile başka bazıları arasında ilk bakışta görülen ihtilafı gidermenin mümkün olduğuna açıkça delalet etmektedir. (A.g.e., c. 3, s. 84). O, ahkâmı şerh edip detaylandırmada sünnete rücu etmenin zaruretine inanmaktadır: "... Fakat fer'i ahkâmı şerh edip detaylandırmada Nebevî beyanlardan yararlanmaktan başka çare yoktur. Nitekim bizzat Kur'an-ı Şerif de bu tür konuları Resul-i Ekrem'in (s.a.a) izahına bırakmıştır." (Bu nedenle) vahyin maksadını bizimle bağlantılı olduğu ölçüde akıl yoluyla kavrayabiliriz. Evet, onun bir kısmını doğrudan ve aracı olarak, bir kısmını da (ahkâm) vahyin açıklayıcı beyanıyla. Allame'nin nezdinde, Kur'an'ın çağırıldığı akletme ve düşünceye başvurma ile Kur'an'ı tefsir ederken kullanılan akıl ve zekâ, mantık ilkelerine dayanan tefekkür tarzıdır. (A.g.e., c. 3, s. 256 ve s. 267).

Buraya kadar anlatılan meseleler dikkate alındığında İslam kültürü ve medeniyetinde akıl ve vahiy arasında çatışma olmaması bir yana, hatta bu iki alan birbiriyile derin irtibata sahiptir.

4.2. Adaletin İcrası (Adaletperverlik)

İslam'da adalet ilkesi; yaratılış düzeni, dünya görüşü, hukuk sistemi, hayat

kanunlarının vazedilmesi, siyaset ve idarenin icrası, hâkimiyet, ahlak sistemi ve insani karakterde tanımlanmıştır. (Keremî Feridunî, 1385, s. 419). Aynı zamanda toplumların ve medeniyetlerin bedenindeki ruhtur. Öyle ki adaletin, bir toplumun ve medeniyetin kıvamı, sürekliliği, gücü ve başarısını sağlayan şey olduğu söylenebilir.

Sonuç itibarıyla özgürlük, denklik ve eşitlik üzerinde özel olarak durulması İslam'ın ve onun kültür ve medeniyetinin özelliklerindedir. Çünkü İslam, tüm bireyleri eşit kabul ederek dünyada sınıfsal ayrışma ile etnik ve ırksal ayrımcılığın unsurları olarak bilinen renk, ırk, kan ve dil gibi etkenleri tamamen reddetmektedir. Allah Teala Kur'an'da şöyle buyurur:

“Ey insanlar! Şüphesiz Allah katında en değerli olanınız, O'na karşı gelmekten çok sakınmanızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.” (49/Hucurat, 13).

Allame'nin ifadesiyle, adalet, işler arasında eşitliği yerleştirmek ve ifrat ve tefritten kaçınmak anlamına gelmektedir. (Bkz: Tabâtabâî, 1390, c. 6, s. 205). Ona göre İslam medeniyetinin en temel özelliklerinden biri, hatta toplumların gelişmesi ve mükemmelleşmesinin en önemli sebeplerinden sayılan adalet ilkesine kalpten ve derinlemesine imandır. Tıpkı adalet mecrasından çıkıp zulüm ve zorbalığa yönelmenin düzenlerin çökmesi ve medeniyetlerin batmasının önemli etkenlerinden olması gibi. Allame Tabâtabâî, “*Şüphesiz Allah, adaleti... emreder.*” (16/Nahl 90) ayetine dikkat çekecek şekilde şöyle yazar:

Ayetin siyakının zâhiri, adaletten muradın, fert fert mükelleflerin yerine getirmeye yükümlü kıldıkları sosyal adalet olduğuna işaret etmektedir. Şu anlamda ki, noksatsız Allah, toplumdaki bireylerin her birine adaleti yerine getirme talimatı vermektedir. Bunun gereği de topluluğun tamamına yönelik emir olmasıdır. Öyleyse hem birey birey bu hükmü icra etmekle görevlidirler, hem de yönetimi üstlenmiş bir hükümete sahip olan toplum. Aynı zamanda adalet zulmün karşıtıdır. Adalet, ılımlılıktır ve her işte ifrat-tefrit taraflarından kaçınmaktır. Çünkü adaletin asli anlamı, işlerin hepsi eşit olacak ve her biri hakettiği gerçek yerinde bulunacak şekilde her işe layık olduğunu vererek durumlar arasında eşitliği ikame etmektir. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 12, s. 330-333).

Anlaşılabileceği gibi, Allame'nin sözüne dikkat edildiğinde Kur'an'ın insancıl ve ilahî idealinin ve bu amaçla ortaya koyduğu hedefin; adaletin sahici yapısını kurmak, eşitliği evrensel ölçekte yaymak, herkese adil muameleyi temin etmek ve buna karşılık zulüm, zorbalık, istibdat ve bencilliğin nefret saçan çatışmasının yayılmasını engellemek ve ilişkilere estetik getirmek olduğu ortadadır. Hayatın kanun ve kararlarını vazetme ve yasama düzeninde daima adalet ve eşitlik ilkesi ilgi odağında olmadıkça bu görkemli ideal gerçekleşmeyecektir. Allame, peygamberlerin misyonundaki en büyük hedeflerden birini; tevhid, diriliş, peygamberlik, imamet, rehberlik, sağlık, mutluluk, tazelik, dinç kalma gibi tüm alanlar, hakikatler ve öğretilerde toplum ve medeniyetin ilerlemesini ve yüksek ideallerin gerçekleşmesini sağlamak üzere adalet ve hakkaniyetin egemenliği için gerekli zemini oluşturmak olarak görmektedir. Kendi ifadesiyle, insan toplumu, bireyleri arasında

hiçbir üstünlük ve ayrımcılık görülmeyen toplumdur. Farklılaşmanın kriteri, insanın temiz fıtratı ve özgür yeteneğinin şahitlik ettiği takvadır sadece. (A.g.e., c. 12, s. 488).

Toplumsal ıslah -yani adil yöneticiler ve liyakat sahibi icracıların bulunmasıyla birlikte adil kanunların yürürlüğe konmasının ışığında insan türünün korunması- İslam'ın değerli Peygamberinin (s.a.a) görevlerinden biri olduğundan İslam medeniyetinin önemli özelliklerinden biri de toplumda adaleti uygulamaktır. Nitekim Kur'an-ı Kerim, Peygamber'in (s.a.a) hedefleri arasındaki bu boyutu şu şekilde ifade etmiştir:

“Andolsun, biz elçilerimizi açık mucizelerle gönderdik ve beraberlerinde kitabı ve mizanı (ölçüyü) indirdik ki, insanlar adaleti yerine getirsinler. “ (57/ Hadid, 25)

Bazı tefsirlerde ayetteki “mizan”dan maksadın adalet olduğu belirtilmektedir. (Bkz: Taberî, 1412, c. 27, s. 306; İbn Cevzî (tarihsiz), c. 4, s. 237). Allame Tabâtabâî, mizandan kastedilenin din olduğunu düşünmektedir. Çünkü din, şahısların inanç ve amellerinin ölçüleceği şeydir. Bu ölçüm de insanın bireysel ve toplumsal mutluluğunu sağlamış hayata kıvam kazandıran mayadır. Allame, bu ihtimalin, kalbin huşu içinde veya katı olması, din konusunda ciddiyet veya hafife alma bakımından insanların haline itiraz eden kelamın sıyakıyla daha çok bağdaştığına inanmaktadır. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 19, s. 196).

Her halükârda üzerinde durulması gereken nokta, Kur'an'ın bakışında adalet ve hakkaniyetin boyutları geniştir. Devlet, kanun, iktisat, toplum ve aileyi kapsar. Öyle

ki pek çok yerde iki adil şahidi şart koşar. (Bkz: 5/Maide, 95; 5/Maide, 106; 65/Talak, 2). Başka bir yerde şöyle buyurmaktadır:

“Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakin ha sizi adaletsizliğe itmesin. Âdil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır.” (5/Maide, 8). Bu ayette aşırı nefret kınanmıştır.

“Ey iman edenler! Kendiniz, ana babanız ve en yakınlarınızın aleyhine de olsa, Allah için şahitlik yaparak adaleti titizlikle ayakta tutan kimseler olun.” (4/Nisa, 135) ayetinde aşırı sevgi eleştirisi konusu yapılmıştır. Akıllı insan, İslam medeniyetini yüceltme ve geliştirme yolunda nefsanî eğilimlerinin peşine düşmez ve hiçbir zaman adaletin sınırları dışına çıkmaz. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 5, s. 108-109).

Son olarak Allame Tabâtabâî'nin, toplumsal adalet özelliğinin İslam medeniyetine etkisi konusundaki inancı şöyledir: “Medeniyet ve sosyal adaleti koruyabilmek için türdeşlerle barış içinde olmak gerekir. Yani onlardan, kendisinin onlara hizmet ettiği kadar hizmet bekleyebilir. Bu iki hizmetin eşitliği ve eşitsizliğini, ihtiyacın ölçüsünü ve onu dengelemeyi teşhis etmenin toplumun elinde olduğu bellidir. Öyleyse kesin olan şudur ki, insan, kalkıştığı hiçbir çatışma ve savaşta gerekçesini, fıtratının öncelikli hükmü olan hizmet ettirme, sömürme ve köle alma olarak ortaya koymaz ve koymayacaktır. Aksine gerekçesinin hakkını savunma olduğunu düşünmektedir. Çünkü çıkarlarını koruma amacıyla savunmaya ve çatışmaya girişebilir. Kendisi için bir hak varsayar ve hakkının engellendiğini farzeder. (A.g.e., c. 2, s. 103).

4.3. Bilim ve Bilgi Birikimi

Hiç kuşku yok, hiçbir dinde ve ekolde İslam'ın yaptığı boyutta bilgi ve bilinç edinme ya da bilgi biriktirme ve hayata derinlemesine bakma vurgulanmamıştır. Allah Teala şöyle buyurur:

“Allah, sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah, yaptıklarınızdan haberdârdır.” (58/Mücadele, 11).

İslam düşüncesinin kaynaklarına hızlı bir bakışla, Allah ve evliyalarının, sadece müminleri değil, aynı zamanda kâfirleri ve müşrikleri, hatta diğer dinlerin takipçilerini de sürekli akletmeye ve aklı kullanmaya davet ettiği anlaşılacaktır. (Velayetü, 1384, 67).

İslam dininin öğrenme ve akletmeye kendine has ilgisi, sonraları Müslümanların komşu milletlerin bilim merkezlerine ve kaynaklarına erişmesine ve fetihler yoluyla önceki medeniyetlerle kapsamlı bilimsel ve gözleme dayalı tanışma ile yeni bir medeniyeti biçimlendirmek için uygun şartların hazırlanmasına vesile olmuştur. (Zerrinkûb, 1381, s. 28).

İslam düşünme, derinleşme ve akletme dinidir. İslam'da düşünme ve akletme, bilginin kök mayası ve coşkulu pınarı sayılmaktadır. Yeri o kadar yüksektir ki, inkâr sorusu şeklinde onüç ayette “**افلا تعقلون**” (Akletmez misiniz?) ve onyediy ayette “**افلا يتفكرون**” (Düşünmez misiniz?) geçmektedir. Kur'an açısından akıl, insanı hakka yönlendiren ve sapkınlıktan kurtaran ilahî bir lütuftur. Kur'an'da akıldan kasıt, fıtrat selameti şeklinde insan için tam olarak hasıl olan idraktır. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 8, s. 250-252).

İslam, bilim ve bilgiye dayalı rasyonelliği bir medeniyetin kaderinde etkin öge ve insanın medeni olmasının alameti sayar. Daha önce değinildiği gibi, Allah Teala, “*Allah, sizden iman edenleri ve kendilerine ilim verilenleri derecelerle yükseltsin. Allah, yaptıklarınızdan haberdârdır.*” (58/Mücadele, 11) ayetinde bu önemli noktaya işaret etmektedir. Kur'an-ı Kerim, insanı, ilahî nimet olarak üç düzeyden (teorik akıl, pratik akıl, araçsal akıl) olabildiğince fazla yararlanmaya çağırır. Onu kullanmayan kimse-leri de en şiddetli ifadelerle kınar. O kadar ki onları hayvandan da aşağı görür:

“Andolsun biz, cinler ve insanlardan, kalpleri olup da bunlarla anlamayan, gözleri olup da bunlarla görmeyen, kulakları olup da bunlarla işitmeyen birçoklarımızı cehennem için var ettik. İşte bunlar hayvanlar gibi, hatta daha da aşağıdadırlar. İşte bunlar gafillerin ta kendileridir.” (7/A'raf, 179).

Bu ayette bahsi geçen taifenin gafil olarak nitelenmesinin sebebi, bunların insan özgü bilgilerin hakikatlerinden habersiz olmalarıdır. Demek ki kalpleri, gözleri ve kulakları, mutlu bir insanın ve insanlıktan nasibi olan bir insanın ulaşabileceği şeye erişmekten ve bir toplumun medeniyetini sağlamaktan uzaktır. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 5, s. 270-271).

Akl ve düşünceyle ilgili tam, kapsayıcı, ifrat ve tefritten uzak bir yöneliş, peşinden İslam'ın kesintisiz dinamizmini getirmiştir. Bu özellik yerinde durdukça onun inşa ettiği medeniyet de yerinde kalacaktır. Öyleyse tefekkür, insanın varoluşsal ve zorunlu mükemmelliğinin bina edildiği yegâne esas ve temeldir. Dolayısıyla insanın, varoluşsal mükemmellikle bağlantılı her şey hakkında bundan başka çaresi yoktur. Bu bağlantı ister dolaysız ister dolaylı, ister bilimsel veya

teorik onaylar olsun. Bu onaylar, bireysel ve toplumsal fiillerimizin nedensel bağını gösterdiğimiz tümel çıkarlardır. Yahut eylemleri gerçekleştirmeden önce öncelikle fiilleri zihnimizdeki o çıkarlarla değerlendiririz. Ardından da bu eylemleri dışı vurarak söz-konusu çıkarları elde eder ve aşkın medeniyeti kurarız. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 3, s. 134).

4.4. Dinamik Bir Dünya Görüşü Edinmek

Medeniyetin dinî prensiplerini gözönünde bulundurduğumuzda aralarında İslam medeniyetinin de yer aldığı büyük medeniyetlerde teorik ve bilimsel sosyal faaliyetlerin, siyasi iktisadi, ahlaki, fikri ve felsefi tecrübelerin bir dinî bakış ve dinî eğilim türünden kaynaklandığını anlayabiliyoruz. İslam medeniyeti, Kur'an ve Sünnet'ten çıkarılmış dinî kanunlar bütünüyle İslam toplumunda hayatın tüm boyutlarını, bireysel, toplumsal, siyasi, kültürel ve iktisadi hayatın her anını kapsamaktadır. Öte yandan bu dinî kurallar, insan hayatının doğal ilkeleriyle de mutabakat halindedir. Bu nedenle kısa zaman içinde İslam medeniyetinin mekânsal ve coğrafi sınırları yayılarak genişleyebilmiştir. Öyle ki Hicri birinci yüzyılın sonunda Hindistan'dan Atlas Okyanusuna, Kafkaslardan Fars Körfezi'ne kadar her yerde İslam bayrağı dalgalanmıştır. (Belazurî, 1367, s. 181-287; Le Strange, 1376, s. 19; Huttî, 1366, s. 633).

İslam dininin siyasi düşüncesi “la ilahe illallah” ışığında tecelli ettiğinden ve Peygamber'in (s.a.a) şianı “قولوا لا اله الا الله” (Allah'tan başka ilah yoktur deyin, kurtulun) (Meclisî, 1404, c. 18, s. 202) olduğundan İslam, bu yolla, İslam toplumu sahasında yerini almış çeşitli milletler ve kavimlerin tamamını vahdet bayrağı altında biraraya

getirmiş ve aralarında derin bağ kurmuştur. Dolayısıyla İslam, bu özelliğiyle bütün dinleri birlik olmaya ve Allah'a ibadete çağırılmaktadır. Allah, Kur'an'da şöyle buyurur:

“De ki: “Ey kitap ehli! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. O'na hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilâh edinmesin.” Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: “Şahit olun, biz müslümanlarız.” (3/ Âl-i İmran, 64).

Bu nedenle İslam'ın üzerinde durduğu vahdet ve tek parça olma ilkesi dinamik dünya görüşüne sahip olmanın neticesidir. İslam'ın ilerlemesinde ve güvenliğin temininde, sonuç olarak da medeniyet inşası ve onun parlamasında önemli bir etken sayılmaktadır. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 2, s. 177).

Allame Tabâtabâî, insanın dünya görüşünün davranış ve eserleri üzerindeki etkisini vurgulamıştır. Bir yerde, maddi hayatı ve maddi hayattan bireysel fayda talebine odaklanmayı (sosyal fayda düzleminde birliği sağlamayı değil) tek boyutluluk saymış ve bu atmosferde yapılan eylemi, çevresi sarılmış sürekli kötülük kutbuna yönelen akrep gibi görmüştür. (A.g.e., c. 8, s. 178).

4.5. Yanlış Toplumsal Geleneklerle Mücadele

İslam dini ve onun Arap Yarımadasındaki zuhurundan sonra bu dünya görüşünden doğmuş İslam medeniyeti, sadece o bölgede değil, hatta geniş bir coğrafya alanında sosyal ve kültürel pek çok yanlış gelenekle mücadeleye girişmiştir. O kadar ki bu geleneklerin çoğu toplumda tamamen unutulmaya yüz tutmuştur.

Kur'an'da emsalleriyle mücadele edilen bu gelenekler arasında kolektif davranış ortadan kaldıran ve toplumdaki bir kesimin zararına olan "hamiyet" vardır. Bu cahiliye inancı, yani şiddetli taassup ve öfke, "*Hani inkâr edenler kalplerine taassubu, cahiliye taassubunu yerleştirmişlerdi.*" (48/Fetih, 26) ayetinin dikkat çektiği gibi, cahiliye döneminin kültürüne ait bir diğer bileşen sayılmaktadır. Müfessirler cahiliyedeki asabiyet ve taassubun menşeiini, kimi zaman atalardan miras ve yalnızca hak ve hakkaniyet karşısında teslim ve bağlılığı engelleyici âdet ve geleneklerden kaynaklanan gurur ve böbürlenmeye dayandırmaktadır. (Bkz: 1372, c. 9: 191; Fahri Razi, 1420 Kameri, c. 28: 85). Bir grup müfessir de cahiliyedeki hamiyetin, kâfirlerin aklını örten öfke dolu taassup olduğuna inanmaktadır. (İbn Âşur, tarihsiz, c. 26: 163; Tabâtabâî, 1417 Kameri, c. 18: 289; Fadlullah, 1419 Kameri, c. 21: 123). Başka bazı müfessirler ise cahiliyet hamiyetine, belli bir inanç ve yol ile kayıt altına almaksızın gurur, böbürlenme ve kibir anlamını vermektedir. (Bkz: Sadîkî Tehranî, 1365, c. 27: 201; Tantavî, tarihsiz, c. 12: 281). Bundan dolayı taassup, hakikati kavramaya mâni olmakta ve medeniyetin gelişmesini engellemektedir. Dolayısıyla hakikatten uzaklaşmayı ve akli kullanmamayı cahiliye tutuculuğunun sonuçları arasında saymak mümkündür. Bunun sonu da değerlerin değer karşılığına ve tam tersine dönüşmesi ve İslam medeniyetinin çöküşünde önemli etkenlerden biri haline gelmesidir.

Bu işi yapan ilk kişi Kuleyb b. Vâil idi. Peygamber (s.a.a), İslam'ın zuhuruyla birlikte "hamiyet"i men etti ve onu, cahiliye döneminin eylem ve işlerinden biri saydı. (Cevad Ali, 1367, c. 7, s. 149). Yanlış toplumsal geleneklerden biri de "isti'sar"dır. İsti'sar şöyle tanımlanır:

اِسْتَأْتَرُ فُلَانًا بِالشَّيْءِ: اى استبد به و خص به نفسه" (Falanca bir şeyin kontrolünü ele geçirdi: Yani, onu kontrol altına aldı ve onu kendine ait kıldı.) Genel olarak İslam, isti'sar yoluyla ve başkasının hakkına el konarak ya da çalışıp çabalamaksızın elde edilmiş her türlü kazanç ve gelire karşıdır. Kur'an-ı Kerim şöyle buyurur:

"Ey iman edenler! Mallarınızı aranızda batıl yollarla yemeyin. Ancak karşılıklı rıza ile yapılan ticaretle olursa başka. Kendinizi helâk etmeyin. Şüphesiz Allah, size karşı çok merhametlidir." (4/ Nisa, 29).

Allame Tabâtabâî, başka birinin malları üzerindeki tüm kontrollerin "اِكل"nin örnekleri olduğunu savunmaktadır. İnancı şudur: Mallar üzerindeki sözkonusu kontroller bir tür mallara musallat olmaya tabidir. Mallar üzerinde "اِكل فلان المال" çerçevesiyle ortaya konabilen kontroller grubudur bu. Bir tür musallat olma ile içiçe başkalarının o mallar üzerindeki hakimiyetini kesip atmaktır.

Bundan dolayı aralarında faiz, kumar ve ketreli muamelenin de (tarafının veya bir tarafın ne verdiğini ve ne aldığını bilmemesi) bulunduğu her bâtil mal, karaborsacılık ve isti'sar işlemini de kapsamaktadır. Bu da toplumun sütunlarının yıkılmasına sebep olarak toplumun parçalarının darmadağın olmasına ve o toplumun ürettiği medeniyetin ve insanların ortadan kalkmasına yol açacaktır. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 1, s. 417-418).

Sonuç olarak yanlış toplumsal ve kültürel gelenekler toplumların medenileşmesinin önünde engel görülmektedir. Bu, kültürel, iktisadi vs. ilerlemeler karşısında ve insanların hayat şartlarının daha da iyileştirilmesi

Allame'nin "sosyal topluluklarda ve İslam medeniyetinde birliğin zarureti" görüşünü açıklarken dinî meselelerde sosyal görüşün zorunluluğuna da değinmek gerekir. Onun görüşüne göre Kur'an ve Sünnet her konuda söz söylemektedir. Bireysel boyutun yanında toplumsal boyut da vardır ve Müslümanlar her yerde, her konuda Kur'an ve Sünnet'in görüşünü açıklamak ve bu iki kaynakla irtibatlı olarak görüş bildirmekle, onun toplumsal boyutuna dikkat etmekle ve bu boyutu kesinlikle korumakla görevlidir.

Allame Tabâtabâî, izahatının devamında şöyle der: "Şia, çoğunluğun bazı tarzlarına ve yöntemlerine yönelik eleştiri ve itirazlarda bulunmasına ve bu tür bozuklukları ıslah edebilmek için büyük çaba sarfetmesine rağmen asırlar sonra güvenlik ve bağımsızlık nimetinden bir miktar nasiplendiğinde, bu yöntemler ve tarzların İslam toplumunda ve İslam medeniyetinde derin kök salması, genelin arasında da âdetlere ve ikincil tabiat haline gelmesi nedeniyle bu kökü sökmeye ve ilk dönemdeki pâk İslamî tarzı yerine koymada başarılı olamadı. Bunların en önemlilerinden biri, Kur'an-ı Şerif'in var edilmesini ve korunmasını vurgulayarak emrettiği, Nebiyy-i Ekrem'in de (s.a.a) davet edip asla gözardı edilmemesini tavsiyede bulunduğu toplumsal düşünce idi. Müslümanlar, Kitap ve Sünnet ile bir şekilde temasta olması gereken her nazariyede toplumsal düşünerek her mümkün temas vasıtasıyla görüş ayrılığının ortaya çıkmasını ne pahasına olursa olsun önlemekle yükümlüydüler.¹ Fakat Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) vefatı

ve ihtilafların ortaya çıkmasıyla birlikte bu üslup terk edildi ve tüm İslamî işlerde, hatta oluşmuş kültürde bile görüş ayrılığı yaşandı. Herkes ayrı bir yol tuttu ve kendisine mecburen bireysel bir hayat kurdu... Şia'nın arasındaki dinî ve zevke dayalı bütün ihtilaflar, İslam'ın ilk döneminde yeşermiş ihtilaflar kökünden ve dinî düzenin bozulmasından türemiş filizlerdir. Hepsisi de aynı köke rücu eder: Kur'an'ın talimatlarından birinin yere çalınması. O talimat da Müslümanlara toplumsal düşünme görevi veren emir ile fikir ve inançta birliği koruma yükümlülüğüdür. (A.g.e., c. 18, s. 50-52).

4.7. Ahlak Eksenlilik

İslam'ın insanî ahlak üzerinde durması, beşerî medeniyetin bekası, gelişmesi ve yükselmesinin etkenlerinden ve özelliklerinden bir diğeri kabul edilmektedir. Bununla ilgili olarak Kur'an'da geçen ayetlerin toplamından, ahlakî çöküşün ve maneviyat krizinin sosyal, kültürel, siyasî ve askerî çözümleninin girizgahı olduğu, sistemlerin ve uygarlıkların ortadan kalkmasına yol açtığı hakikati anlaşılmaktadır. Bu, topluma ve tarihe hâkim âdetlerden biridir. Çünkü bir toplum ve uygarlık, toplumda ilkelere, değerlere ve ahlaka riayet ettiği takdirde mutlu hayatını sürdürebilir, dinamizm ve kalıcılığını koruyabilir, gelişme ve mükemmelleşmesine umut bağlayabilir. (Keremî Feridunî, 1385, s. 419). Bir rivayette Peygamber'den (s.a.a) şöyle nakledildiğine göre bi'setin'in felsefesi konusunda şöyle buyurmuştu: "إِنَّمَا بُعِثْتُ

¹ Bu cümleden olarak "وَمَا تَفَرَّقُوا إِلَّا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْعِلْمُ بَعِيًّا بَيْنَهُمْ" ayetinde "تَفَرَّقُوا"da zamir, sıyaktan anlaşılabilir "ناس" a gitmektedir. Ayetin manası şöyledir: Kendilerine şeriat verilen bu halk, şeriattan dolayı tefrikaya düşmedi, onda ihtilaf etmedi ve vahdet kelimesini kaybetmedi. Aksine, daha önce hak olduğu bilgisine sahip oldukları halde zulüm ve haset aralarında yayılınca bu tefrika başladı -veya tefrika ayyuka çıktı- ve sahip oldukları bilgiyle amel etmelerine izin vermedi. Sonuçta da Allah'ın dininde ihtilafa düştüler. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 18, s. 42).

”لَاتُتَمَّ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ“ (Ben, güzel ahlaki tamamlamak üzere gönderildim) (Meclisî, 1403, c. 67, s. 372). Başka bir rivayette İmam Sâdık'tan (a.s) aynı mana daha açık biçimde gelmiştir: ”إِنَّ الْبِرَّ وَ حُسْنَ الْخُلُقِ“ (İyilik ve güzel ahlak memleketi âbâd eder ve ömürleri uzatır) (A.g.e., c. 68, s. 395).

Kur'an-ı Kerim, ahlakî faziletlerle amel etmeyi ve ahlakî yozlaşmadan uzak durmayı insanların ve toplumların gelişip yücemesinde asli etken kabul eder. Her türlü ahlaki fesat, fasıklık ve fenalığı da yıkımın sebebi görür ve şöyle buyurur:

”وَلَا تُطِيعُوا أَمْرَ الْمُشْرِكِينَ* الَّذِينَ يُفْسِدُونَ“ (26) ”فِي الْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ“ (Şuara, 151-152). Bu ayet, çok önemli bir alanda İslam medeniyetine ciddi felaket getirecek ahlakî yozlaşmayla mücadelenin örneklerinden biri kabul edilebilir. Kur'an'ın ifadesine göre bu bireyler yeryüzünde fesada girişmiştir ve ıslah niyetleri yoktur. Allame Tabâtabâî, sözkonusu ayeti tefsir ederken şöyle yazar:

”Varlık âlemi ve onun tüm parçaları, yürürlükte olan bir düzenle salih gayelere ve neticelere doğru ilerlemektedir. Ama aynı zamanda âlemin her bir parçasının da diğer parçaların izlediği yoldan ayrı başka bir yolu vardır. O parçanın kendine mahsus amelleriyle katettiği bir yoldur bu. Yolun ortasında sağa sola sapmaksızın veya ifrat ve tefrit nedeniyle ondan tamamen sapmaksızın. Çünkü eğer (sapma veya yoldan çıkma) olursa tasarlanmış sistemde bozulma meydana gelir ve o parçanın peşinde olduğu gaye ve tüm âlemin gayesi yıkıma uğrar. Allame şuna inanmaktadır ki, bir parçanın ona tayin edilmiş hedeften çıkması ve onun için ve onun dışındakilere gerekli olan

sistemin yıkıma uğraması, diğer parçaların onunla ahenk içinde hareket edememesine, bunun yerine çatışmasına sebep olur. Eğer yapılabiliyorsa onu doğru yola döndürmeli, orta yola ve itidal sınırına çekmeli ve ahlakî faziletler çerçevesine oturtmalıdır. Aksi takdirde yok olacaktır. Öyleyse iyiliğine olan durumu korumalı, varlık âlemini kıvamında tutmalı, yok olma ve yıkımdan muhafaza etmelidir. Varlık âleminin parçalarından bir parça olan insanlar da bu tümel hükümden istisna değildir. Eğer fitratlarının yönlendirdiği şeye göre (fesat davranışından uzak durarak) hareket ederlerse onlar için takdir edilmiş mutluluğa ulaşacaklardır. Eğer fitrat sınırlarının dışına çıkarlarsa, yani yeryüzünde fesada yeltenirlerse noksatsız Allah onları kıtlık ve sıkıntıya, çeşit çeşit azap ve belalara maruz bırakacaktır. Belki bu sayede ıslah ve doğruluk yolunu tutarlar. (Tabâtabâî, a.g.e., c. 15, s. 430-431).

Sonuç

İslam medeniyetinden kastedilen, Hz. Peygamber'in (s.a.a) asrından başlayarak İslam'ın egemenlik alanının genişlemesiyle Çin'in Batı sınırlarından Endülü's'e kadarki alanı kapsayacak şekilde Müslümanların iktisat, kültür, din, toplum, ahlak, maddi, manevi, sanat, buluşlar, keşifler gibi muhtelif boyutlardaki tüm birikimidir. Dolayısıyla medeniyet konseptinin tanımını toparlarken, Müslüman düşünürlerin görüşüne göre medeniyetin özelliklerinin, fikri prensipler ve çevre şartları dikkate alınarak farklılaşacağı söylenebilir. Yani medeniyetin belli sayıda özellikleri her çağda çevre şartlarına göre değişkenlik gösterebilir ve yoğunlaşp zayıflayabilir.

Önem taşıyan nokta, İslam medeniyetinin Kur'an ayetleri ve Nebvî sîret temeline

oturması, tüm mekanlarda ve çağlarda insanın maddi ve manevi tüm boyutlarını kapsaması gerektiğidir. İslam medeniyeti bahsinde diğer bir önemli nokta, İslam dünyasının büyük düşünürlerinin görüşüne göre özelliklerinin incelenmesidir.

Nitekim Allame Tabâtabâî'nin Kur'an ayetlerinin tefsirindeki sosyal yaklaşımına dikkat edildiğinde gayet net biçimde, akıl ve vahyin irtibatı, adaletperverlik, bilgi birikimi, dinamik bir dünya görüşüne sahip olma, yanlış toplumsal geleneklerle mücadele, sosyal birlik, ahlakın eksen olması gibi birtakım özellikler çıkartılabilecektir.

Allame, medeniyet ve uygarlık asrı olan şu anki çağda eğer toplumlarının endamında mükemmellik bakımından aynı damar ve kökten gelme durumu görülüyorsa bunun, İslam'ın gelişmiş eserlerinden ve bu gelişmişliğin dünyanın her tarafına sirayet edip akmasından olduğuna inanmaktadır. Bu anlamın çözümlenmesi ve tahlili, en küçük bir tereddüde yer bırakmaksızın kanıtlanabilir. Bu nedenle bariz ve etkili özelliklere dikkat edilmesi ve onların Müslüman toplumlarda hayata geçirilmesiyle İslam medeniyetinin gelişmesi, parlaması, sürekliliği ve istikrarı temin edilmiş olacaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Bâbâyî, Habibullah (1390), *Temeddun ve Tecerrud*, Kum: Pejuheşgah-i Ulum-i Ferheng-i İslamî.

Belazuri, Ahmed b. Yahya (1376), *Fütuhu'l-Buldan*, Tercüme: Muhammed Tevekkul, Tehran: Nokre.

Ca'ferî, Muhammedtaki (1373), *Ferheng-i Pişro, Ferheng-i Pesro*, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî.

Can Ahmedî, Fatma (1390), *Tarih-i Ferheng ve Temeddun-i İslamî*, Kum: İntişarat-i Mearif.

Cevad, Ali (1367), *Tarih-i Mufasssal-i Arab Kabl ez İslam*, Tercüme: Muhammed Hüseyin Ruhanî, Meşhed: Neşr-i Meşhed.

Cevadî Âmulî, Abdullah (1378), *Tefsir-i Mevzuî-yi Kur'an*, Kum: İsrâ.

Dehhoda, Ali Ekber (1380), *Lugatname*, Tehran: İntişarat-i Danişgah-i Tehran.

Durant, Will (1365), *Tarih-i Temeddun*, Tercüme: Ahmed Aram, Tehran: İntişarat-i İlmî ve Ferhengî.

Ekberî, Murtaza, "Vakavi-yi Şahisehâ-yi Temeddun-i Novin-i İslamî der Endişe-i Makam-i Muazzam-i Rehberî", *Mutalaat-i Elgu-yi Pişreft İslamî ve İranî, Üçüncü Yıl, Kış 1393, Sayı 5, Sayfalar 85-108.*

Fadlullah, Muhammed Hüseyin (1419), *Min Vahyi'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Melak.

Fahru Razi, Muhammed b. Ömer (1420), *E't-Tefsiru'l-Kebir*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

Huntington, Samuel (1370), *Saman-i Siyasî der Cevami-i Desthuş-i Tağyir*, Tercüme: Muhsin Telaşî, Tehran: İlm.

Hutti, Philip Halil (1366), *Tarih-i Arab*, Tercüme: Ebulkasım Payende, Tehran: Agah.

İbn Aşur, Muhammed Taha (1420), *Tefsiru't-Tahrir ve't-Tenvir*, Beyrut: Müessesetu't-Tarihi'l-Arabî.

İbn Cevzî, Abdurrahman b. Ali (tarihsiz), *Zadu'l-Mesir fi İlm't-Tefsir*, Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arabî.

İbn Ebi'l-Hadid, Abdulmecid b. Hibetillah (1404), *Şerhu Nehci'l-Belağa li-İbni Eb'l-Hadid*, Kum: Mektebetu Ayeti'l-Mer'eşî Necefî.

İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrerem (1414), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru'l-Fikr li't-Taba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi'.

Keremî Fekahî, Muhammedtaki (1386), *Costarhâ-yi Nazarî der Bab-i Temeddun*, Kum: İntişarat-i Pejuheşgah-i Ulum-i Ferheng-i İslamî.

Keremî Feridunî, Ali (1385), *Zuhur ve Sukut-i Temeddunhâ ez Didgah-i Kur'an*, Kum: Nesim-i İntizar.

Le Strange, Guy (1376), *Serzemin-i Hilafet-i Şarkî*, Tercüme: Mahmud İrfanî. Tehran: İntişarat-i İlmî-yi Ferhengî.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammedtaki (1403), *Biharul-Envar*, Beyrut: Neşru Müesseseti'l-Vefa.

Muhammedî Rey Şehrî, Muhammed (1390), *Danışname-i Kur'an ve Hadis*, Kum: Daru'l-Hadis.

Muin, Muhammed (1367), *Ferheng-Farisî*, Tehran: Emir Kebir.

Mustafavî, Hasan (1368), *E't-Tahkik fi Kelimati'l-Kur'ani'l-Kerim*, Tehran: Vezaret-i Ferheng ve İrşad-i İslamî.

Sadıkî, Tehranî (1406), *el-Furkan fi Tefsiri'l-Kur'an bi'l-Kur'an ve ş-Sünne*, Kum: Ferheng-i İslamî.

Şeriatî, Ali (tarihsiz), *Tarih-i Temeddun*, Tehran: Çaphaş.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin (1390), *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami li'l-Matbuat.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin (tarihsiz), *Kur'an der İslam*, Tehran: Daru'l-Kütubi'l-İslamiyye.

Taberî, İbn Ca'fer Muhammed b. Cerir (1412), *Camiu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife.

Tabersî, Fazl b. Hasan (1372), *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Tehran: Nasır Hüsrev.

Tantavî, Muhammed Abdusselam (1425), *el-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'ani'l-Kerim*, Lübnan: Daru'l-Kütubi'l-Aleviyye.

Tarihî, Fahrüddin b. Muhammed (1375), *Mecmeu'l-Bahreyn*, Tehran: Murtazavî.

Toynbee, Arnold (1376), *Berresi-yi Tarih-i Temeddun*, Tercüme: Muhammed Hüseyin Arya. Tehran: Emir Kebir.

Velayetî, Ali Ekber (1384), *Guyayî-yi Ferheng ve Temeddun-i İslamî ve İran*, Tehran: Merkez-i Çap ve İntişarat-i Vezaret-i Umur-i Harice.

Allame Tabâtabâi'nin Sosyal Adalet Teorisi ve Bunun Altyapıları

Dr. S. Ali Ekber Haşimî Kurevî / Dr. Habibullah Babaî

Özet

Adalet meselesi düşünürlerin daima üzerinde durduğu bir konu olmuştur. Bu makalede Allame Tabâtabâi'nin sosyal adalet hakkındaki görüşüne dair bir inceleme ve analizde bulunduk. Amaç, Allame Tabâtabâi'nin düşüncelerinde sosyal adalet düşüncesinin temellerinin neler olduğunu ve bu temellerden nasıl sosyal adalet teorisine ulaştığımızın araştırılmasıdır. Bununla birlikte sosyal adaletin iyi oluşunun kökenini, mutlaklığı veya göreceliğini Allame'nin bakış açısından inceledik. Geçerli algılar, faydalanma ve toplum, Allame açısından sosyal adaletin incelenmesi gereken temel altyapılarıdır. Kendini sevme duygusu, insanı tüm menfaatleri kendisinde toplamaya iter. İnsan, şahsi çıkarlarına ulaşabilmesi için sosyal adaleti kabul etmek zorundadır. Mutluluk ve mutsuzluktaki hüsn ve kubh-i zâti/gerçek güzellik ve çirkinliğin ölçüsü, hüsn/güzellik ve kubhun/çirkinliğin kıstası, tabiata uyumlu ve uyumsuz itibari adalettir. Adalet güzeldir; zira beşerin saadeti için gereklidir. Adaletin tanımından bu kavramın felsefi ikinci makul sayıldığı görülür; bu yüzden mutlak şekilde güzeldir.

Anahtar Kelimeler: Geçerli algılar, toplum, hüsn, kubuh, sosyal adalet, itibari adalet.

Giriş

Müslüman düşünürler arasında siyasi felsefe konularına, ezcümle adalet mevzusuna herkesten önce ve en fazla değinen kişi Ebu Nasr Farabi'dir. Gerçi eserlerinde adalet konusuna çok kısa şekilde değindiği ve büyük ölçüde Aristo'nun adalet nazariyesini takip ettiği görülmüştür. (Farabi 1995 Miladi: 152-154 ve 1405 Hicri: 70- 74; Vaizi, 1393: 135). Sonraki düşünürler arasında da bu asgari ve taklitçi yönelim az da olsa göze çarpmaktadır. Allame Tabâtabâi, toplumsal konuları, ezcümle sosyal adaleti ciddiye alan çağdaş din bilginlerinden ve filozoflardan biridir. Ne yazık ki bu çağın ruhuna uygun kapsamlı ve sunuma değer İslami bir adalet nazariyesi bulunmamaktadır. Bu yüzden İslami adalet teorisini tanıtmak adına Müslüman düşünürlerin görüşlerini analiz etmemiz ve bu konuda azami çabayı ortaya koymamız bir zorunluluktur.

Bu araştırmada epistemolojik, antropolojik ve sosyolojik temellere dayalı sistematik bir sunumla Allame'nin adalet teorisini tanıtmak istiyoruz. Burada asıl soru şudur: Allame'nin sosyal adalet teorisinin temelleri nelerdir? Bu asıl soruyu yanıtlamak için birtakım konulara

da değinmemiz gerekecektir. Ezcümle Allame açısından hüsn ve kubuhun (güzellik ve çirkinliğin) ölçüsü nedir? Adaletin güzel oluşu neye göredir? Acaba adaletin güzelliği mutlak mıdır yoksa göreceli midir?

1. Temel Dayanakların İncelenmesi

Her teorinin dayandığı temeller ve ön kabuller vardır ki bunların anlaşılması ve doğru şekilde açıklanması esasen o teorinin doğru anlaşılması için bir zarurettir. Bu yüzden öncelikle Allame Tabâtabâî'nin sosyal adalet teorisinin temellerini incelememiz gerekmektedir.

a) Epistemolojik Temel: İtibari Algılar

Allame Tabâtabâî'nin itibari algılar görüşünü ortaya atması ve gerçek algıları itibari algılardan ayırt etmesindeki asıl kaygısı, düşünceleri oluşturan insan ilimleri ve bilimlerinin sabit veya değişken oluşu konusudur. *Felsefe Usulü ve Realizm Yöntemi* kitabındaki (Tabâtabâî, Bitâ: 258-264) beşinci makalenin sonlarında Allame, iki zıt şeyin birleşmesi konusundaki üç temel hususa; yani aynılık, sabitlik ve imkânsızlığa değinmiştir. Bu üç husus metafiziğin kabul ettiği ama diyalektik materyalizmin reddettiği temellerdir. Bu makalenin sonunda Allame sabitlik meselesinin aslına dair bazı eleştiriler ortaya atmaktadır. Ezcümle yaşadığı muhitin insanın düşüncelerinin şekillenmesinde rolünün olduğu, bizzat insanın tecrübeyle gözlemediği bir durumdur. Dolayısıyla tüm insanlar farklı koşullarda muhtelif ilimler, düşünceler ve görüşler elde etmektedirler. Bunun yanı sıra çeşitli eğitimler insanda çeşitli düşünceler oluşturur. Dolayısıyla bilimsel gerçekler, insan tarafından yaratılmış olup ona tabidir; sabit ve değişmez değildir. Allame burada şuna inanıyor ki algı, hariçteki somut karşılığıyla mukayese açısından iki türlüdür: Gerçek algı ve itibari algı. Metafiziğin kabul ettiği sabitlik vasfı, gerçek algıdır. Materyalizmin kabul ettiği değişkenlik ise itibari algılarda geçerlidir. (A.g.e: 263-264)

Şimdi itibari algıların tanımı ve bölümleriyle devam edeceğiz.

İtibari Algıların Tanımı

Allame'nin eserlerinden yola çıkarak itibari algılar hakkında üç çeşit tanım ortaya konabilir. Uygulamalı tanım, ontolojik tanım ve kavramsal tanım. Hüsn-ü kubh (güzel ve çirkin) ve itibari adaletin sadece uygulamalı tanımla anlamı olduğu için diğer iki tanımdan sarfınazar ediyoruz.

Uygulamalı Tanım

Uygulamalı tanımın ölçüsü, bir kavramın bir mısdaya tatbikinde zihnin eylem yöntemidir. Burada uygulamalı tanımdan maksat, hipotetik eyleme nazır olup onu insanın fiili olması yönüyle tanımlar. Bu tür tanımlamada gerçekte "itibarî eylem" ile "varsaymak" kastedilir ki insanın fiili olup tamamen "nefsanî ve zihinsel bir eylem" (Şirvani, 1384,

c.2: 145) tanımlanır, “itibarî bir kavram” değil. Yani tanımlama metninde mülâhaza edilen, itibarî eylemin zihin veya dildeki faaliyetidir.

Allame, itibarî eylemlerden neyi kastettiğini daha iyi anlatabilmek için önce teşbih ve istiare kalıbında gerçekleşen edebi itibarı tanımlıyor. Daha sonra itibarî eylemlerin tanımına geçiyor ve itibarî kavram için birkaç özellik beyan ediyor.

Temsil, teşbih ve istiare gibi bazı edebiyat sanatlarında itibarî bir şeyin bulunması esastır. Bu meyanda istiarenin özü olan itibar, Allame'nin maksadı olan itibara daha yakın görünmektedir. Teşbihte teşbih edatından faydalanarak “müşebbehle müşebbehun bih (benzenenle kendisine benzetilen)” arasında bir tür denge ve eşitlik sağlamış oluyoruz. Böylece ameli bir ihtiyaca – ki bir şekilde hissiyatı harekete geçirmektir – cevap vererek maksadımıza ulaşıyoruz. (Tabâtabâî, Bitâ: 282)

Örnek olarak şöyle diyoruz: “Ali şecaatte aslan gibidir.” Burada Ali, aslana teşbih edilerek Ali ile aslan arasında bir denge ve eşitlik itibarı oluşturulmuştur. Müşebbeh ve teşbih edatının zikriyle oldukça sade ve açık bir itibar sağlanmıştır. Bu benzetmeyle dolaylı şekilde Ali'nin şecaatine dair hissiyatımız az da olsa tahrik edilmiştir. Fakat istiarede teşbih edatu ve müşebbeh zikredilmediğinden; direkt müşebbehun bih (kendisine benzetilen) müşebbehin (benzetilenin) yerine oturtulduğu için denkleştirme ve eşleştirmenin neticesi olarak maksadımızı direkt ve daha güçlü şekilde muhataba aktarmış oluruz. (A.g.e: 283)

Bir görüşe göre istiarede – insan zihninin amel tarzıyla kurguladığı düşünce de bunu destekliyor – (Tabâtabâî, Bitâ, Şehit Mutahhari'ye ait dipnot: 286) lafızlar yer değiştirmemektedir. Bilakis istiare bir mana meselesidir. Yani “Ali” lafzının yerine “aslan” lafzı konulmamıştır ki böylece lafız gerçek manasında kullanılmamış olsun ve mecazi anlatımla Ali'nin şecaat sıfatında aslana benzediğini açıklamış olsun. Aksine istiarede insan zihni şöyle farz (itibar) ediyor ki müşebbeh/benzetilen (Ali), müşebbehun bihin/kendisine benzetilenin (aslının) mısdaqlarından biridir. (A.g.e: Dad, 29:1383) Burada kişi, aslan lafzının manasını genişletiyor ve onun, sadece belirli bir yırtıcı hayvan için değil şecaatli tüm varlıklar için vazedildiğine inanıyor. Sonra da şecaat sıfatına sahip olan Ali'yi bu lafzın bir mısdağı olarak itibar ettiğinden onun üzerine yapılan aslan tanımlamasını da doğru görüyor.

Allame bu edebi bahisten kendi maksadını açıklamada faydalanıyor. Şöyle ki insan istiarede nasıl gerçekte bir kavrama ait olmayan mısdağı, edebi hedeflerine ulaşmak için onun mısdağı olarak farz ediyorsa yaşantısında da birtakım işleri farz (itibar) ederek onların yoluyla ameli ihtiyaçlarını sağlamaktadır. Ona göre insan tabiatının kendine özgü birtakım ihtiyaçları vardır. Bu ihtiyaçlar kişinin derununda bazı duygu ve eğilimleri harekete geçirmektedir. Bu eğilimler insanın bir dizi algılar ve düşünceler kurmasına, bunların iradeye ve daha sonra da bu ihtiyaçları bertaraf edecek amelle sonuçlanmasına sebep olmaktadır. Bu düşünceler ve algılar, özel anlamda itibarî algılar olup istiare hakkında söylenenler dikkate alınarak şu şekilde tanımlanabilir: İnsanın, ameli ihtiyaçlarını gidermek için vehim gücüyle bir şeyin haddini başka bir şeye verdiği bir düşünce aktivitesidir. (Tabâtabâî, Bitâ: 292-293)

Allame “İlim Hakkında Bir Risale”de husuli ilmi (sonradan tahsil edinilen ilmi) hakiki ve itibarî olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. “Hakiki” ve “itibarî” kavramlarının anlaşılması için önce bu ikisi için dört ıstılah beyan ediyor. Hakiki ve itibarî hakkındaki dördüncü mananın beyanında – ki aynı zamanda burada bizim maksadımızdır – hakikiyi şu şekilde tanımlıyor: “Nazari aklın, gerçekleştiğini kabul etmek zorunda olduğu şeydir.” Buna örnek olarak da insan ve onun kendi güçlerine olan malikiyetini misal getiriyor. Buna karşılık “itibarî” kavramını ise şu şekilde tanımlıyor: “Pratik aklın, insanın sosyal hayattaki ihtiyacını gidermek için oluşturduğu manadır.” Buna örnek olarak yönetmek ve yönetilmek, malik olmak, evlilik. Ona göre bu kavramlar sadece sosyal yaşamda ortaya çıkmaktadır ve nazarî akıl bunları tanımaz; bunlarda hiçbir tahakkuk ve etki görmez. Fakat ameli/pratik akıl sosyal hayatta bunların varlığını farz (itibar) eder, bu itibarî varlıkların her biri üzerinde onunla ilgili etkileri düzenler. Binaenaleyh Allame’ye göre itibarî kavramların hakikati; “bir şeyin haddini başka bir şeye vermektir; zira toplum halinde yaşamının gereksinimi, birinci şeyin etkilerinin ikinci şey üzerine tertibini icap etmektedir.” Burada itibarî mefhumun oluşturulmasını gerektiren itibar (farz etme) eylemi tanımlanmıştır. O, hakiki bir şeyin etkilerinin itibarî bir şey üzerinde ne şekilde terettüp edeceğini malik olma ve başkan olma örneği ile açıklıyor ki konunun devamında ikinci misali serh etmekle yetineceğiz.

1. Her birey bir şahıstır ve gerçek bir küllidir ki bedeninin uzuvları aklının (başının) tedbiri altındadır. Bu şekilde bireyin beka ve maslahatı mümkün olmaktadır.

2. Toplumun da maslahatı ve bekası için aynı şekilde nüfuzlu ve itaat edilen bir yöneticiye ihtiyacı vardır.

3. Bu toplumsal pratik ihtiyacın giderilmesi için, şahıs ve gerçek külli tanımı topluma verilmekte, aklın (baş) tanımı ise toplumun yöneticisine (başkan) verilmektedir. Bedenin uzvu ve parçalarının tanımı ise toplumun üyeleri için farz (itibar) edilmektedir. Böylece toplumdaki bireylerin tam şekilde başkana itaat etmesinin felsefesi açıklanmış olur; bu vesileyle toplumun beka ve maslahatı sağlanır. (Hemu, 1392 Elif: 144 ve 147) Burada toplumun yöneticisi baş (reis/başkan) olarak farz edilmekte; başın gerçek etkileri, ezcümle emretmek ve itaat edilmek toplumu yöneten kişiye yüklenmiştir. Onun reis/başkan olması itibarıyla da toplumun itaat edilen bir yöneticiye olan ihtiyacı bertaraf edilmiş olur.¹

Allame “İtibariyat risalesinde” şu görüşü savunmuştur: İnsan itibar (farz) etmeye muhtaçtır; zira ancak bu vesileyle iradesi, bekası için ihtiyaç duyduğu bir ameli gerçekleştirme istikametinde harekete geçer. İnsanın ihtiyaçları çok olduğu için müteaddit itibara ihtiyaç duyar. “İtibarî” kelimesi adaletin tanımında geçtiği gibi hüsn-ü kubhun (güzel ve çirkinin) tanımında da kullanılmaktadır. Dolayısıyla şunu söyleyebiliriz: “İtibarî” sözcüğü dört mada kullanılan lafzı müşterek bir kelimedir. (Misbah Yezdi, 1383, c.1: 201) Konumuz açısından en az iki manasını ayırt etmek bir zarurettir.² Bir ıstılahla göre “itibarî”, mefhum-i

¹ - Benzer bir tanım için bkz. Tabatabai, 1424: 317.

² - “İtibarî” kavramı hakkındaki muhtelif ıstılahlarla ilgili detaylı bilgi için şu kaynaklara bakabilirsiniz: Tabatabai, 1392, c.2: 143-147; Tabatabai, Bita, Beşinci Makale: 200-208 ve Altıncı Makale: 313; Tabatabai, 1424: 314-317; Şirvani, 1387, c.3: 128-150; Misbah Yezdi, 1383, c.1: 198-202.

mahuvi karşısında olup mâkûl-i sâni manasındadır; felsefe ve mantıktaki mâkûl-i sânidenden daha geneldir. Bu ıstılah “genel/geniş anlamda itibarî” denir. Diğer bir ıstılah ise “özel/dar anlamda itibarî” kavramı olup “ameli itibar”dır. (Tabâtabâî, Bitâ: 313) Bu aynı zamanda bu makalede dikkate alınan salt itibardır. Burada itibarının iki mısradakından biri olan “genel anlamdakiyle”, yani felsefedeki mâkûl-i sâni ile işimiz vardır.

Felsefedeki mâkûl-i sâni, zâtî itibarî şeylerle eşdeğerdendir. Bu şeyler sırf zihnin itibar (farz) etmesiyle kaim değildir. Bilakis zâtî gerçeklerdir ki her ne kadar onların mahmulü sadece zihinde mevzusuna âriz olsa da dış âlemde o mevzu bu mahmulle (zâtî olan itibarî mahmulle) nitelenmiş şekilde görülür. Örnek verecek olursak: “İnsan, mümkün bir varlıktır.” Bu örnekte “mümkün varlık olma” özelliği sadece zihinde “insana” arız olmuştur/yüklenmiştir. Lâkin şu da bir gerçektir ki dış âlemdeki insan “mümkün olma” vasfına sahiptir. Binaenaleyh zâtî olarak telakki edilmiş itibarî kavramlar veya mâkûlat-ı sâni-yi felsefî, gerçek mefhumlardır. (İbrahimi Dinani, 1339, c.492) Bunların varlığı ve gerçekliği insana ve onun farz (itibar) etmesine bağlı değildir. “İmkân”ın yanı sıra “vaciplik”, “adem (yokluk)”, “vahdet” ve “illiyet” de bu kavramlardandır. Dolayısıyla mâkûl sâni-yi felsefî türünden olan bir mefhumun, hüsnü/güzelliği ve değerli oluşu zâtîdir, mutlak ve süreklidir, göreceli değildir; çünkü gerçektir, zihnin itibar (farz) etmesine bağlı değildir. Konunun devamında şunu da arz edeceğimiz ki Allame’nin adalet, hüsnün (güzellik) ve kubuh (çirkinlik) hakkındaki tanımlaması, bu kavramların mâkûl-i sâni-yi felsefî olmasıyla uyumaktadır.

İtibarî Kavramların Bölümleri

Allame bazı itibarî kavramları açıklarken onlara ilişkin birtakım taksimlerde bulunmuştur. Burada sadece ikisinden söz edeceğiz.

Genel Sabit İtibarî Kavramlar; Özel Değişken İtibarî Kavramlar

Allame, itibarî algıların görecelik ve devam açısından iki çeşit görmektedir: Değişken özel ve göreceli itibarîler, sabit olan genel itibarîler. (Tabâtabâî, Bitâ: 313) Zira faydalanma, topluluk, adalet, hüsnün ve kubuh gibi eyleme dayalı itibarî algılar, eğilimlerin neticesidir ve aktif güçle mütenasip olan algı ve düşüncelerin mahsulüdür. Bu yüzden sabitlik ve değişkenlikte itibarî düşüncelere tabidirler. Zira bu düşünce ve algılar iki türlüdür: 1. İnsan türünün gereksinimi ve insan doğasının yapısına tabi olan **genel itibarî düşünceler ve algılar** ki bunlar sabittirler ve değişmezler. Salt irade, tiksinti, sevgi ve nefret bunlara örnektir. 2. Değişkenlik gösteren **özel itibarî düşünceler ve algılar**. Özel bir kişi veya gruba ait irade, tiksinti, sevgi ve nefret buna örnek olarak sunulabilir. Velhasıl eyleme dayalı itibarî algılar iki çeşittir: Sabit olan genel itibarîler ve değişken olan özel itibarîler. (A.g.e:)

Topluluktan Önce İtibarî Algılar; Topluluktan Sonra İtibarî Algılar

Allame, bu taksimi itibarî kavramlar hakkında birçok konuya eksen teşkil edecek temel taksim olarak görmektedir. İtibarî ilimler, insanın varoluşsal ve doğal olan aktif

güçlerine dayanan gereksinimlerinin bir sonucudur. İnsandaki bu aktif güçlerin faaliyeti onun toplumla olan irtibatına göre iki kısma ayrılır: Toplulukla sınırlanmayan ve toplumun teşekkülüne bağlı olmayan faaliyetler ki bunların tahakkuku için bir topluluğun ortaya çıkmasına gerek yoktur. Binaenaleyh itibarî konular, içtima/topluluk öncesi ve topluluk sonrası olmak üzere iki kısma ayrılır.³ Birinci kısma ait eylemler şahsa bağlıdır ve onunla kaimdir. İkinci kısımdaki faaliyetler ise topluluğa bağlıdır, toplulukla gerçekleşir. (Tabâtabâî, Bita: 314-315) Allame, toplumdan önceki itibarî algılardan söz ederken bunlardan asli ve iptidâî (köklü ve temel) beş itibarî açıklıyor. Ardından toplumdan sonraki itibarlar hakkında dört örnekten söz ediyor. Allame'nin sözünü ettiği "içtimadan/topluluktan önceki beş itibar şunlardır: Vaciplik, hüsn-ü kubuh, daha kolay olanı seçmek, faydalanma ve topluluğun hakikati, ilme tabi olmanın hakikati; Allame'nin üzerinde durduğu topluluktan önceki beş itibarî husustur. Bunlardan "adalet" konusuyla ilgili olanlar ise faydalanma ve toplumun hakikati ile hüsn-ü kubuh meselesinin itibarıdır. Konumuzu Allame'nin bakış açısıyla adalet teorisinin iki temel taşı olan faydalanma ve topluluk olgusundan bahsederek sürdüreceğiz.

b) Antropolojik Temel: Faydalanma Ruhu

Allame "Usulü Felsefe"de faydalanma ve toplum konusuna, tabiatı mütalaadan başlıyor ve şöyle diyor: Maddi olan her varlık kendi bekası için bir şekilde dışarıdan faydalanmaktadır. Bu, tüm varlıkların özellikle de canlı olanların en bariz özelliğidir. Mesela; canlı bir varlık su içer, sebze ve meyve yer veya diğer hayvanların etini yer. Sonra beslenme ve sindirim mekanizmasıyla faydalı olanları beden tarafından emilirken geriye kalanları dışarı atılır. Şuuru olan canlılar, özellikle de insan bu yöntemi sadece doğal ve maddi yönlerinde değil, bilakis her türlü ihtiyacı gidermede kullanmaktadır. İnsan; doğadaki şerait ve güçlerden, cansız varlıklardan, bitkiler ve hayvanlardan kendi ihtiyaçlarını gidermek için faydalanır. Bu maksatla onları kullanır ve kendi hizmetine alır. Allame bir varlığın başka bir varlıkla olan bu tarz hedeflenmiş yaklaşımına "istihdam/hizmete alma/kullanım/faydalanma" ismini vermiştir. Allame burada şu soruyu sormuştur: Acaba insan bu tarz yaklaşımı kendi türünden olan başka bir insan hakkında ortaya koymaz mı ve onu istisna eder mi? Cevap: Hiç kuşkusuz ki hayır; insan kendi türünden olan diğer insanlardan da yararlanmak ister, onları da hizmetine almak ister. Zira insanda bulunan istihdam/yararlanma ruhu "umumi/genel" ve "daimi/süreklidir". Bu iki özelliğe sahip olan bir huyun kaynağı tabiattır ve kaynağı tabiat olan bir şeyde istisna yoktur. (A.g.e: 319 -322)

c) Sosyolojik Temel: İçtima/Topluluk Kabulü

Topluluk, insanın kendi türdeşleriyle karşılaştığında itibar ettiği bir başka düşüncedir. Topluluk, grup şeklinde bir araya gelmek ve yardımlaşarak yaşamak anlamına gelir. Allame burada şu soruyu soruyor: Acaba istihdam/faydalanma ruhu içtimadan/topluluktan önce midir ve onun mukaddimesi midir yoksa içtima/topluluk mu istihdamdan/faydalanma ruhundan öncedir ve ona mukaddime niteliğinde midir? Başka bir ifadeyle acaba

³ - Buradaki öncelik rütbe açısından, zamansal değildir.

istihdam/faydalanma direkt olarak tabiatın gereksinimi ve içtima/topluluk düşüncesi de bu doğal gereksinime tabi midir? Devamında şöyle soruyor: Acaba insan kendi türdeşlerini gördüğünde önce ilk önce bir topluluk oluşturmayı ve bir arada yaşamayı mı düşünür; daha sonra türdeşler birbirleriyle kaynaşarak ortak bir yaşam kurduklarında birbirlerinden faydalanmayı mı düşünüyorlar? Elbette bazen veya çoğunlukla topluluğun doğal mecrasından saptığı ve onda istismarın (istihdamın) yaygınlaştığı da ortaya çıkmaktadır. İnsan türünün en iptidâî faaliyetleri incelendiğinde, diğer hayvanlardaki sade yaşam yöntemleri araştırıldığında ve aynı şekilde beslenme, üreme gibi doğal mekanizmalar üzerinde durulduğunda bu sorunun cevabı ortaya çıkmaktadır.

Allame istihdam/faydalanma itibarının içtima/topluluk itibarından önce olduğunu vurgulamakta ve buna delil getirmektedir. Allame'nin görüşüne göre tabiatın doğal mekanizma ve olanaklardan hedefi; beslenme, gelişme, üreme vb. hususların sağlanmasıdır. Tabiat ve varlığın, insan için belirlenmiş hedeflerini bu mekanizmalar ve olanaklarla temin etmesinin tek yolu ise insan beynine istihdam/faydalanma düşüncesini atmaktır, topluluk ve ortaklık düşüncesini değil. Allame'nin bu görüşünün doğruluğunun şahidi şudur ki bu mekanizmalar daimi değildirler ve değişkenlik gösterirler ama topluluk daimidir. Binaenaleyh topluluğun teşekkülü ve bekasını sağlayan şeyin de daimi olması gerekir; o da istihdam/hizmete alma/yararlanma düşüncesini itibar (farz) etmektir. Yararlanma; araçları ve yöntemleri değişkenlik gösterse de sürekliliği olan tabii bir huydur.

Ancak daha evvel söylenen doğal olanaklar ve mekanizmalar daimi değildirler. Mesela; anne sütünden beslenmenin süresi sınırlıdır; bu süre geçince artık ne annenin bebeğe verecek sütü kalır ne de anne sütü bebeğin beslenmesine kâfi gelir. O halde topluluğun teşekkülünde direkt etki eden amilin daimi bir şey olması gerekir ki toplumun gerçek manada daimi oluşu doğru bir illiyet bağıyla açıklanabilsin. O daimi şey, insan tabiatı ve içgüdüsünün hedeflerine ulaşmak için insana verdiği istihdam/yararlanma düşüncesidir. İnsanın birtakım ihtiyaçları var ki onları tek başına sağlaması mümkün değildir. Bu yüzden diğerlerinden yararlanma düşüncesine girer. Her daim bu düşüncede olduğundan başkalarının yardım ve hizmetinden faydalanmalıdır. Elbette aynı zamanda diğerlerine yardım ve hizmet vermelidir. Bu unun sonucu doğal olarak içtima/topluluk teşekkül eder. (A.g.e.)

Allame'nin beyanı ile ortak toplum, istihdamın/yararlanmanın alt kolu olup karşılıklı ve uyum içindeki iki taraflı yararlanmanın etkisiyle oluşur, tabiatın insanı direkt olarak bu düşünceye itmesiyle değil. (Tabâtabâî, Bita: 321-322) Kısacası Allame aşağıdaki iki formülden ikincisinin topluluğu oluşturduğunu düşünmektedir:

- 1) Toplumsal mekanizmalar → Topluluk → İstihdam/Yararlanma
- 2) Mekanizmalar → İstihdam/Yararlanma → Topluluk

Bu durumda mekanizmalardaki değişikliğin topluma yönelişte bir etkisi yoktur ve onun önemini azaltmaz. Zira insanın daima ihtiyaçları vardır ki istihdam/yararlanma düşüncesi, topluluğu oluşturma ve ona yönelişe, toplumun teşekkülüne ve bekasına sebep olmaktadır.

Özetleyecek olursak; Allame Tabâtabâî'nin görüşüne göre insan doğasının vasıtasız ve direkt iktizası, ihtiyaçlarını gidermesi için yararlanma düşüncesinde olmasıdır. Bu yolla temin ettiği ilk ihtiyacı ise kendi türdeşleriyle kaynaşma eğilimi, yalnızlıktan kaçması ve rahatsızlık duymasındır. Bu eğilim insanın kendisine olan sevgisinden/İlgisinden kaynaklanmaktadır. (A.g.e: 322) İnsanlar birbirleriyle kaynaştıktan sonra birbirlerinin yanında bulunma fırsatından yararlanırlar. Böylece diğerlerinin yardımıyla giderilmesi mümkün olan her türlü ihtiyaçlarını giderirler. Bu içgüdüsel düşünce benzer şekilde tüm bireylerde olduğu için netice itibarıyla özel türden bir toplanmayı, yani ihtiyaçların temini için ortak bir topluluğun teşekkülünü beraberinde getirir. Binaenaleyh insan doğası gereği evvela ve bizzat herkesten yararlanmak ister (itibar-ı istihdam). Bu da insanların ortak şekilde bir araya gelerek birbirlerinden faydalanmaları dışında mümkün olmadığından insan toplumsal yaşama yönelir; herkesin yararını garanti edecek bu yapı içinde kendi yararını ister (itibar-ı içtima/topluluk).

2- Hüsün/İyilik ve Kubuh/Kötülük

Değer kavramlarından söz ederken karşımıza çıkan önemli konulardan biri, bunların hüsn- kubuh/iyilik ve kötülük konusuyla ne şekilde irtibatı olduğu hususudur. Dolayısıyla Allame'nin sosyal adalet teorisinde iyiliğin kaynağı ve adaletin değerinin yanı sıra onun itlak veya göreceliği incelenmelidir. Bu yüzden bahsimizin devamında Allame Tabâtabâî'nin hüsn-ü kubuh/iyilik ve kötülük hakkındaki görüşünü sunacağız; böylece onun sosyal adalet görüşünün incelenmesi için gerekli altyapıyı oluşturacağız.

a) Hüsün ve Kubuhun/İyilik ve Kötülüğün Bölümleri

Allame Tabâtabâî hüsnü/iyiliği iki kısma ayırmıştır: “Haddizâtında bir fiile sıfat olan iyilik ve ortaya çıkan bir fiilin lazım ve ondan geri kalmayan sıfatı olan iyilik”⁴ (A.g.e: 317) Birinci hüsn/iyilik fiilin zâtî sıfatı olup onun tabiatından kaynaklanır. İkincisi, fiilin güzelliği olup ortaya çıkış merhalesinde ve amel makamındadır. Tabir yerindeyse salt itibarî iyiliktir. Her fiil zatında iyi veya kötüdür. Bununla birlikte her fiil – hatta kötü fiil olsa bile – onu işleyen şahıs tarafından iyi olduğuna inanılır ve güzelliği itibar (farz) edilir. Binaenaleyh hüsn ve kubuh (iyilik ve kötülük), (haddizatında) zati ve (ortaya çıkış merhalesinde) itibarî olmak üzere iki kısma ayrılır.

b) Hüsün ve Kubhun (İyilik ve Kötülük) Tanımı

Hüsün ve Kubhu Zati

Allame'nin görüşüne göre topluluk oluşturmadaki hedef insan türünün saadetidir. O, hüsn ve kubhun bu esasa göre tanımlanması gerektiğine inanır. Yani insanı saadete ulaştıracak her şey güzeldir, bu hedefe zarar verecek ve bedbahtlığa sebep olacak her şey ise çirkindir. (Tabâtabâî, 1417, c.1: 380; Musevi Hemedani, 1374, c.1: 571). Mâkûl-i sâni-yi

⁴ - Bu taksim kubuh/çirkinlik hakkında da geçerlidir.

felsefî babında itibârî algular hakkında yaptığımız üç tanımın sonunda ifade ettiğimiz nükte esasına binaen “hüsün ve kubuh/iyilik ve kötülük”, mâkûl-i sâni-yi felsefî türündendir. Zira (insan ve topluma ait) saadet/mutluluk ve şekavet/mutsuzluk – ki burada güzellik ve çirkinliğin tanımına mihenk taşı olmuştur – tamamen insana ve onun zihnindeki itibara (tasavvura) bağlı değildir. Tam aksine bunlar gerçek mefhumlardan olup insandan bağımsızdırlar. Bunun göstergesi şudur ki saadete ulaşmak ve şekavetten uzaklaşmak her fiille ve her türlü davranışla uyuşmamaktadır. (A.g.e:).

Hüsün ve Kubhu İtibârî/Farazî İyilik ve Kötülük

Allame, hüsün ve kubhu itibârînin tahlilinde şöyle der: Biz, doğal olaylar ve özelliklerden (kokular, renkler, tatlar ve ...) birçoğunu severiz ve güzel görürüz; birçoğundan da nefret ederiz ve kötü sayarız.⁵ Binaenaleyh iyilik ve kötülük doğal bir özelliktir; ölçü bu özelliğin akılla muvafakat etmesi veya etmemesidir. Allame, doğal özellikler ve keyfiyetlerdeki iyilik ve kötülük bahsinin ardından fiillerdeki iyilik ve kötülüğe değiniyor. Doğal keyfiyetlerde iyilik ve kötülüğün kriteri, her keyfiyetin ona özgü idrak edici mekanizmayla uyuşması veya uyuşmaması olduğu gibi fiillerdeki iyilik ve kötülüğün de ölçütü bir fiilin, onunla ilgili fiili gücün muktezasıyla uyum içinde olması veya olmamasıdır. (Tabâtabâî, Bitâ:317) Dolayısıyla hüsün ve kubhu itibârî/farazi iyilik ve kötülük; “tabiatla uyuşmak veya uyuşmazlık” anlamına gelir.

Daha önce de işaret edildiği gibi her fiil, haddizatında iyi veya kötüdür. Fakat amel aşamasında insan, her fiili – her ne kadar zatında kötü olsa da – iyi telakki (itibar) ederek yapar. Aynı şekilde her terk etme (yapmama) durumu, fiili yapmanın kötü addedilmesi anlamına gelir. Bu telakkideki ölçüt, “fiilin tabiatla uyumu veya uyuşmazlığıdır”. Buna göre insan bir işi iyi sayar ve yapar ya da kötü görür ve terk eder. Binaenaleyh hüsün ve kubhu; “tabiatla uyum veya uyuşmazlık” olarak tanımlanması, “saadet veya şekavet/mutsuzluk sebebi” şeklinde tanımlanmasından başka bir tanım değildir. Aslında gerçek maksat, insanın eşya hakkında zatî iyilik veya kötülük telakkisini dayandıracağı ölçüyü zikretmektir.

c) Hüsün ve Kubhun İtlak veya Göreceliği

1- Hüsün ve Kubhu Zatinin İtlak ve Göreceliği

Daha evvel de ifade ettiğimiz gibi “Uslu Felsefe”de itibârî algulardan söz etmemizin sebebi bilginin sabit ve değişken oluşundan dolayıdır. Sabitlik ve değişkenlik meselesi, bilgi (nazarî hikmet) üzerinde ele alındığı gibi değer (amelî hikmet) mevzusunda da kendini göstermektedir. Bazılarına göre ahlaki/etik değerler ve değersizlikler (hüsün ve kubhu); zaman, mekân, kültürel koşullar, coğrafi şartlar ve benzeri durumlara göre değişkendir. Ahlak felsefesinde bu görüşe “kültürel görecelik” (cultural relativism), bazen de “etik görecelik” (ethical relativism) denilir. Buna göre toplum tarafından kabul görmüş şey

⁵ - Allame'nin daha sonra getirdiği açıklamalar ışığında burada hüsün ve kubhu hakkında sunduğu tanım ortaya çıkmaktadır. O da şudur: Sevdiğimiz (bizim tabiatımızla uyuşan) şeyi iyi görürüz; nefret ettiğimiz (tabiatımızın tiksindiği) şeyi de kötü görürüz.

iyi sayılır. (Glancer, 1392: 41 ve 334). Allame “itibarî kavramlar” bahsini burada da açarak şunu belirtiyor ki itibarî kavramlardaki değişim; bizim yapıp karar verdiğimiz bir değişimdir, değer kavramlarının zatındaki bir değişim değil. Yani değişen; hüsün ve kubhu itibarîdir, hüsün ve kubhu zati değil. İtibar; bir kavramın mısdağa tatbikidir. Hüsün ve kubhadaki ihtilaf, tatbiklerde ortaya çıkan ihtilafıdır. Dolayısıyla buradaki ihtilaf suçtur; yani mısdağın teşhisi ve tatbikinde meydana gelen bir ihtilafıdır, kubravi ve kavramsal değildir. (Tabâtabâî, 1417, c.1:381; Musevi Hemedani, 1374, c.1, s.572; Tabâtabâî, 1362: 135). Allame, hüsün ve kubhun (zati) itilafını ispat için şu istidlalde bulunuyor:

1- Topluluğun hedefi beşer türünün saadetidir;

2- Bu hedefle uyumlu olan her şey iyidir, bununla uyuşmayan her şey kötüdür;

3- Saadet her türlü fiil ve davranışla uyuşmaz. Aksine daima birtakım fiiller vardır ki onları yapmak insanı saadete ulaştırır ve netice itibarıyla bunlar iyidirler. Birtakım fiiller vardır ki onları yapmak şekavete/mutsuzluğa yol açar ve netice olarak bunlar kötüdürler.

Eğer böyle olmasaydı; o zaman beşerin ve toplumun saadetiyle uyuşmayan hiçbir fiil olmaması gerekirdi; hâlbuki vardır ve hiç kimse bunun aksini düşünmemektedir. Şu halde her türlü şartlar altında ve her toplumda hüsün ve kubhu (iyilik ve kötülük) söz konusudur. Neticede iyilik ve kötülük mutlak ve daimi şekilde mevcuttur.

2- Hüsün ve Kubhu İtibarînin İtlak ve Göreceliği

Allame Tabâtabâî’ye göre bir toplumda fazilet addedilen şeyin başka bir toplumda rezalet sayılması, toplum hükmünden kaynaklı bir ihtilaf değildir. Yani bir topluluk faziletlere tabi olmayı gerekli sayarken başka bir topluluğun aynı faziletlere tabi olmayı gereksiz ve lüzumsuz görmesi söz konusu değildir. Aksine buradaki ihtilaf mısdağın teşhisi ve hükmün ona tatbiki üzerindedir. Başka bir ifadeyle ihtilaf hüsün ve kubhu zati üzerinde değil, bilakis hüsün ve kubhu zatının mısdağ üzerindeki itibarındadır. Allame toplumların; adalet, iffet, hayâ, kanaat, tevazu ve diğer ahlaki sıfatlar üzerindeki ihtilafını, mısdağlardan kaynaklanan bir ihtilaf olarak görmektedir, bu sıfatların fazileti ve güzelliğinden kaynaklı bir ihtilaf değildir. (Tabâtabâî, 1417, c.1: 381; Musevi Hemedani, c.1: 572-573).

Allame’nin faziletler konusundaki ihtilafın mısdağla ilgili olup hükümden kaynaklanmadığına dair istidlali şudur: Bu faziletler aslında tüm toplumlarda ve bütün kavimlerde kabullenilmiş bir husustur. Örnek verilecek olursa mesela; herkes hâkim ve yargıcın iffetli şekilde verdiği hükmü över, bağımsızlığı savunur, medeniyet ve kutsallardan övgüyle söz eder, bir kişinin yasal haklarıyla yetinmesini beğenirler ve toplumun önderleri karşısındaki tevazudan hoşlanırlar (Tabâtabâî, 1417, c.1: 381). Görüldüğü gibi bu ahlaki faziletler özünde tüm beşeri toplumlarda iyi sayılmaktadır. Binaenaleyh ihtilaf mısdağlara ilişkindir.

Allame’nin görüşüne göre insanların yaşadıkları coğrafi ortam ve yaşam tarzları birtakım özel gereksinimleri icap eder ki bu değişkenliğin neticesinde her bölgenin akıl insanları nezdinde bazı özel ve birbirinden farklı gelenek-görenekler, normlar ve kültürler ortaya çıkar. Bu da yerine göre bazen bir fiilin, bir bölgede iyi sayılırken başka bir

mıntukada kötü karşılanmasına sebep olabilir. Bu şundan dolayıdır ki bir fiil bir numaralı bölgede, yaşam ortamı ve kültürel gereksinimlerle mütenasip olup tabiata uygun; kemal ve saadete ulaşmada lazım sayılırken iki numaralı ortamda onu terk etmede bu özelliklerle rin olduğu varsayılmaktadır. (Aynı, 1362: 137-140).

3- Sosyal Adalet Görüşü

Allame'nin sosyal adalet teorisini dayandırdığı üç temel esas daha önce incendi. Bu temel esaslara göre insanın, gerçek kavramlar ve algıların yanı sıra pratik yaşantısındaki ihtiyaçlarını gidermek için kendisinin kurguladığı ve "itibar" ettiği bir dizi kavramlar ve algılar da vardır. Bu kavramlar; "genel anlamda itibarî" olan felsefe ve mantıktaki mâkûlat-i sâninin karşısında olup "özel anlamda itibarî" veya "salt itibarî" diye adlandırılır. İnsan kendisini sevme içgüdüüsü taşıyan bir varlık olmakla birlikte bu yönüyle her şeyi kendisine mal etmeye meyillidir. O, bizzat kendi ihtiyaçlarını gidermek için her şeyi ve her kesi kendi hizmeti altına almak ister; zira tek başına tüm ihtiyaçlarını temin edememektedir. İşte tam burada insan, topluluğun teşkil edilmesinin lüzumunu anlar ve "ortak toplumsal" hayatı kabullenmek zorunda kalır. Öyle ki insanlar bu toplumda sırf birbirlerinin yanında yer alan ama birbirlerine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayan dağınık araziler gibi değildirlir.

İnsanların ortak toplumda bir araya toplanmaları sürüdeki koyunların bir araya toplanmasına da benzemez. İnsan toplumunun esasını; irtibat, yardımlaşma ve işbirliği oluşturur. Zira bu olmadan toplumun oluşmasındaki hedef – ki insanın birbirine yardım ederek ihtiyaçlarının giderilmesidir – gerçekleşmez. Fakat iş bununla da bitmiyor; insandaki hübbüzzat (kendisine duyduğu sevgi), onu şu şekilde yönlendirir: Sen diğerlerinden azami düzeyde faydalanmalısın ama bu faydayı elde ederken onların senden en az düzeyde yararlanmalarını sağlamalısın. İnsan doğası hizmet almaya eğilimlidir, hizmet etmeye değil. Bu eğilim tüm insanlarda olduğu için onlar arasında beka ve menfaat çatışmasını ortaya çıkarır. İnsan şunu idrak etmektedir ki eğer bu sorun halledilmezse toplumun mevcudiyeti tehlikeye düşer; insani yardımlaşmayla kurulmuş bir toplum darmadağın olur ve sonuçta toplumun teşekkülü ile insana ulaşacak yararların hepsi elinden çıkıp gider.

Bu şartlarda insan adaletin değerini, onun herkes tarafından riayet edilmesinin lüzumunu ve adaletin toplumda kökleşmesinin önemini anlar, çaresiz ona teslim olur, toplum içinde riayet edilmesi için gerekli programı kabul eder. Burada insan adaletin iyi, zulmün ise kötü olduğunu itibar eder. (Aynı, 1392 b:145) Şöyle ki toplumdaki koşulların herkesin kapasitesi ve liyakati ölçüsünde yararlanabileceği bir duruma getirilmesini ister ki bu sosyal adalettir ve güzeldir. Eğer toplumda koşullar sosyal adaletin sağlanması için gerekli zemini oluşturamazsa böyle bir toplumda vuku bulan şey zulümdür ve kötüdür. (Aynı, Bita: 322- 323). İnsanların adaletin değerini idrak etmeleri ve ona yönelişlerine ilişkin Allame Tabâtabâî'nin sunduğu analizin ardından adalet babında yaptığı bazı bahisleri getireceğiz.

a) Adalet Kavramı

Allame'nin sosyal adalet teorisi üzerinde yapılan kapsamlı bir incelemeye onun açısından adaletin konseptolojisiyle; yani bu kavramın manasıyla başlamak gerekir. Adalet

kavramının manası üç ekseninde; adaletin tanımı, adaletin bölümleri ve adaletin diğer kavramlarla nispeti mihverinde açıklanmaktadır (Vaizi, 1393: 53) ki burada sözü uzatmamak için ilk iki mihvere değineceğiz.

Adaletin Bölümleri ve Tanımları

Konunun devamında adaletin taksimlerinden ikisine değineceğiz: 1. Zati Adalet ve İtibarî Adalet 2- Ferdi Adalet ve İçtimai Adalet.

1- Zati Adalet; Sudur Merhalesindeki (İtibarî) Adalet: Bu taksimi açıklamadan önce şunu hatırlatmakta yarar görüyoruz ki Allame hüsun ve kubhu (iyi ve kötüyü) zati ve itibarî (fiilin ortaya çıkış makamında) şeklinde taksim etmiştir. (Tabâtabâî, Bitâ: 316-317) Adaletin hikmet, şecaat ve iffetin yanında dört asıl faziletten biri olduğu dikkate alındığında bunlar iyiliğin mısdaqlarıdır (Aynı, 1417, c.1: 371 ve 380; Musevi Hemedani, 1374, c.1: 560 ve 571). Dolayısıyla o da “hüsün/iyilik” gibi zati ve ortaya çıkış makamında itibarî olmak üzere iki kısma ayrılır. Adaletle hükmetmek bizden sadır olan bir fiil olup itibarî adalettir. Yani her fiil haddizatında ya adaletlidir veya adaletsizdir ama sudur makamında insan onun adaletlice olduğuna hükmeder ve neticede iyi olduğu için onu yapar. Allame Usulü Felsefe’de itibarî algılar bahsinde itibarî adaletten söz eder. Yine orada adalet için iyiliğin itibar (farz) edildiğini söyler (Tabâtabâî, Bitâ: 323). Sosyal adaleti de “yararlanma ve toplumun” yanında sabit itibarlardan biri olarak tanımlıyor (Aynı: 324). Ne zaman fiil makamından bahsedilirse iyilik, adalet ve diğer tüm kavramlar itibarî olur. Bir kavramın itibarî olduğundaki genel kaide şudur: Aktif kuvvetler bir şekilde onun üzerinde etkin olmuş ve onda “gerekir” nispeti [yapmak veya yapmamamın gerekliliği] farz edilebilmektedir (Aynı: 312).

İyilik ve kötülükteki zati ve itibarînin arasındaki irtibat mantık ilmindeki “umum ve husus min vech” (eksik girişimcilik) türündendir. Zira bir fiil gerçekte kötü olabilir ama onu iyi sayabilir ve yapabiliriz. Veya bir fiil zatında iyi olabilir ama onu kötü sayıp yapmaktan kaçınabiliriz (Aynı: 318). Bu konunun mantık ilmindeki açıklaması şu şekildedir:

- (1) Bazı zati iyilikler itibarî iyiliktir. (Hüsnu itibarî onlara taalluk etmektedir).
- (2) Bazı zati iyilikler itibarî iyilik değildirler.
- (3) Öte yandan bazı itibarî iyilikler aynı zamanda zati iyiliklerdir.
- (4) Bazı itibarî iyilikler zati iyilik değildirler.

İki kavram arasında böyle bir irtibat olduğunda onlar arasında “umum ve husus min vech (eksik girişimcilik)” nispeti vardır. Binaenaleyh zati adaletle itibarî adalet amel makamında bir araya gelebilir.

Zati Adaletin Tanımı: Allame; “adlin” gerçek (zati) manasının “işler arasında müsavat ve muvazene kurmak” olduğu görüşündedir. Şöyle ki her şeye layığı olduğu şeyin verilmesiyle onlar arasında buldukları konum ve liyakatlerine göre tevazün/denklik oluşturulur. Daha sonra Allame, adlin genel olan gerçek manasından istifade ederek adaleti; itikat, birey ve toplum olmak üzere üç alanda tanımlıyor ki biz konumuzla alakalı olan ikinci ve üçüncü tanımlamayı kendi yerinde getireceğiz.

İtibarî Adaletin Tanımı: Hüsün ve kubhu itibarînin tanımında geçti ki aslında hüsün ve kubhu itibarî, hüsün ve kubhun başka bir türü değildir. Aksine sadece bir şahsın bir fiil hakkında itibar (farz) ettiği iyilik veya kötülüktür. Aynı şey itibarî adalet konusunda da geçerlidir. İtibarî adalet, zati adalet karşısında ve ondan bağımsız bir tür değildir. Binaenaleyh itibarî adalet şu şekilde tanımlanabilir: Bir şahsın bakış açısına göre belli bir fiil için farz edilen ve varsayılan adalettir. İtibarî adalet gerçekte “ameli” bir tanımdır; itibarın bir mısdağını, yani adaleti itibar (farz) etmektir. Burada tanımı yapılan şey adaleti “itibar (farz) etmektir”; adalet itibar ederek onu özel bir fiil üzerinde varsaymaktır. Bir fiili adaletlice saymak ve onu adaletli bir amelin mısdağı kalmaktır. Burada adalet kendi zati manasına sahiptir; kişi bu zatî manayı herhangi bir fiil üzerinde itibar (farz) ediyor. Bu varsayım gerçekte intibak edebileceği gibi gerçeğe aykırı da olabilir. Nasıl ki Allame Tabâtabâî, tabiatla uyuşması veya uyuşmamasını hüsün ve kubhu itibarînin tanımında getirmişti. Lakin orada açıklandı ki bu, aslında bizim tarafımızdan iyi ve kötü için itibar (farz) edilen bir kriterdir. Burada da onu fiiller hakkında itibar (farz) edilen adaletin ölçütü olarak görmek gerekir.

2- Ferdî/Kişisel Adalet; İçtimaî/Sosyal Adalet: Allame Tabâtabâî, *el-Mizan* kitabında “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlarla yardım etmeyi emreder.” (Nahl 90) ayetinin ayetinin tefsirinde adaleti iki kısma taksim etmiştir: İnsanın kendi nefesine olan ferdi/kişisel adaleti ve insanın başkasına nispet olan içtimaî/sosyal adaleti. Daha sonra ayette emredilen adaletten ayetin akışına bakıldığında içtimaî/sosyal adaletin kastedildiğini vurgulamıştır. Zira Nahl suresinin 90 ila 105. ayetleri, beşeri toplum için temel ehemmiyete haiz olan birtakım konuları açıklamaktadır. (Tabâtabâî, 1417, c.12: 330-331; Musevi Hemmedani, 1374, c.12: 477-478).

Ferdî/Kişisel Adaletin Tanımı: Allame'nin, adlin gerçek manasından istifade ederek tanımladığı adaletin ikinci alanı, ferdî/kişisel adalettir. Bireyin fiillerindeki adl şudur: İnsanın kendi saadetine sebep olacak işi yapması, nefsanî isteğe boyun eğmek sayılan ve neticede kişinin bedbahtlığına/mutsuzluğuna sebep olan amelden kaçınmasıdır. (A.g.e.).

İçtimaî/Sosyal Adaletin Tanımı: Adaletin üçüncü havzası, sosyal adalet alanıdır. İnsanlar arasında adalet şu anlamdadır: Herkes aklın, şeriatın veya örfün hükmüyle hak ettiği yerde olmalıdır. Bu esasa binaen iyi bir iş yapana iyilik edilmeli, kötü iç yapan ise cezalandırılmalıdır; mazlumun hakkı zalimden alınmalı ve kanunun uygulamasında kimseye ayrıcalık tanınmamalıdır. Nihayetinde Allame daha önce ifade edilen, özellikle adlin gerçek manasına istinaden sosyal adaleti şu şekilde tanımlıyor: “Sosyal adalet şundan ibarettir: Toplumdaki bireylerin her biriyle hak ettikleri şekilde muamele edilmesi ve layık oldukları yerde yer almalarıdır.” (A.g.e.).

Sonuçta Allame'nin adalet hakkındaki tanımı, batıda ve İslam dünyasında meşhur olan tanımdan; yani “her hak sahibine hakkının verilmesinden” başka bir şey değildir. (Vaizi, 1393: 54). Bu, sûrî bir tanım olup adaletin muhtevasına dair; mesela “herkesin hakkının ölçüsü ne şekilde ve hangi kıstas veya kıstaslar esasına göre tayin edilir konusunda” hiçbir şey söylememektedir (Aynı: 56-57 ve 126-127). Allame'nin tüm tanımlarındaki özelliklerin sûrî oluşu adalettendir.

b) Adaletin Güzel ve Değerli Oluşu

Burada iki konu incelenecektir: 1. Adaletin güzel ve değerli oluşunun kaynağı ve sebebi 2. Adaletin güzel oluşunun itlak ya da göreceliği. Zatî adalet ve itibarî adaletten söz ederken her iki konuya da değineceğiz.

Zatî Adalet

1. Zatî Adaletin Güzel, Değerli Oluşunun Kaynağı ve Sebebi: Allame'nin “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakınlara yardım etmeyi emreder...” (Nahl 90) ayeti hakkındaki tefsirine göre adaletin güzel oluşu iki burhana dayanmaktadır: Biri zatî adalet, diğeri ise itibarî adalet hakkında olan bu iki burhanı kendi yerinde getireceğiz. Ona göre insanın bireyselliği her şeyden önemlidir. Fakat şahsın saadeti onun yaşadığı liyakatli bir topluma bağlıdır. Bozuk bir camiada bireyin saadet ve kurtuluşa ulaşması çok zordur.

Allame'nin birinci istidlali şu esas üzerine kurulmuştur:

- (1) Bireyin saadeti toplumun salahına/düzgün oluşuna bağlıdır;
- (2) Toplumun salahu için bağlı olduğu en önemli şey ise (sosyal) adalettir;

Binaenaleyh bireyin saadeti adalete bağlıdır. (Tabâtabâî, 1417, c.12: 330; Musevi Hemedani, 1374, c.12: 476).

Bu istidlale (adalet bireyin saadetine amillerindendir) şunu ekliyoruz: Bireyin saadetine sebep olan şey iyi ve güzeldir, o halde içtimaî/sosyal adalet güzeldir. (A.g.e: c.1: 380; aynı, c.1: 571). Böylece şu neticeye varıyoruz: Adalet, özellikle de sosyal adalet, insan saadetine gereksinimi olduğu için zatî itibarıyla değerli ve güzeldir.

Burada dikkate şayan bir nükte vardır, o da şudur: Allame'nin Usulü Felsefe'de getirdiği insanın, istihdam/yararlanma huyu vasıtasıyla adaleti riayet ve uygulamanın gerekliliğine ulaştığına dair getirdiği analiz, gerçekte insanın zatî adaletin değerini nasıl idrak ettiğine dair bir analizdir. İnsan toplumunda şahsi çıkarları ve yararlarına ulaşmak için kendisini adaleti riayete, adaleti kabule ve adalete boyun eğmeye⁶ mecbur görür. Binaenaleyh Allame bu analizde adaletin değerini açıklama sadedinde değil ki şu eleştiri getirilsin: “Demek ki adaletin zatî değeri yoktur ve onun hüsnü/güzelliği, sırf insanın zorunluluğunun mahsulüdür.” Allame'nin tahliline göre zorunluluk, adaletin zatî değerinin anlaşılmasına sebep olan bir etken ve geçittir; insanı adaleti sağlamaya ve sosyal adaleti kabule iter. Buradan adaletin güzelliğinin zorunluluktan başka bir temeli olmadığı sonucu çıkmaz. Nitekim insanların çoğunlukla karşılaştıkları şöyle bir gerçek vardır: Onlar çok zor durumlarda ve tabir yerindeyse bıçak kemiğe dayandığında, tüm çareler tükendiğinde Allah'ın varlığı ve O'nun değerini kavramakta, O'na yönelmekte, velayetine teslim olmakta ve O'na ibadet etmektedirler. Ama bu, Allah'ın; insanın zorunluluğu dışında hiçbir hakikat ve değeri olmadığı anlamına gelmez.

⁶ - Allame “Risale-i Der Bare-i Vahy” eserinde bu tabiri kullanmıştır. Sosyal adaleti kabullenmek ve onu riayet etmenin insan için bir zorunluluk olduğuna dikkat çekerek şöyle demiştir: “İnsan zorunluluktan bu ortaklığa dayalı topluma ve onun ardından gelen sosyal adalete boyun eğer (Tabatabai, 1392 b:145).

2. Zatî Adaletin Güzel Oluşunun İtlak veya Göreceliği: Bir: Daha önce şu neticeye vardık ki adalet zatında değerli ve güzeldir. Hüsün ve kubuh bahsinde de hüsün ve kubuhun zatında mutlak ve değişken olmadığı sabit oldu. Binaenaleyh zatî hüsnün/iyiliğin mısradaki olan zatî adaletin değeri, iyi oluşu ve istenilirliği mutlaktır.

İki: Aynı şekilde adaletin de zatî değeri vardır; zira insanın saadeti için gereklidir. İnsan daima ve her koşulda kendi saadetini ister. O halde adalet daima ve her koşulda güzeldir, değeri sürekli ve mutlaktır. Allame şuna inanmaktadır ki insanların arasında adaletin güzel olduğu hususunda hiçbir ihtilaf yoktur. (Aynı, c.12: 331; aynı, c.12: 478). Konunun devamında şu soruyu ele alıyoruz: O halde ihtilaflar nereden kaynaklanıyor?

Üç: Allame'nin adalet hakkındaki tanımı (işler arasında müsavat ve muvazene) ve onun özellikle sosyal adalete ilişkin tanımı; mesela “hak olan bir şeye iman etmek”, “sadete sebep olan işi yapmak ve mutsuzluğa yol açan işi terk etmek”, “herkesin layığı olduğu yerde olması” hepsi somut ve gerçek konulara matuftur. Binaenaleyh bu tanımlara mutabık olan adalet kavramı, genel anlamda itibarî olup mâkûli saniyi felsefidir; somut bir vakadır ve dış âleme matuftur, dar anlamda itibarî (salt itibarî) değildir. Dolayısıyla onu işler ve fiillerin derununda gizli olan adalet şeklinde tanımlamak mümkündür. Bu tanımların gerçeğe matuf olması şu açıdandır ki işler arasındaki müsavat ve denge somut bir şeydir; onlar arasında rastgele bir itibar (varsayım) dengeyi sağlayamaz. Ayrıca her fiil insanın saadetiyle muvafık değildir. Aksine bir fiilin saadet veya şekavet vesilesi olması bizzat fiilin kendisine bağlıdır. Hakeza insanların layık oldukları gerçek konumları ve liyakatleri, herkesin gerçek özellikleri ve yeteneklerine bağlıdır, sırf başkalarının veya şahsın isteği, zihniyeti ve itibar etmesine değil. Binaenaleyh Allame'nin adalet hakkındaki tanımlaması da adaletin değerinin mutlak ve zatî olduğuna delalet etmektedir.

İtibarî Adalet

a) İtibarî Adaletin İyi ve Değerli Oluşunun Kaynağı ve Nedeni: Şimdi Allame'nin, Nahl suresi 90. ayetin tefsirine dair sözünden anlaşılan ikinci burhanına değineceğiz. Daha evvel de itibarî adaletin tanımında beyan edildi ki bir fiilin tabiata uyumlu olması itibarî adaletin ölçütüdür. Bu nükte dikkate alındığında Allame'nin sonraki istidlalini şu şekilde yazabiliriz:

- (1) Adalet nefse (tabiata) uyumludur;
 - (2) Tabiata uyumlu olan ve nefsin temayülü olan şey itibarî anlamda güzeldir;
- O halde adalet itibarî anlamda güzeldir.

Binaenaleyh itibarî adalet tabiatla uyum içinde olduğundan dolayı itibarî anlamda da güzel ve değerlidir. (Aynı: 331; Aynı: 478).

İtibarî adaletin güzelliğinin kaynağına dair şu şekilde de istidlal edilebilir:

(1) İtibarî adalet, tüm insanların deruni isteklerine erişmeleri, yani saadet ve kemale ulaşmaları için ortaya konan çabadır;

(2) Saadet ve kemale ulaşırma istikametinde olan her şey güzeldir. O halde itibarî adalet güzeldir. Her ne kadar bu çaba birçok olumlu çaba gibi istenen sonuca belki de ulaşmayacaktır.

b) İtibarî Adaletin İtlak veya Göreceliği: Adaletin güzel olduğu konusunda aralarında ihtilaf olan iki kişi dahi bulunmaz. İnsanların ihtilafı adaletin mısdaqlarındadır ki bu da onların yaşam tarzı ile alakalıdır. (Aynı: 331; Aynı: 478). Binaenaleyh buradaki ihtilaflar da aynen hüsün ve kubuh meselesindeki ihtilaf gibi tamamen mısdaqlardadır. Hüsün ve kubhu itibarının göreceliği hakkında yaptığımız açıklama, itibarî adaletin göreceliğini de açıklamaktadır. İnsanlar muhtelif eğitim, ortam ve kültürlerle sahip oldukları için doğal olarak saadet ve kemal konusunda, yaşam tarzı ve onları istedikleri saadet ve kemale ulaştıracak fiiller hakkında farklı görüşler ve eğilimlere sahiptirler. Dolayısıyla “her insan kendi zevk ve karihasına göre bir fiili, kendisinin kemal ve saadeti veya onu kemal ve saadete ulaştıracak bir amel zannedebilir.” (Tabâtabâî, 1362: 135) Bu yüzden çeşitli insanlar hatta bazen bir şahıs farklı zaman ve koşullarda birbirinden farklı ve birbirleriyle çelişen fiillere; iyilik, adalet ve diğer değer ifade edici kavramları itibar (farz) edebilir. Esasen “itibar (farz) etmede” kişisel çıkarlar, temayüller ve görüşler etkin olduğu için görecelik de vardır ama itibar (farz) edilen şey; zatî iyilikten, zatî adaletten ve ... başka bir şey değildir.

Sonuç

İslami düşünürler arasında sosyal adalet babında teorileştirmeye yönelik çalışmaların bulunmadığı bir durumda Allame'nin adalet teorisi büyük bir ganimettir. O, her ne kadar adalet konusunda Kur'an-i görüşlere kifayet ölçüsünde teveccühte bulunmuş olsa da adalet babındaki teorisi şu avantaja sahiptir ki epistemolojik, antropolojik ve sosyolojik felsefî temeller ve analizlere dayanmaktadır. Onun teorisi ile İslam dünyasındaki meşhur görüşler arasındaki tartışmalı farklılıklardan bazıları şunlardır:

Saf, yenilikçi ve özgür düşünen felsefî düşünce; meşhur görüşlerin inhisarını kırmak ve aynı şekilde dini olması kesin olmadığı halde dini telakki edilen şeylerin inhisarını kırmak. Bu görüş, dini ilimlere hâkim olmayı gerektirmekle birlikte şecaat ve cesaret ister. Allame bize şunu öğretmektedir: İnsan dini düşüncelere bağlı olduğu halde felsefî düşünce yönteminden de faydalanarak durgunluğun sınırlarını aşabilir; böylece felsefî, kelamî ve dinî tartışmalara yeni imkânlar sağlayabilir. Binaenaleyh Allame'nin analizleri; “insan doğası itibarı ile medenidir” ve “insan fitrî olarak adalete meyillidir” düşüncesini, en azından İslami düşünürler nezdinde meşhur olan tefsirini zora sokmaktadır. Onun bu iki alandaki görüşleri İslami adalet araştırmalarına yeni ufuklar açabilir, İslam âlemindeki adalet araştırmasının şiddetle ihtiyaç duyduğu yepyeni ve geniş meydanlar oluşturabilir.

Allame nezdinde adaletin dini ve felsefî açıdan çok değerli bir yeri vardır. Onun bakış açısına göre en önemli Kur'anî emirlerden biri saadetli bir topluma sahip olmak için sosyal adalet emridir. Onun insan ve toplum hakkındaki felsefî analizi esasına göre bitmek tükenmek bilmeyen yok edici çatışma ve kargaşayı medeni ortaklık ve huzura dönüştürecek tek şey, insanların adaletle boyun eğmeleridir. Şöyle ki insanların hem kendileri adaleti sağlamalı, hem de diğerlerinin ve toplumun adaletli davranışlarını kabullenmelidirler.

Allame, adil bir toplum olmadan insanın saadete ulaşmasının çok zor olduğunu düşünmektedir. Adalet, Âdemoğlunun asi doğasını kontrol etmek için güçlü ve etkili bir dizgindir. Allame adalet hakkında kendi görüşünü ortaya koyarken açıkça kapsayıcı bir adalet teorisinden beklenen temeller ve bazı mihverlere değinmiştir. Elbette ilmi çalışmalarla şu da aşikâr edilmelidir ki acaba Allame'nin açıkça ifade ettiği temeller ve mihverlerin yanı sıra onun adalet konusuyla bir şekilde ilintisi bulunan diğer bahislerinden açıkça dile getirmediği ama adalet araştırması bahsinde incelenmesi zaruri olan bazı görüşleri istinbat/ elde etmek mümkün müdür?

Kaynakça

- Dad, Sima (1383), *Ferhengi Istılahati Edebi*, Tehran: Morvarid, İkinci Baskı (Yeni Baskı).
- Farabi, Ebu Nasr (1405 K.) *Fusul Muntezia*, Tahkik ve Tashih ve Talik ez Dr. Fevzi Neccar, Tehran: el-Mektebetuz-Zehra 3, İkinci Baskı.
- Farabi, Ebu Nasr (1995 M.), *Arau Ehlil Medinetul Fazileti ve Muzaddatuha*, Mukadime ve Şerh ve Talik ez Dr. Ali Ebu Mulhim, Beyrut: Mektebetul Hilal.
- Gensler, Harry (1392), *Deramedi Cedit be Felsefeyi Ahlak*, Tercümeysi Hamide Bahreyni, Tehran: Asuman Hıyal, Dördüncü Baskı.
- İbrahimi Dinani, Gulamhüseyn (1389), *Kavaid-i Kulliyi Felsefi der Felsefeyi İslami*, c.2, Tehran: Pejuheşgahi Ulumi İnsani ve Mutaliaati Ferhengi, Beşinci Baskı.
- Misbah Yezdi, Muhammed Taki (1383), *Amuzeşi Felsefe*, c.1, Tehran: Şirketi Çap ve Neşri Beynel Milel (Vabeste be Muesseseyi İntişarati Emir Kebir), Altıncı Baskı.
- Şırvani, Ali (1384), *Tercüme ve Şerhi Nihayetul Hikme*, c.3, Kum: Bustanı Kitap, Altıncı Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1362), *Risale-i İtibariyat*, Dur: Resail-i Seb'a, Kum, Burgai.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1374), *Tercümei Tefsiril Mizan*, Seyyid Muhammed Bakır Musevi Hemedani, c.1 ve 12, Kum: Defteri İntişarati İslami Camieyi Muderrisini Havzayı İlmiyyeyi Kum, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392 ba), *Risalei der Bareyi Vehy*, Ba Tevzihati Nasır Mekarim Şirazi, Dur: Mecmue-i Resail, c.1, Kum; Bustanı Kitap, Üçüncü Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1392 Elif), *Risale-i der İlmi*, Tercümei Muhammed Muhammedi Gylani, Dur: Mecmue-i Resail, c.2, Kum; Bustanı Kitap, Üçüncü Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1417 K.), *el-Mizan fi Tefsiril Kur'an*, c.1, s.12, Kum, Defteri İntişarati İslami Camieyi Muderrisini Havzayı İlmiyyeyi Kum, Beşinci Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin (1424 K.), *Nihayetul Hikme*, Kum, Muessesetu'n-Neşril İslami, 18. Baskı.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin (Bita), *Usuli Felsefe*, Kum, Defteri İntişarati İslami.

Vaizi, Ahmed (1393), *Negd ve Berresiyi Nezeriyyehayi Adalet*, Kum: İntişarati Mueseseyi Amuzeşi ve Pejuheşiyi İmam Humeyni, Üçüncü Baskı.

Molla Sadra ve Allame Tabâtabâî'ye Göre Saadet

Doç. Dr. İbrahim Yakubî*

Özet

Saadet ve şekavet meselesi felsefi ve kelâmî açıdan önemli konulardan biridir. Bu yüzden saadetin ne olduğu bilinmelidir; lezzet, hikmet, hayır ve ilim midir yoksa bunların hepsini içine alan daha kâmil ve kapsayıcı bir şey midir? Saadet insanın mutlak amacı ve nihai isteğidir. Saadet, insanların bilerek ya da bilinçsizce peşinde oldukları şeydir. Gerçek insani sezgiler ve eğilimler de bunu doğrulamaktadır. Saadet, yaratılış hedefi ve insanın nihai kemaliyle uyum içinde olan şeydir.

Binaenaleyh saadetli kimse Allah'a doğru mutlak kemal yolunda ilerleyen kişidir.

Bu makalede öncelikle saadet ve şekavet kelimelerinin lügat ve ıstılah manası ele alınacak. Daha sonra Molla Sadra'nın Hikmeti Mütealiye'de ve Allame Tabâtabâî'nin *el-Mizan* tefsirindeki görüşleri açıklanacak. Bunun yanında bazı sorulara da cevap verilecektir, ezcümle; Saadet gerçek ve mutlak işlerden midir yoksa itibârî ve görece bir kavram mıdır? Saadet zatî bir şey midir yoksa sonradan elde edilen iktisabî bir şey mi? Dünyevi bir konu mu uhrevi mi ya da hem dünyevi hem uhrevi mi? İdealden ibaret mi ya da ulaşılabilir mi...?

Anahtar Kelimeler: Saadet, şekavet, Gerçek ve itibârî kemal, cismani ve ruhani saadet.

Giriş

Lügat âlimleri saadetin lügatte hayır, sevinç veya işlerde iyilik anlamına geldiğini düşünmektedirler. Ahmed b. Faris, Mucemu Mekayisi'l-Lugat ve Mucmelu'l-Lugat kitabında bu manaya şu şekilde işaret etmektedir:

سعد اصل يدل علي خير و سرور خلاف
النحس و السعد اليمين في الامور

* - Azadi İslâmî Üniversitesi Öğretim Üyesi

“Saad, hayır ve sevince delalet eden bir temeldir. Nahs (uğursuzluk) kelimesinin aksine saad, işlerde iyilik anlamına gelir.” (Ahmed b. Faris, 1422 H, s.459) “Saad, iyiliktir” (Aynı, 1414 H, s.349).

Lisanu'l-Arab kitabında iyilik manasının yanı sıra yardım ve destek verme anlamına da işaret edilmiştir. Bu kitapta şekavet, saadetin zıddı ve nehs (uğursuzluk), saad ve iyiliğin tersi sayılmıştır.

السعد اليمين و هو نقيض النحس و
السعادة خلاف النحوسة و السعادة خلاف
الشقاوه يقال يوم سعد و يوم نحس و
الاسعاد المعونه و المساعدة المعاونه

“Saad, bereket ve uğurdur; nehsin (uğursuzluğun) tersidir. Suudet (baht/şans/talih), nuhusetin (uğursuzluk/talihsizlik/kısmetsizlik) zıddıdır. Saadet (mutluluk), şekavetin (mutsuzluğun) tersidir. Şanslı/uğurlu/bereketli güne “yevmi saad” ve şanssız/uğursuz/talihsiz güne “yevmi nehs” denilir. İ’s’ad, yardım etmek ve müsaade destek verme anlamına gelir. (İbni Manzur, 2004 M, c.7, s.185).

Esasu'l-Belağeti'z-Zemahşeri, Sihahu'l-Luğati'l-Cevheri, Misbahu'l-Muniri'l-Feyyumi, “el-Ayn”ul-Ferahidi gibi diğer lügat kitaplarında da benzer anlam görülmektedir. İyilik ve yardım manasını dikkate aldığımızda şunu söylemek mümkündür: Arab, genel olarak kendisine yardım için gerekli sebeplerin olduğu kişiye “said” vasfını vermiştir. Bu yüzden ilahi başarı ile uyumludur. Nitekim Mucemu'l-Vesit, Külliyati Ebu'l-Beka ve Rağib'in Müfredat kitabında şöyle gelmiştir:

السعادة معاونة الله للإنسان علي نيل الخير
و تضاده الشقاوة

“Saadet, Allah'ın hayra ulaşma yolunda insana olan yardımdır; bunun zıddı, şekavettir.” (Cem-i Ez Nevisendegan, 1383, c.1, s.43).

Ancak tarih boyunca saadet deyimi hakkında varlığa ve insana bakış tarzındaki muhtelif dünya görüşlerinden kaynaklı birbirinden farklı analizler sunulmuştur. Saadece lezzet arayışında koşturan ve lezzete

tabi olan anlayışı düşük seviyedeki insanlar, saadeti Aristo'nun dediği gibi bir tür lezzet ve şehvet sanırlar. Daha derin anlayışa sahip olanlar ise lezzetin ötesinde bir manayı dikkate alırlar. Filozofların nazarında, saadet varlığın hakikatleri hakkında teori geliştirme ve düşünmek manasına gelir.

Fakat saadetin analiz ve yorumu hakkındaki bunca farklılıklara rağmen tüm filozoflar ve düşünürler şu nükte üzerinde ittifak etmiştir: Saadet, insanın nihai talebi ve gerçek kemalidir; tüm insanlar saadetin peşindedirler ve saadet sandıkları şeyin ardından hareket etmektedirler.

Dindarlar bu saadet ve kemali, Yüce Allah'ın tüm hakikatlerin ve işlerin nihai hedefi olduğu gerçeğini dikkate alarak yorumlamaktadırlar. Dini olmayan tefsirde ise bir tür ahlakî yaşam şeklinde açıklanır. İster bu ahlakî yaşamı Aristoculara mutabık olacak şekilde erdemli bir yaşantı anlamında görelim (Aristo, 1378, 1098 آوب 1099, آ) ya da menfaatçilerin görüşüne mutabık olacak şekilde daha çok menfaate ulaşarak lezzet ve zevk dolu bir hayat anlamında görelim, fark etmez.

Aristo ve aynı şekilde Müslüman filozoflar, ezcümle Molla Sadra saadeti; bizzat kendisi istenen nihai hedef veya en üstün hayır olarak görürler (Aristo, 1378, 1095 آ (ص, 17). Yani onun değeri zafîdir, insan tüm faaliyetlerini ve çabalarını bu hedefe ulaşmak için tanzim eder. Bu hedefi ister deruni kemal anlamında yorumlayalım ki erdemlere sahip olmak veya nefsanî taharet manasına gelir; ister kemaller ve faziletlere mutabık somut yaşam anlamında turalım, her halükârda çoğunlukla Müslümanların da muvafık olduğu Aristo'nun yorumunda saadet deruni kemaller olmadan tahakkuk etmez.

Saadetten maksat nihai hedef veya mutlak hayra ulaşmaktır ki Allah insanı buna ulaşması için yaratmış, ona ulaşabilme kabiliyetini de insana yüklemiştir.

Saadet ve Hayır

Aristo ve Müslüman felsefecilerden onunla aynı görüşte olan büyük filozoflar şöyle demişlerdir: Hayır iki kısımdır; mutlak hayır, izafî hayır. Mutlak hayır, tüm varlıkların hedefidir. Gerçekte insan ve diğer varlıklar topyekûn bu hedefe doğru hareket halindedir. Zira her varlık doğası gereği ve içgüdüsel olarak kendisini tüm hedeflerin hedefi olan mutlak hayra ulaştırma özlemi içindedir. Kesinlikle tüm hedeflerin hedefi, yani her varlığın nihai hedefi, varlığın özü ve mutlak hayır olan Yüce Allah'a ulaşmaktır. İzafî hayır, insanı veya her varlığı mutlak hayır ve kemale ulaştıracak her vesiledir; ister ilim ve marifet gibi manevi bir vesile olsun ister mal ve imkân gibi maddi güç olsun, fark etmez.

Ancak saadet, her bireyin amelleriyle, iradî hareketi ve kendi tercihi olan fiillerle Yüce Allah'ın, onun fitratına ve zatına koyduğu kemale – yani insan türüne özgü kemale – ulaşmasıdır. Binaenaleyh hayır ile saadet arasındaki fark konusunda şöyle denebilir: Hayır, bireylere göre çeşitli değildir. Bilakis aynı şekildedir. Yani âlim ve cahil olsun fark etmez; genel olarak bütün insanlar hayrı aynı manada görür ve onun, nihaî hedefleri olmasında aralarında hiçbir fark yoktur. Fakat saadet, bireylere göre farklıdır; zira her insan kendine has yöntemi ile ona ulaşmak ister ve birinin kendisi için saadet olarak gördüğü şeyi başka birisi saadet olarak görmez. (Muhakkık Neraği, Camiu's-Saadat, c.1)

Saadet Hakkında Üç Yaklaşım

Filozoflar saadeti muhtelif suretlerde yorumlamışlardır. Bazıları hedonik (hazcı) bir yaklaşımla meseleyi ele almış, başka bir grup ise onu nefsanî faziletlerle ilintili olarak yorumlamıştır. Hazcı yaklaşımda olanlar gerçek saadet ve istenen hayrı, hissedilen lezzetlerde görmekteyler. Bu tür lezzet amiyane tabirle müreffeh bir yaşamın maddi olanaklarına sahip olarak daha fazla mutluluğa ulaşmaktır. Bu felsefi yorumda Mill ve Bentham gibi faydacı yaklaşımdaki filozoflarla karşılaşırız. Mutluluk ve üzüntüden kaçış, saadetin yorumundaki bileşenler arasında gelmiştir.

Aristo'dan önceki Pisagor, Sokrat ve Eflatun gibi filozoflar saadeti sadece nefsin kemali olarak görüyorlardı; nefiste/ruhta hikmet, şecaat, iffet ve adaletin tahakkukunu, onun saadeti addediyorlardı. Bu yaklaşıma göre entelektüel erdemın eksikliğiyle ilgili olan cehalet hariç fakirlik, zayıflık, hastalıklar ve diğer bedensel eksiklikler saadete zarar verici unsurlar değildir. (İbn Miskeveyh, *el-Fevzü'l-Asğar*, s.53, Tusi, Bitâ: 84)

Aristo saadeti, erdemli bir yaşam ya da erdemler veya değerlere mutabık faaliyetler veyahut en üstün fazilet, yani teorik hikmet olarak tanımlar. (Aristo, 1098, 1378 أوب 1099 آ) Müslüman filozofların saadet hakkındaki yorumu, saadeti analizinde dini temellerin etkisi nedeniyle oluşan bazı farklılıkları görmezden gelirse Aristonun yaklaşımı ile çok uyumludur. Saadeti nefsanî kemallerle olan bağlantısı nedeniyle filozoflar genellikle önce ruhu ve onun güçlerini açıklarlar. İbn Miskeveyh *Tehzibü'l-Ahlak* kitabında şu noktaya işaret ediyor: Saadeti bilmek için önce insan ve ruh tanımlanmalı ki saadeti anahtar elde edilsin ve tecellisiyle ortaya çıksın. Çünkü

nefis/ruh, saadetin anahtarı, erdemleri kazanmanın yolu ve üstün insanî yeteneklerin kaynağı olarak kabul edilir. (İbn Miskeveyh, 1412 h, s.27)

Hâce Nasîrüddin, saadet hakkında üçüncü bir yoruma işaret etmiştir ki aslında ayrı bir yaklaşım olarak telakki edilemez. Bu görüşe göre saadet, hem fizikî hem de ruhanî boyutların kemali olarak görülmüştür. Sadece ruhun kemali veya sadece bedeninin kemali tek başına saadet vesilesi değildir. Ama fizikî saadet veya hayırların, (gerçek) saadetin elde edilmesinde doğrudan etkili olmadığı dikkate alındığında, bunlar saadetin bir parçası sayılmazlar. Bu görüşün takipçileri; işlerde başarı, inançların doğruluğu, ahlaki erdemler, güzel davranışlar, beden sağlığı, zenginlik ve güzel üne sahip olmak gibi şeyleri saadetin birer parçası olarak görürler ve nihai saadetin ruhsal ve bedensel tüm mükemmelliklere ulaşılmasıyla sağlanacağına inanırlar. (Aynı, s.85 ve 86 ve *Ahlak-ı Nasîri*, s.49).

Sadru'l-Mutallihin (Molla Sadra) de bu konuda şöyle diyor: Kim binek ve barınağı ihmal ederse onun yolculuğu bitmez. Nefsin his ve hissedilenlere bağlılık haleti bitmedikçe her şeyden kopup sadece Yüce Allah'a sülûk olarak ifade edilen intikal gerçekleşmez. Bedeni salim, nesli daim ve türü korunmuş şekilde kalmadıkça dünyada maişet işi bitmez. (Sadruddin Şirazi, 1362: 576 ve 577)

Günümüzde başta tıp olmak üzere çeşitli alanlarda ilmin ilerlemesi ile birlikte, artık insanın fiziksel ve ruhsal boyutlarının birbiri üzerindeki karşılıklı etkisi herkese aşikâr olmuştur.

Tam Saadet ve Saadetin Kemali

Hekim Tusi şöyle der: Filozoflar şu konuda ihtilaf etmişlerdir: Acaba insan tam

anlamıyla ve insana has saadete yaşadığı günlerde ulaşabilir mi yoksa böyle bir saadet ancak ölümünden sonra mı hâsıl olur? Onlardan birinci grup şu görüştedir: Bedenin saadetten hiçbir nasibi yoktur. Ruh bedene muttasıl olduğu sürece onun doğasındaki karanlığa müpteladır ve zaruri ihtiyaçları çok olacağı için mutlak surette saadetli/mutlu olamayacaktır. Çünkü maddenin eksikliği ve kusuru onu engellemektedir. Ancak bu karanlıklardan ayrılınca cehaletten temizlenir; sefası ve hulûs cevheri ile ilahi nurlara kabil olur, üzerine akıl ismi tam manasıyla oturur. Dolayısıyla onlara göre gerçek saadet ancak ölümden sonra gerçekleşir. (Tusi, Bita: 50)

Aristo ve takipçileri dediler ki: Bir şahsın bu âlemde hak görüşlere inandığı, hayır amelleri yapmaya özen gösterdiği ve tüm faziletleri kendinde toplamak istediği halde bedbaht olması; ancak ölümünden sonra bu etkiler ve fiiller geçersiz kaldığında da tam anlamıyla saadetli/mutlu olması çirkindir. Aksine onlar şu görüştedirler: Saadetin dereceleri ve mertebeleri vardır; çaba ve gayret ölçüsünde hâsıl olur ve hayatta olduğu sürece en son derecesi olan tam mutluluk noktasına kadar devam eder ve tam mutluluk elde edildiğinde ise bedeninin çözülmesi nedeniyle kaybolmaz. (Aynı: 51)

İhvân-ı Safâ'ya göre saadet; dünyevi saadet ve uhrevi saadet olmak üzere iki türdür. Dünyevi saadet; her varlığın mümkün olacak en uzun süre, mümkün olacak en üstün olanaklarla ve en tam sonuçlarla dünyada kalmamasıdır. Uhrevi saadet; her nefsin/ruhunun sonsuza kadar en üstün hallerde bulunmasıdır. (İhvân, c.1, s.246 Seccadi'den naklen, 1373: c.2)

Farabi bu konuda şöyle der: İnsan en-telektüel kemal seviyesine ulaştığında ve

aktif akla bağlandığında kendi saadetinin kemaline ulaşmıştır. İnsanın gerçekleştirdiği akılcı yolun sonu bu mertebeye ulaşmaktır. Sonuçta hükemânın/filozofların istilâhında geçen saadet kavramının lügat anlamıyla hiçbir farkı yoktur.

Molla Sadra'ya Göre Saadet

Saadetin tanımı: “Her şeyin saadeti; o şeyin kemaline (olgunluğuna) ulaşmasıdır. Şekavet ise bunun zıddıdır. Zira vücut/varlık, külli şekilde hayır ve saadettir. Adem/yokluk ise mutlak şekilde şer ve kötülüktür. Her varlığın kemali onun hayrıdır. Eksiklik veya zevali de onun şerridir. Kemali derk etmek lezzet verdiği gibi eksiklik veya zevali derk etmek de derde düşürür, mutsuzluğa sebep olur.” (Sadruddin Şirazi, 1391 H)

Molla Sadra bu konuda şöyle diyor: Her yeteneğin saadeti, doğasının gerektirdiği şeye ulaşması ve onun kemalini elde etmesidir. Her yeteneğin kemali, o yeteneğin kendi türünden veya cinsindedir. Nasıl ki şehvet ve saadetin kemali onun lezzetidir, öfkenin kemali ve saadeti ise umut ve arzu yanılmasının üstesinden gelmektir. Ruhun akî mahiyetine göre kemali, akîliğe ulaşarak Allah'ın formlarına, varlık sistemine ve aktif akıldan varlığın özüne kadar tüm bedene ayna olmasıdır. (Aynı: 1378 H K, c.9, s.7-126)

Felsefecilerin eserlerinde her yeteneğe, onun kemaline orantılı bir hazzın eşlik ettiği dikkate alındığında her potansiyelin kemali, lezzetiyle bir sayılmıştır. Öte yandan her gücün hazzı, o güce uygun algıya göre yorumlandığı için sonuç olarak her gücün mutluluğu, o güce uygun algının anlamı olarak yorumlanmakta ve tanımlanmaktadır. İbn Sina hazzı/lezzeti, hayrı idrak etmek ve

iyiliğe ulaşmak olarak tanımlar ki onu alan için hayır ve kemal sayılmaktadır. (İbn Sina, 1379, c.3: 330) Molla Sadra da her yeteneğin saadetini o yeteneğe uygun idrak olarak tanımlıyor. Gerçekleri idrak eden müdrikin dereceleri olduğu gibi müdrekin de (varlığın da) dereceleri ve birbirine üstünlükleri vardır; onların en üstünü Hakk-ı Evvel'in vücudu, en aşağıda olanı ise hissedilen varlıkların vücududur. Her şeyin varlığı kendi nezdinde lezzetli olduğu gibi, sebebinin varlığı daha da lezzetlidir; çünkü bir şeyin nedeni, onun özü ve kemalidir. Demek ki gerçek lezzet varoluştur; özellikle en kâmil varlık ve mutlak kemal olan gerçek maşukun varlığıdır. (Sadruddin Şirazi, 1383, c.9: 122)

Molla Sadra saadeti; dünyevi ve uhrevi olmak üzere iki bölüme ayırmış ve bunlardan her birini üç kısma taksim etmiştir. Dünyevi saadet; beden sağlığı, geçim kaynakları ve yaşam için gerekli olan şeyleri kapsar. Ahiret saadeti; ilmi saadeti yani ilim ve hakikat peşinde koşmayı ve ameli saadeti yani ilahi itaati içerir. Güzel erdem ve ahlakları kazanmak da ameli saadetin bir parçası olarak kabul edilir. (Sadruddin Şirazi, 1387, c.6: 9-268)

Sonuç olarak o, saadet veya kemal yorumunda ruhun saadetini ilmi ve ameli olmak üzere iki açıdan ele alıyor ve kemale ulaşmayı veya lezzetleri idrak etmeyi engelleyen faktörleri belirliyor. Fakat ruhun bu dünyadaki saadeti; beden katılımları ve onu beden zıt ahlâkları arasında vâsita kılarak itidal ahlakına yöneltecek eylemlerde bulunması ve bu ahlakı bir meleke haline dönüştürmesidir. (Aynı: 1378 H K, c.9, s.127) Demek ki saadet; ruha ve onun aşkın varoluşuna, bilginin algılanmasına ve eşyanın hakikatlerinin bilgisine, akî heyulâların ve manevi varlıkların gözlemlenmesine özgüdür.

Eğer ruh bedene giriftar olmuş bir haldeyse, ilmin ve bilginin lezzetini derk edemiyorsak ruhun bulanıklığından dolayıdır. Yoksa ruhun, Allah ilmi, melek ve kitap ilmi gibi akıl melekesinin tabiatının gerektirdiği bilgileri ve varlığın Vâcibü'l-Vücûd'dan çıktığını anlaması gerekir. Eğer ruh, bedene dalmaktan ve onun komplikasyonlarından korunursa vasfı mümkün olmayan bir lezzete ulaşır. Binaenaleyh saadet, gerçekleri idrak etmede ruhun ulaştığı kemaldır. Bu lezzetleri derk etmenin ancak ilimde kemale ermiş kimse için olduğu ise aşikârdır.

Molla Sadra'ya Göre Saadetin Hakikati

Sadru'l-Mutallihin (Molla Sadra) saadeti; insan nefsinin kemal, sevinç ve memnuniyete ulaşması olarak görür ki ruh ancak kemalle buluşunca ona nail olur. Bu konuda şöyle diyor: Varlık ve varoluş aslı itibarıyla hayır ve saadettir. Bunu idrak etmek de hayır ve saadettir. Fakat varlık hakikati kemal ve noksanlık bakımından farklı dereceler ve muhtelif mertebelere sahip olduğundan, şunu söylemek gerekir ki, varlık bakımından tam ve mükemmel olan her vücut, yokluktan daha saf ve daha saadetlidir. Buna karşılık varlık bakımından daha eksik olan her vücutta ise şer ve şekavet daha çok olacaktır. Buna göre birinci mertebede varlıkların en kâmil ve eşrefi Yüce Yaratıcının varlığı, sonraki mertebede ise soyut akıl sahibi varlıklar, sonra da soyut akıl sahibi varlıklardan daha aşağı olan insan ruhu yer almaktadır. En alt seviyede ise ilk he-yula, zaman ve hareket vardır. Onun üzerinde ise sırasıyla cismi suretler, nevi suretler ve ruhlar vardır.

Buna göre herhangi bir şeyin varlığı onun nezdinde hoştur ama eğer varoluş sebebi

onun için sağlanırsa bu ona daha da hoştur. Çünkü sebebin varlığı, onun varlığını kemalidir. Dolayısıyla bir şeyin lezzetinin kemali, onun sebebi ve özüdür.

Varlıklar çeşitli ve dereceleri farklı olduğundan, varlığın idraki olan saadet ve lezzetler de farklıdır. Nasıl ki aklî güçler, dört ayaklıların, yırtıcıların ve diğer hayvanların nefislerini teşkil eden şehevî ve gazabî güçlerden daha üstünse aynı şekilde aklî güçlerin saadeti de onların saadetinden daha kâmilidir. Bu nedenle insan ruhu gerçek ve nihai kemaline ulaştığında, bu maddi elemental bedenle ilişkisi kesilecek ve kendi varlığının hakikatine yani yaratıcıya rücu edecektir. İşte o zaman Allah'ın kurbiyetine nail olacak; nefsin hissedilen lezzetleriyle mukayese dahi edilemeyecek bir neşe ve zevke sahip olacaktır. Çünkü bu lezzetin sebepleri daha güçlü, daha eksiksiz ve ruha daha faydalıdır. (Aynı, 1378 H K, c.9)

Yukarıdaki konu *Şevahid* kitabından da çok güzel şekilde anlaşılmaktadır. Orada şöyle der:

Hukemâ şuna inanır ki; ruhani güçlerden her gücün gerçek lezzeti, hayrı, neşesi ve zevki, tabiatına uygun bir şeyi idrak etmesinde olduğu gibi derdi, kötülüğü ve hoşnutsuzluğu da tabiatının beğenmediği ve doğasına zıt olan bir şeyi idrak etmesindedir. Daha sonra hissî ve gayri hissî güçlerin hazlarını ele almış ve varoluş mertebelerine göre bu hazların derecelerini açıklamıştır. (Sadruddin Şirazi, 1360: 249)

Ruhun güçlerinin taaddüdü ve faaliyetlerindeki çeşitliliği dikkate alındığında lezzetler/hazlar arasındaki çatışma doğal bir şeydir. Hazlar arasındaki çatışmada en üstün lezzetleri seçmek gerektiği aşikârdır. Tüm insanlar arasında fitrî ve hepsinin odaklandığı bir gerçek vardır. O da şudur: Daha fazla,

daha üstün ve daha kalıcı bir hazzı ulaşmak için biraz da zahmete katlanmak gerekir. Bu, hem maddi hem de manevi hazların alanında genelleme yapılabilecek yaygın bir kabuldür. Her tercihte olduğu gibi daha üstün hazzı seçme konusunda da doğru değerlendirme yapmamızı sağlayacak bir kısıtasa ihtiyaç vardır.

Lezzetlerin değerlendirilmesi noktasında Kur'an-ı Kerim'den nitelik ve devamlılık olmak üzere iki temel kriter istifade edilmektedir. "والآخرة خير و ابقى"¹ (Misbah Yezdi, 1376).

İbn Miskeveyh, şehvetlerle ilişkilendirilen, çürümeye, yok olmaya maruz kalan ve hatta tekrarı sıkıcı olan tabii lezzetlerin aksine, en güçlü lezzetlerin zafî ve kalıcı özellikteki akîl lezzetler olduğunu düşünmektedir. Dolayısıyla gerçek saadet; hazları ve yararlanmaları arzû değil zafî olan, hissi değil akîl olan, edilgen değil etkin olan, hayvanî değil ilahî olan kişiye aittir. (İbn Miskeveyh, 1412: 101)

Hikmet ve Saadet

Her varlığın kemali, ona has niteliklerine ve eserlerine bağlıdır. İnsanın saadeti, ona özgü sıfatları ve yetenekleri kemal hadine ulaştırmasındadır. İnsana has en üstün ayrıcalıklı sıfat, ondaki düşünme gücü olduğundan saadetli bir yaşamın temel şartı, rasyonel aktivite içinde olmaktır ki bu insanlığın iftiharındır. Dolayısıyla insanın kemali, onun düşünme kapasitesine, akıl ve algılama kuvvetine bağlıdır. Hikmet ve bilginin saadet üzerindeki etkisi öyledir ki büyük Yunan filozofu Eflatun, üstadına uyararak fazilet ve marifetin vahdetine/birliğine

inanmış; fazileti bilginin meyvesi, rezaleti ise bilgisizliğin neticesi olarak görmüş, kötülüğe irtikâbın cehaletten kaynaklandığını söylemiştir. Aristo da bizzat en üstün saadeti; düşünmek, iyice incelemek ve görmek olduğu kanaatindeydi. (Aristo, 1378: 30-34) Sadru'l-Mutallihin (Molla Sadra) bu konuda şöyle yazmıştır:

ان راس السعادات و رئيس الحسنات هو
اكتساب الحكمة الحقه

Tüm saadetlerin başı ve bütün iyiliklerin reisi hak hikmeti kazanmaktır. (Sadruddin Şirazi, 1362)

من يؤت الحكمة فقد اوتى خيرا كثيرا

"Kime hikmet verilmişse ona çokça hayır verilmiş"² demektir.

Bu yoruma göre saadeti ortaya çıkaran tek şey vardır, o da hikmettir. Dolayısıyla saadet adına anılan her şey bir mukaddime veya bir araç olup bizi basit bir bileşene ulaştırır ama saadet unvanını hak etmez.

Miskeveyh hikmet ve saadet hakkında şöyle der: Hikmeti çok olan ve manevî yönü fiziki yönüne üstün geldiği için ruhanilerin derecesine yerleşen; oradan aldığı yoğunluk ve güçle ulvî âlemde sakin olup hikmetin inceliklerini buradan alan kimsenin kalbi yavaş yavaş ilahi ışıkla aydınlanır ve daha çok dikkat eder. Onun manevî âleme olan ilgisi ne kadar büyükse ve engeller ne kadar azsa, fazileti de o kadar büyük olur. (İbn Miskeveyh, 1412: 90)

Burada şu nükteliyi hatırlatmak da zaruridir ki söz konusu ilim ve hikmetten maksat

¹ - "Ahiret daha hayırlı ve daha kalıcıdır." A'la 17.

² - Bakara, 269.

sırf teorik ilim değildir. Aksine Miskeveyh, hikmetin; amelî ve nazarî olmak üzere iki kısım olduğunu, ancak her ikisinde kemale ulaşan kişinin “hekim” olabileceğini açıkça ifade etmiştir.

فاذا استكمل الانسان هذين الجزئين من
الحكمة فقد استحق ان يسمى حكيما و
فيلسوبا فقد سعد السعادة التامة

Bir kişi hikmetin bu iki kısmını tamamlarsa bilge ve filozof olarak anılmayı hak eder; işte o zaman tam manada saadete ulaşır. (İbn Miskeveyh, el-Fevzu'l-Asğer: 67 ve 68)

Nefsin Gerçek Kemali

Molla Sadra insanın kemali hakkında şöyle der: Kemal, nefsi natıkaya mahsusdur ki varoluşsal kemal ile aktif aklın bütünlüşmesi sonucunda tüm varlıkların ve tüm sistemin işleyişinde tezahür eder; âlemin mebdeinden sadır olan bu hayır; akıllardan, ruhlardan, tabiatlardan, göksel ve elemental cisimlerden varlığın son kademesindeki tüm aşamalara kadar sirayet etmiştir. Hepsi onun zatına nakşetmiştir ve onun zati; aktif akılla ve varlıkların astronomik suretleri arasındaki bütünlüğün izdüşümünün neticesidir. O bizzat akli bir âleme ve ilmi bir cihana dönüşmüştür; varlıkların genel mahiyetleri ve hakikatleri onda tahakkuk etmiş olup asıl karargâhları olan ebediyete dönmektedir.

Bu kemal, ruhsal güçlerin arzuladığı diğer kemallerle mukayese edildiğinde; büyüklük, yoğunluk, dayanıklılık ve zorunluluk bakımından diğer güçlerin kemallerine olan nispetinin, aklın duyuşsal güçlere nispeti gibi olduğu anlaşılır. (Sadruddin Şirazi, 1360: 250)

Bu büyük düşünür, madde âleminde yaşamakta olan insanın neden kendisinin gerçek kemaline meyilli olmadığı ve aksine hakiki olmayan geçici lezzetlere ilgi duyduğu sorusuna şu cevabı veriyor: Bunun sebebi şudur: Bizler şu maddi/fizik âleminde beden ve ona ait hislere olan bağlılığımızdan dolayı, dünyevi eğilimler ve maksatlara olan ilgimiz nedeniyle o kalıcı üstün kemale ilgi duymuyoruz. Ancak nefsinin şehvet ve arzularının boyunduruğundan kendini uzaklaştırmış olan, boynundaki öfke ve gazap tasmaşını çıkarıp gözlerindeki taklit perdesinin oluşturduğu tozları gideren, nefsanî vesveseleri bir kenara bırakarak şüpheleri çözüp gerçeği ortaya çıkarmak isteyenlerin yüzüne yüce melekût âleminde bir pencere açılır ve gayb âleminin gizli sırlarını mütalaa ederler. İşte o zaman melekût âleminde sahnelenen manevi lezzetlerden zayıf bir görüntü ve tamamlanmamış bir yüz görürler. Bununla birlikte onları müşahede etmenin hazzı, dünyanın her türlü fiziki lezzetinden çok daha üstündür. Ruhunuz bedeni terk ettiğinde, onun bedenle ilişkisi ortadan kalkar; böylece sizinle akfî kimliğiniz ve melekût âleminin nurları arasındaki perde kaldırılır. Düşünceniz ve bilgeliğiniz sayesinde yüce melekût âlemine terfi edersiniz ve daima oraya bağlı olursunuz. Çünkü ruh ezeli bir varlıktır; aktif akıl da daima ezeli ve ebedidir, onun feyizleri devamlı olarak ruhun özüne iner.

Böylece akfî saadet ve ahiretteki manevi lezzetin, kusurlar ve afetlerle lekelenmiş nefsanî lezzetlerle mukayese edilemeyeceği anlaşılabilir oldu. Nitekim Nebevi hadiste de şu şekilde gelmiştir: “لا عيش الا عيش لا الاخرة” Ahiretten başka hayat yoktur; zira dünyadaki hayat ve lezzetler çok hızlı şekilde yok olmakla birlikte eksiklik ve afetlerle iç içedir.

Dolayısıyla ahiretteki lezzet ve saadet, maddi dünyanın lezzet ve mutluluğundan daha eksiksizdir.

Ruhun bedene bağlı olduğu ve fiziki çıkarlar tarafından aldatıldığı sürece ilimlerin ve aklî bilgilerin lezzetinden mahrum kalmasının nedeni ise dünyaya bağlılığın doğurduğu uyumsuzluk halidir.

Eğer faraza tabii olarak akıl gücüne la-yık olan ilimler ve bilgiler; mesela Allah, melekler, semavi kitaplar ve Allah'ın elçileri hakkındaki ilim gerçekten insanın ruhunda mevcut, malum ve meşhut olsaydı ona öyle bir zevk verirdi ki, bunun tarif ve tavsifi mümkün değildir. Çünkü ruh için gerçek saadet, bu üstün bilgilerin toplanması, saklanması ve kaydedilmesinde değil, varoluşu ve husulindedir. Zira ilimlerin muhafaza edilmesi ve kaydedilmesiyle ruha ulaşan şey, onların zayıf bir varlığından başka bir şey değildir. Oysaki bunların varlıkları son derece güçlü ve parlaktır. Bu dünyadaki bilgi, ahiret yurdundaki müşahedenin tohumudur; tam manada bir lezzet ise müşahede etmeye bağlıdır, sadece tanımlamaya değil. Çünkü varlık lezzetlidir ama varlığın kemali daha lezzetlidir. (Dolayısıyla eksiksiz lezzet, varlığın diğer aşamalarından daha kâmil olan üst mertebelerini müşahade etmektir). (Aynı, 1360: el-Meşhedu's-Salis)

Molla Sadra'nın sözlerinin özeti şu mantukî delilin zımında açıklamak mümkündür:

Varlığı idrak etmek lezzetlidir; varlık ne kadar güçlü olursa daha çok lezzet elde edilir. İletin varlığı malulün varlığından daha güçlüdür. Eğer ruh, illetin varlığının derkine ulaşırsa lezzetlerin en üstünü elde etmiş olacaktır. İletin varlığını derk etmek hissi/maddi değil, bilakis aklîdir. Binaenaleyh

aklî lezzet, maddi lezzetlerden çok daha yüksektir. Sonuçta eğer varlığı derk etmek, müşahede ve huzura çıkış merhalesine ulaşırsa daha kâmil ve daha lezzetli olacaktır. Çünkü görmenin hazzı, bilginin hazzından daha kâmidir.

Molla Sadra'nın sözlerini özetleyerek netice almak gerekirse şunu söyleyebiliriz: İnsanın gerçek saadet ve lezzeti, ancak gerçek kemal ve nihai hedef olan Allah'a yakınlık merhalesine ulaştığında gerçekleşmiş olur. İnsanın varlığının kemali, nazarî/teorik ve amelî/pratik hikmet olmak üzere iki boyutta gerçekleşir. İnsanın nazarî hikmet boyutunda varlığının kemale ermesi; Allah'a, tevhide, Allah'ın sıfatlarına ve fiillerine kesin ve köklü şekilde inanması, Allah'ı azametiyle tanınması, ilahi yasaların feyiz vasıtası olan peygamberlere iman etmesi, âlemdaki hakikatleri ve varlıkları tanıma yolunda çaba sarf etmesiyle tahakkuk eder. İnsan bu hakikatleri gerçek manada tanıdığı anda cehalet ve bilgisizlik perdesini kendisinden tamamen uzaklaştırarak ilmi bir âleme ve aklî bir cihana dönüşür; öyle ki artık tüm âlem onun vücudundadır, yani âlemin bir numunesi olmuştur. Nitekim ariflerin mevlası olan İmam Ali (a.s), insanın azameti ve büyüklüğüne dair şöyle buyurmuştur:

اتزعم انك جرم صغير و فيك

انطوي العالم الاكبر

“Sen küçük bir kütle olduğunu mu zannedersin; oysaki kocaman bir âlem senin içinde dürülmüştür.” (Şeyh Saduk, Men La Yehduruhu'l-Fakih. C.4)

Bununla birlikte insan amelî hikmet ve ahlaki boyut yönüyle de öyle bir noktaya ulaşmalıdır ki ahlak onun vücudunda bir

melekeye dönüşmelidir. Kazandığı ahlaki erdemlerle nefsanî hevesler ve eğilimlerin zincirinden azat olmalı, Allah aşkı ve ilahi itaat tüm varlığına kök salmalıdır. Kısacası şehvet ve gazap perdelerini vücudundan uzaklaştırmalı, onda Allah'ı zikretmek için gerekli zemini oluşturmalı ki nihaî kemale ve ilahi muhabbet makamına ulaşabilsin, muhabbet ve marifeti ilahi haşyet ve korkuyla harmanlayabilsin. Nitekim Resulullah (s.a.a) « رأس الحكمة مخافة الله » “*Hikmetin başı, Allah korkusudur*” buyurmuştur. Eğer hikmetin başı Allah korkusu ise bu korku, ancak tam bir marifetle Allah'ın heybet ve azametini derk ettiğinde insanın vücudunda kendini gösterir.

Molla Sadra'ya Göre Saadeti Elde Etmenin Yolu

Önceki konulardan da anlaşıldığı gibi saadet ve kemale ulaşmak şudur: İnsan kendi ihtiyarî hareketi ile yaratıcının onun derununa kudret eliyle koymuş olduğu kemale ulaşabilmiş olsun. Zira insan fıtratı gereği kemal ve saadete taliptir. Fakat ona ulaşmak, insanın irade ve seçmesi temeli üzerine kurulmuştur.

Molla Sadra saadeti elde etmenin yolunu insanın ihtiyarî ameline dayandırmış ve şöyle demiştir: İnsan ruhu, bu saadet ve mutluluğu, nefsinin karanlıktan arındıracağı çaba ve hareketlerin tekrarı ile kazanır. Yani Allah'a yapılan ibadetler, güzel vasıflar ve beğenilmiş ahlak gibi salih amelleri sürekli tekrarlamak, kalp aynasını günahın pasından ve çirkin ahlaktan kaynaklı pisliklerden temizleyecektir.

İkincisi olarak fikrî ve ameli hareketlerinde eşyanın hakikat ve mahiyetini iyice derk edebilmek için çaba gösterebilir ve âlemdaki

varlıkları tanıma yolunda kemale ulaşsın; heyulâî akıldan ve eşyayı derk etme gücünden fiilî/aktif akla erişsin. Eğer insan bu nazarı güçte kemale ulaşırsa artık bu bedene ve onun hissî aletlerine ihtiyacı kalmayacaktır.

Ancak insan ruhu bedensiz olmadığından; bu beden bir unsuru olduğu sürece ondaki duyu organları, ruhun soyut dünyaya bağlanmasını engeller. Bu nedenle soyut dünyayla tam bir bağ kuramaz. İnsan, bedeninin meşguliyetlerinden ve vehmî/hayalî/yanıltıcı güçlerin ayartmasından kurtulduğu ölçüde ruhtaki perde kalkar ve faal akla bağlantısı daha güçlü hale gelir. Zira ruh, kalıcı, ebedi ve asla ölmeyen soyut bir cevherdir. Aktif kaynağın feyzi de ebedidir. Elbette insan, bu bedene ve dünya işlerine olan ilgisini tamamen kestiğinde, bütün perdeler kalkar, nefsin faal akılla bağlantısı tamamlanır ve her şey ona aşikâr olur.

Molla Sadra sözlerine şöyle devam etmiştir: İnsan saadete ulaşmak istiyorsa “dâhilî ve haricî” olmak üzere iki tür perdeyi/engeli kendisinden uzaklaştırmalıdır. Dâhilî perde/engel, benlik eksikliğidir ki tefekkür ve düşünce gücüyle heyulânî akıl durumundan çıkmalı; dünyaya ait şeyleri bilmede kemale ulaşarak faal akılla bağlantı kurmalıdır. Haricî perde/engel ise şundan ibarettir: Nefsin beden işleriyle meşgul olması, duylara kapılmasıdır ki bu meşguliyetler nefse bir perdedir. Bir kimse bu iki perdeden sıyrılırsa, ona her şey aşikâr olur.

Beden ve dış duylar, her ne kadar kemale giden yolculuğun başlangıcında insan için gerekli olsa da – hatta şöyle denilmiştir: “duyusunu kaybeden ilmi kaybetmiştir” – ancak sonuçta insan, kendisine layık olan kemale ulaştığında artık bu bedene, aletlerine ve duylarına ihtiyacı kalmaz. Aksine tüm bunlar onun gerçeği keşfetmesine engel olur.

Aslında bunlar balık tutmak için kullanılan ağlara benzer. (Aynı, 1378, c.9: 125-126)

el-Mizan Tefsirinde Saadet/Mutluluk ve Şekavet/Bedbahtlık

Kur'an'ın birçok ayetinde saadet ve şekavet konusu beyan edilmiştir. Bazen direkt bu sözcükler kullanılarak bazen de dolaylı şekilde ve farklı sözcükler kullanılarak konu hakkında bahsedilmiştir. Hûd suresinde şöyle buyurmuştur:

يَوْمَ يَأْتِ لَا تَكَلَّمُ نَفْسٌ إِلَّا بِإِذْنِهِ فَمِنْهُمْ
شَقِيٌّ وَسَعِيدٌ فَأَمَّا الَّذِينَ شَقُوا فَيُفِي النَّارِ
لَهُمْ فِيهَا زَفِيرٌ وَشَهِيْقٌ خُلِدِينَ فِيهَا مَا
دَامَتِ السَّمَوَاتُ وَالْأَرْضُ إِلَّا مَا شَاءَ رَبُّكَ...

“(Kıyametin) Geleceği günde, O'nun izni olmaksızın, hiç kimse söz söyleyemez. Artık onlardan kimi şaki/bedbaht ve mutsuz, (kimi de) said/mutlu ve bahtiyardır. Bedbaht olanlar ateştedirler. Onların orada korkunç çığlıkları ve inlemeleri vardır. Onlar, gökler ve yerler durdukça orada ebedî olarak kalacaklardır. Ancak Rabbinin dilemesi başka... Şüphesiz Rabbin istediğini yapandır.” (Hûd 105-107)

Allame şöyle diyor: Saadet ve şekavet birbirinin zıddıdır. Bir şeyin saadeti; kendi varlığının hayrına ulaşmasından ibarettir ki bu vesileyle kemalini elde etmiş ve sonuç olarak lezzete kavuşmuş olur. Ruh ve bedenden müteşekkil olan insandaki saadet; onun bedensel ve ruhsal hayırlarına ulaşarak bunlarla bütünleşmesidir. Şekavet ise bundan mahrum olmasıdır. Dolayısıyla saadet ve şekavet bilimsel tabirle “yokluk ve meleke” kabilindedir. Saadetle hayır arasındaki fark ise şudur: Saadet belli bir tür veya şahsa özeldir ama hayır umumdur.

Ayetten şu mana istifade edilmektedir: Kıyamet sahnesinde kim varsa ya bedbahttır ve şekavet sıfatını almıştır veya mutludur ve saadet sıfatına sahiptir. Peki, bu iki sıfat neye göre mevzu üzerinde sabit olur? Acaba mevzuları için iki zatî sıfat mıdır veya sabit oluşları ezeli iradeyledir ve hiçbir şekilde değişemez mi ya da çaba ve amelle mi elde edilir. Ayet bu hususta suskundur ve buna dair hiçbir delaleti yoktur. Ortada olan tek şey şudur: Ayet iman ve salih amele davetin siyakında gelmiş; itaat ve isyan arasında itaati seçmeye teşvikte bulunarak aslında şuna delalet ediyor ki iman ve salih amel saadetin elde edilmesinde etkilidir ve ona ulaşmanın yolu kolaydır. (Tabâtabâî, 1392 H, c.11, Hud 105)

Allame burada saadetin tanımını veriyor. O da şudur: Her şeyin kendi varlığının hayrına ulaşarak kendi kemalini bulup keyif alabilmesidir. Bu meyanda insan, mürekkep/bileşik bir vücut olduğundan onun varlığının hayrı bedensel ve ruhsaldır. Daha sonra hayır ile saadet arasındaki farka işaret ediyor ve saadetin elde edilebilmesini iman ve salih amel şartına bağlı görüyor.

Nitekim Yüce Allah Abese suresinde şöyle buyurmuştur: “ثم السبيل يسره / Sonra ona (insana) yolu kolaylaştırdı.” (Abese 20) Binaenaleyh saadete ulaşmanın yolu, insanın irade ve tercihiyle ortaya çıkardığı Allah'a iman ve salih ameldir. Saadet ve şekavet insanın zatî özelliği değildir. Aksine sonradan kazanılan bir şeydir ki bunun neticesinde insan ya saadetli olur ya da şekavet/bedbahtlık ehli olur. (Aynı, 1392 H, c.12: 18)

İnsanın Gerçek Kemali

كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ وَكُنْتُمْ أَفْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ
يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ

“Allah’ı nasıl inkâr edebilirsiniz ki ölüydünüz, diriltti sizi. Sonra öldürür, sonra yine diriltir, sonra da gerisin geriye O’na döndürülürsünüz.” (Bakara 28)

Allame şöyle diyor: Yüce Allah bu ayetlerde insanın hakikatini ve onun derununa yerleştirdiği gerçeği beyan etmektedir; ondaki kemal ve saadet rezervlerine, insan vücudunun kapasitesine ve bu varlığın yolculuğunda kat edeceği menzillere, yani dünya hayatı, sonra ölüm, ardından berzah, sonra ölüm ve sonrasında ahiret hayatı ve daha sonra Allah’a dönüşüne – ki bu menzil, insanın kemal seyrindeki son karargâhıdır – işaret etmektedir. Bu ve benzeri ayetlerde insanın dönüşümünün seyri anlatılıyor. İnsan değişen bir varlıktır; kendi yolunda, eksiklik noktasından kemale doğru ilerler, sürekli ve yavaş yavaş değişerek, kademeli şekilde tekâmül yolunu kat eder.

İnsan, varlık âlemine adım atmadan önce ölüydü/cansızdı ve yerin parçalarından bir parça idi. Allah ona hayat bahşederek diriltti. Sonra Allah onu öldürdü ve ikinci kez dirilmekle değişti ve tekâmül etti. Bu değişim ve tekâmül sürecinde şu topraktan neşvünema etmiş olan insan birtakım aşamalardan geçerek dünyevi ve maddi olmayan bir yaratılışın bulunduğu yere ulaşır. İnsan bu aşamaya gelip de ölüm meleği canını aldığı anda, Allah’a yakınlığa ulaşmak ve hakikat huzurunda huzura kavuşmak için son yolculuğuna başlar.

İnsanın yaratıklar arasında tuhaf ve olağanüstü bir yaratılış yapısı vardır. Bir taraftan dünyevi olup diğer dünyevi varlıklarla uyum içindedir; toprakla olan etkileşimi sayesinde yaşamını ve onun devamını sağlar. Diğer taraftan semavi ve melekutî bir varlık olup onlarla kontak kurmuş ve Yüce Allah’la irtibat halindedir. Binaenaleyh insan tekvin

beşiğinde terbiye edilmiş bir varlıktır; yaratılış sinesinde emzirilmiştir. Varoluşunun yolculuk sürecinde sürekli gelişir. Onun sütlüğü ölü tabiatla irtibatlı olduğu gibi fıtratı yönüyle de Allah’ın emri ve melekût ile ilişkilidir. (Aynı, 1392 H, c.1, Bakara 28-29 ayetler)

Allame, burada insanın kademeli olarak gerçekleşen tekâmül sürecini anlatırken şuna dikkat çekiyor ki insanın bu dünyadaki ruhanî kemali cismanî kemaline bağlıdır; ancak kapasitesi sınırlı olduğundan bu oranda varlığının kemali de sınırlıdır. Dolayısıyla insan nihaî kemali ve Allah’a yakınlığı ancak madde âleminde kurtulduğu zaman elde edecektir, yani gerçek kemal ahrettedir.

Fiziksel ve Ruhsal Saadet

el-Mizan tefsiri, Kur’an ıstılahında “azap” kelimesinin ne anlama geldiğinden söz ederken şöyle diyor: Şu bir gerçektir ki sevinç ve üzüntü, mutluluk ve tasa, nefret, yorgunluk ve rahatlık, tamamen insanın saadet ve şekavet meselesi hakkındaki düşünce tarzı ekseninde şekillenir. Dolayısıyla saadet ve şekavet duruma göre değişebilir. Yani saadet ve şekaveti, insanî ve hayvanî olmak üzere iki kısma ayırmak gerekir. Bu ölçüye göre henüz ilahî ahlakla buluşmamış materyalist ve dünyaperest bir insan, sadece ve sadece fiziksel zevkleri saadet görür; ruhsal ve manevi zevklere zerre kadar itina etmez.

Böyle bir kişi kompulsif olarak tüm gücünü bu yolda harcar. Çok açıktır ki başlangıçta bunları elde etmeyi arzular, onları mutlak zevk ve lezzet olarak görür. Elde etmediği sürece sahip olmadığı için esef duyar, düş kırıklığı yaşar. Elde ettiğinde ise onun binlerce acı, dert ve kusuru beraberinde getirdiğini görür; bu defa da sorunları,

kusurları ve başarısızlıkları düzeltmek telaşı ona acı çektirir. Çünkü her ihtiyaç başka bir ihtiyacı doğurur. Netice itibarıyla o, sürekli bir üzüntü içerisinde olacaktır. Zira onu sakinleştirecek sebeplerin müsebbibini (asıl sahibini) bulamamıştır.

Bu nedenle Yüce Allah'tan habersiz olan materyalist insanlar daima üzüntü içinde yaşarlar. Bir şeye sahip olmadıklarında sahip olmadıkları için üzülmüşler, elde ettiklerinde ise kanaat etmedikleri için üzüntüye kapılırlar, ondan yüz çevirip daha iyisinin peşine düşerler, böylece içlerindeki ateşi dindirmeye çalışırlar.

Binaenaleyh saadet kişilerin bakış açısına göre fiziksel ve ruhsal olabilir.

Saadet ve Şekavet – Amellerin Bunlarla İlişkisi

Burada saadetin anlamı, insan olması yönüyle insana hayırlı/iyi olan şeydir. Şekavetin anlamı ise bunun tam zıddıdır.

İnsanoğlu var olduğu andan itibaren yaptığı her amelde, o fiilin bir parçası kendisinde belirir. Aynı fiil tekrarlanırsa yavaş yavaş o fiilin ruhtaki hali ortaya çıkar. Yoğunlaşır, kökleşir ve bir meleke halini alır veya onda ikinci bir tabiat olarak kendini gösterir.

Bu meleke ruhta saadetli veya bedbaht bir suret oluşturur; nefsanî heyet ve suretlerin kaynağı haline gelir. Binaenaleyh saadetli bir ruh, kendisinden zahir olan izlerden keyif alır. Çünkü insaniyet izlerinin ondan zahir olmasıyla her an insaniyeti yeni bir gerçekliğe bürünür. Bunun aksine bedbaht bir ruhun izleri yokluktur ki aklî bir analizle yokluk ve kötülük şeklinde belirir, sonuçlarından acı çeker. (Tabâtabâî, 1392 H, c.1, Bakara 47-48)

el-Mizan ve Saadetin Kemali

Kâmil bir saadet, insanın ilim ve şuurla salih amele yönelmesidir; başka bir ifadeyle hakkı kabul etmesi ve yaptığı amelin hakka uygun olmasıdır. Dolayısıyla hakkı bilmek ve hakka amel etmek için gerekli bilgi ve inanca sahip olmalıdır. (Aynı, c.6, s.84)

Nitekim Allame şöyle buyurmuştur: İnsana ulaşan veya ulaşılması için amel edilen gerçek saadet, insanın Allah'a inanıp tağutu reddetmesi durumundadır. (Aynı, c.2, s.363)

Bu saadetin mübarek Asr suresinin mefhumu ile örtüştüğü açıktır.

ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا و
عملوا الصالحات.....

Allame Tabâtabâî, Maide suresinin 119 ve 120. ayetlerinin altında şöyle der: Rıza makamı, ubudiyet makamının ta kendisidir. Ubudiyet ise ruhun, tüm mertebeleriyle inkârdan ve günahattan temizlenmiş olmasını gerektirir. Ubudiyet makamındaki insan, kendisini ve elindekileri Allah'ın mülkü olarak görür.

Bu makamın etkilerinden biri şudur ki insan ubudiyet ve memlukiyette rıza makamına ulaşmıştır; yani var olan ve gördüğü her şey onun lütuf ve rahmeti, yasaklamış oldukları ise hikmetindedir. Böyle bir insanın mükâfatı Yüce Allah'ın şu sözünde ifade edilmiştir:

هَذَا يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ
تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ
الْعَظِيمُ

“Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.” Onlara içinden

ırmaklar akan, içinde ebedî kalacakları cennetler vardır. Allah, onlardan razı olmuş, onlar da Allah'tan razı olmuşlardır. İşte bu büyük başarıdır.” (Maide 119)

Bu, bir kul olarak ulaşılabilecek insanî saadetin nihai noktasıdır. Bu yüzden ayetin sonunda “işte bu büyük başarıdır” buyurmuştur. (Tabâtabâî, 1392 H, c.6, Maide 119-120)

Maide suresinin 105. ayetinin tefsirinde şunları söylemiştir: Noksan sıfatlardan münezze olan Allah, insanın saadet, şekavet ve hüsrân açısından varacağı akıbetini ve nihaî konumunu, onun iyi ve kötü amelilerine dayanan ahval ve ahlakına bağlı kılmıştır. (Aynı, c.6, s.178)

Maddi ve Manevi Saadet

Kur'an-ı Kerim, insanı ebedi bir ruh ile maddi ve değişen bir bedenden müteşekkil mürekkep/bileşik bir varlık olarak kabul eder. Kuran'a göre insan daima bu sığıfta sahiptir ta ki Rabbine dönsün. İşte o zaman ebediyet ve ölümsüzlüğü başlar, asla değişmez ve bozulmaz.

Binaenaleyh dünyadaki nimetlerden bir kısmı sadece ruhun saadet kaynağıdır; ilim gibi. İnsanı Allah'ı hatırlamaktan alıkoymayan mal ve evlat gibi bazı nimetler ise beden ve ruhun saadet kaynağıdır.

Aynı şekilde bedende mahrumiyet ve eksikliğe neden olan bazı hadiseler ebedi olan ruh için saadet kaynağıdır. Allah yolunda şehit olmak ve infak etmek buna güzel bir örnektir. Fakat beden hoşlandığı ama insanoglunun ruhuna zarar veren şeyler şekavet/bedbahtlık ve azabın kaynağıdır. Kur'an-ı Kerim sadece dünyevi lezzeti olan bu tür amellere “azıcık faydalanma”

anlamına gelen “meta-ı kalil” ismini vererek küçümsemiştir.

لَا يَغُرُّكَ تَقَلُّبُ الَّذِينَ كَفَرُوا فِي الْبِلَادِ مَتَاعٌ قَلِيلٌ ثُمَّ مَا لَهُمْ جَهَنَّمَ وَبِئْسَ الْمِهَادُ

“Kafir olanların şehirlerde gezip dolaşmaları, aldatmasını seni sakın. Bu, azıcık bir faydalanmadan ibarettir, sonra sığınacakları yer cehennemdir ve orası, ne kötü bir yurttur, ne kötü bir yatak.” (Âl-i İmran 196-197)

Kur'an ruha ve cisme zarar veren her şeyi azap olarak nitelemiştir.

Dolayısıyla şuur sahibi varlıkların saadet ve şekavetleri onların şuuruna bağlıdır. Buradan net olarak anlaşılmaktadır ki Kur'an'ın saadet ve şekavet meselesi hakkında izlediği yöntem, materyalistlerin izlediği yöntemden farklıdır. Mümin bir insan, mutlulukları çoğunlukla hayalî olan materyalistlerin aksine gerçek ve ebedi lezzeti saadet olarak görür. Maddi lezzetleri ise maneviyata ulaşmanın mukaddimesi olarak görür.

Saadet ve Şekavet Doğuştan Gelen Bir Özellik Değildir

el-Mizan tefsirinde “كَمَا بَدَأَكُمْ تَعُودُونَ” (A'raf 29-30) ayeti hakkındaki rivayet bahsi bölümünde Ali b. İbrahim Kummi'nin tefsirinde saadet ve şekaveti doğuştan gelen zatî bir özellik olarak gören Ebu'l Carud rivayeti – ki Ali b. İbrahim de “saadetli kişi annesinin rahmindeyken saadetlidir ve bedbaht kişi annesinin rahmindeyken bedbahttır” rivayeti ile bunu desteklemiştir – tenkit edilmiş ve şöyle denilmiştir:

Bu rivayetler farklı muhtevalara sahip olmakla birlikte, yaratılışın sonunun ilk

yaratılışla aynı olduğunu söylemeleri yönüyle ortaklıklar. Ancak bu rivayetler ve ayetler zafî saadet ve şekaveti ispat etme makamında değildir ve böyle bir tevehhüme kapılmak da doğru değildir. Çünkü eğer bunun dönüşü sadece aklî bir tasvir den ibaretse ve dış gerçeklikle örtüşmüyorsa hakikatte bir etkisi olmayacaktır; yok, eğer insanın zafî ve gerçek muhakemesine dönecek olursa, bu da Yüce Allah'ın egemenlik tanımına ters düşer ve O'nun egemenliğinin sınırlandırılmasını gerektirir ki bu, Kur'an'a aykırıdır. Ayrıca akıl insanların tutumu eğitim ve öğretimin etkisini kabul üzeredir.

İyi işlerin övülme, kötü işlerin ise yeri olmeyi hak ettiği konusunda tüm insanlar ittifak içindedirler. Öte yandan bu sözü kabul etmek; ilahi yasalar, semavi kitaplar ve ilahi peygamberlerin gönderilmesinin anlamsız ve beyhude olduğu manasını doğurur.

Diğer bir delil ise zafî sıfatlarda itmamı hüccetin ne şekilde düşünülürse düşünülün hiçbir anlam ifade etmeyecek oluşudur. Zira bu farza göre zafî özelliklerin zevattan ayrılması imkânsızdır. Kur'an-ı Kerim bu gereksinimlere açık şekilde muhaliftir. Evet, Kur'an-ı Kerim akıl sistemini müsellemler saymış ve insanın eylemlerinin seçme iradesi üzerine bina edildiğini kabul etmiştir. (Aynı, c.8, A'raf 26-36)

el-Mizan'a ve Müslüman Filozoflar Açısından Saadet ve Şekavet Manasının Tatbiki

Kur'an-ı Kerim ayetlerinden, pek çok hadisten ve dini metinlerden anlaşıldığına göre saadet ve şekavet, sadece insan ruhuna ve ahiret dünyasına mahsus değildir. Aksine insanın hüviyeti ile ilgilidir. İnsan ruh ve bedenden müteşekkil bileşik bir

varlıktır. Onun bedeni madde âleminin unsurlarından oluştuğu için ölür ve yok olur. Ama insanın ruhu soyuttur ve beden ölümüyle ölmez. Aksine bu bedenden bağımsız şekilde yaşar, ebedi olarak kalır. Saadet ve şekavet ruh ile beden arasında müşterektir; zira İslam'a göre Allah ruh ile bedeni bir araya getirmiştir.

Bu yüzden Kur'an-ı Kerim'de saadet ve şekavet insana nispet edilmiştir. Hud suresinde şöyle buyurmuştur: “فمنهم شقى و سعيد” “Onlardan kimi şaki (bahtsız), kimi said (mutlu)dur.” (Hud 105) “Onlardan” anlamındaki “منهم” kelimesindeki zaminin mercii, önceki ayette geçen “insanlar” anlamındaki “الناس” kelimesidir. Yani insanlardan bir kısmı saadetli, bir kısmı ise bedbahttır. Yüce Allah'ın irade ve takdiri şuna taalluk etmiştir ki, insan hem bu dünyada hem de ahirette saadete, kemale, başarı ve refaha ulaşabilsin. Evet, insanın nihaî kemali Allah'a yakınlıktır ve bu, kesinlikle ahiret yurduna aittir. Çünkü dünyanın, bunu açığa çıkarma ve ortaya koyma kapasitesi yoktur. Ancak gerçekte insanın saadet ve başarısı görece bir kemeldir. Nitekim filozofların sözlerinde de buna işaret edilmiştir. Saadet ve başarı sadece insanın ruhuna özgü olmayıp onun ruhu ile bedeni arasında müşterektir.

Allame bu hususta şöyle der: Bir şeyin saadeti; kendi varlığının hayrına ulaşmasından ibarettir ki bu vesileyle kemalini elde etmiş ve sonuç olarak lezzete kavuşmuş olur. Ruh ve bedenden müteşekkil olan insandaki saadet; onun bedensel ve ruhsal anlamda keyif aldığı hayırlarına ulaşarak bunlarla bütünleşmesidir. Şekavet ise bu hayırdan mahrum olmasıdır. Saadet ile kemal arasındaki fark şudur: Saadet, insana

özgü bir hayırdır ama kemal mutlak hayır olup saadetten daha geneldir. (Tabâtabâî, 1392 H, c.9, s.18)

Allah'a iman, inkâr, itaat ve isyanın ortaya çıkardığı insan ruhunun saadet ve şekaveti; aslında insanın nihaî kemali olup müminler için Allah'a yakınlık, cennet ve ilahi rıza makamı şeklinde ortaya çıkar, kâfirler ve inat ehli inkârcular içinse ilahi rahmetten uzaklaşma şeklinde tezahür eder ki tamamen ahrette ilgilidir, dünyayla değil. Fakat fizikî saadet, bedenle alakalı olup duyuşal güçlerin aldığı lezzetleri içerir, dünyada ortaya çıkar ve maddi olanaklarla ulaşılır. Elbette şunu da belirtmek gerekir ki, insan için fizikî saadet olan maddi şeylere ulaşmanın, insanın ahrette ulaşacağı gerçek kemal ve saadetten önce gelmesi gerekir; zira göreceli kemal ahrette etkilidir, aksi takdirde kemal olmaz.

Sonuç

Bu makalenin içeriğinde geçen konulardan açıkça aşağıdaki sonuçlar çıkarılabilir:

1- Saadet ve şekavet kelimelerinin lügat manasıyla ıstılah anlamı arasında İslam filozofları nezdinde ve *el-Mizan* tefsirinde tam bir uyum vardır.

2- Saadet ve şekavet kavramının mahiyet ve hakikatinde ilişkin filozofların beyan ettikleriyle *el-Mizan* tefsirinden istifade edilenler arasında hiçbir çelişki olmamakla birlikte hatta tam bir mutabakat vardır ve her biri, diğerini tekmil etmektedir.

3- Binaenaleyh şunu söyleyebiliriz: Saadetin hakikati, insanın kendisine ait gerçek nihaî hedefi olan kemaline ulaşmasıdır ki Allah'a yakınlıktan ibarettir ve Aristo'nun tabiriyle mutlak hayırdır. Zira mutlak kemal ve mutlak hayır sadece Yüce Allah'ın

mukaddes zatına münhasırdır. İnsan o azametli merhaleye ulaştığında ruhu, hiçbir mutlulukla mukayese edilemeyecek bir mutluluk ve sevince gark olacaktır. Ahiret yurdunda Yüce Hakk'ın civarında hiçbir kulağın duymadığı, hiçbir gözün görmediği ve hiçbir insanın kalbinden dahi geçirmediği nimetlerle nimetlenecektir. Bu mutlak saadetin ortaya çıkacağı yer ahret âlemidir. Gerçi insan için fizikî saadet olarak adlandırılan görece bir saadet, bu dünyada ortaya çıkabilmektedir. Bu fizikî saadet, filozofların deyimlerinde izafî hayır veya görece hayır şeklinde gelmiştir. Aristo onlardan bazılarını saymıştır. Mesela; ilim, bilgi, dost ve yardımcıları, helal mal, insana dünya ve ahret işlerinde yardım edecek salih evlatlar ve uyumlu eş ve benzeri nimetler...

4- Kemal ve saadete ulaşmak insan için bir zorunluluk değildir, aksine tamamen ihtiyardır. Herkes bilinçli olarak ve kendi iradesiyle gerçekleştirdiği salih amellerle doğru yolu seçerek bunu başarmıştır. İnsanı gerçek saadet ve kemale ulaştıran faktörler şunlardır: İlim ve Allah'ı tanıma, Yüce Allah'a ve diğer itikadî konulara olan sağlam iman, ihlas ile yapılan itaat, salih ameller, ruhu kötü huylardan temizlemek ve arındırmak. Tek cümleyle şunu diyebiliriz: İnsan, iradî amelleri sayesinde nazarî ve amelî hikmet olmak üzere iki boyutta gerçekleşecek tekâmülüyle asıl amacı olan mutluluk ve saadete ulaşabilmektedir.

5- Saadet gerçektir, dünyevidir – uhrevidir ve tamamen ulaşılabilir.

Kaynakça

Ahmed b. Faris, 1414 h. 1994 M, *Mucmelu'l-Luğat*, Muhakkik: Şehabuddin Ebu Ömer, Beyrut, Daru'l-Fikr, Çapı Müessesetu'r-Risale, Irak.

Ahmed b. Faris, 1422 H, 2000 M, *Mucemu Mekayisu'l-Luğat*, Beyrut, Daru İhyau't-Turasu'l-Arabi, Birinci Baskı, Yeni Baskı, Tek cilt, "sad" sözcüğü, s.459.

Allame Tabâtabâi, Muhammed Hüseyin, 1392, *el-Mizan*, Kum, Matbuati İsmailiyan, Birinci, ikinci, Üçüncü, Dördüncü, Sekizinci, On Birinci ve On Üçüncü ciltler.

Aristo, 1378, *Ahlak-ı Niku Mahus*, Tercüme-yi Muhammed Hesên Lütfi, Tehran, Yeni Dizayn ve Tercüme-yi Seyyid Ebul Kasım Pur Hüseyini, İntişaratu Danişgahi Tehran (İki ciltlik set) İkinci Baskı, 1381.

Capleston, Frederick, *Tarih-i Felsefe*, Tercüme-i Seyyid Celaluddin Muctebevi, Suruş, İkinci Baskı.

Cem-i ez Nevisendegan, Bitâ, *el-Mucemu'l-Vesit*, tek cilt, Tehran, İntişaratu'l-Havra, Birinci Baskı, Kış.

Farabi, Ebu Nasr, 1384, *Tehsilu's-Saade ve't-Tenbih ala Sebili's-Saade*, Mütercim Dr. Ali Ekber Cabiri Mukaddem, Kum, Daru'l-Hüda, Birinci Baskı, Sonbahar.

Farabi, Ebu Nasr, *Fususu'l-Hikem*, Ofset, İntişaratu Bidar.

Ferahidi, Halil b. Ahmed, 1404, *el-Ayn* (Tertibu Kitabi'l-Ayn – el-Bukai) Kum, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Birinci Baskı, Muharremu'l-Haram, Müessesetu Daru'l-Hicre, Birinci Baskı, 1405 h.

Feyyumi el-Mukrî, Ahmed b. Muhammed, 1420 K, 2000 M, *el-Mısbahu'l-Munir*, Beyrut, el-Mektebetu'l-Asriyye, İkinci Baskı.

İbn Manzur, Cemaluddin Muhammed, 2004 M, *Lisanu'l-Arab*, Beyrut, Daru Sadır, İkinci Baskı, Yeni Baskı, c.7 ve Daru İhyau't-Turasu'l-Arabi, c.3, s.22.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali, *el-Fevzü'l-Asğar*, Lübnan, Menşuratu Dari Mektebetu'l-Hayat.

İbn Miskeveyh, Ebu Ali, 1412 H, *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak*, Kum, İntişaratu Bidar, Dördüncü Baskı.

İbn Sina, Ebu Ali, 1379, *el-İşarat ve't-Tenbihat*, Şerhi Muhakkik Tusi ve Kutbuddin Razi, Tehran, Matbaatu Haydari, c.3.

Misbah Yazdi, Muhammed Taki, 1376, *Ahlak der Kur'an*, Nigariş Muhammed Hüseyin İskenderi, Kum, Müesseseyi Amuzeşi ve Pejuheşi-yi İmam Humeyni, Birinci Baskı.

Muhammed Neraki, Mehdi, *Camiu's-Saadat*, Çapı Nəcəf-i Eşref, c.1.

Rağib el-İsfehani, Bitâ, *Mucemu'l-Mufredat el-Kur'an*, Tahkiki Nedim Maraşlı, Kum, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Razi, Muhammed b. Ebubekir, Bitâ, *Tertibi Muhtari's-Sihah (es-Sihahu'l-Luğatu lil-Cevheri)* Mekke-i Mukerreme, Daru'l-Fikr.

Seccadi, Seyyid Cafer, 1373, *Ferhengi Maarifi İslami*, Tehran, İntişaratu Kumeş, Üçüncü Baskı, Kış, c.2.

Şeyh Saduk, Muhammed, *Men La Yehduruhu'l-Fakih*, Tehran, Daru'l-Kutubi'l-İslamiyye, c.4.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 136, *eş-Şevahidu'r-Rububiyye, el-İşraku's-Sadis*, el-Meşhedu's-Salis, Ba Taliki Aştıyani, Tehran, Merkezi Neşri Danişgahi, İkinci Baskı.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 1362, *el-Mebde ve'l-Mead*, Tercüme'yi Ahmed b. Muhammed Erdekani, Abdullah Nurani'nin çabasıyla, Tehran, Merkezi Neşri Danişgahi.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 1376, *Risale-i Se Asl be Tashihi Muhammed Hâcevi*, İntişaratu Tusi, Tehran.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 1378, *Tefsir-i Kur'an*, Tahkiki Muhammed Hâcevi, Kum, İntişaratu Bidar, Dördüncü Baskı, c.6.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 1383, *Esfar*, Kum, Çapı Mustafevi, c.9.

Şirazi, Sadruddin Muhammed, 1391 K, *Şerhi Usul-i Kâfi*, Mektebetu'l-Mahmud.

Tusi, Hâce Nasiruddin, Bitâ, *Ahlak-ı Nasirî*, Tehran, İntişaratu İlmiyye-i İslamiyye ve Ahlak-ı Nasirî, Musahhah Mücteba Meynevi ve Ali Rıza Hayderi, İntişaratu Harezmi, Beşinci Baskı.

Zamehşeri, Carullah Mahmud b. Ömer, 1422 H – 2001 M, *Esasu'l-Belağ*e, Beyrut, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Birinci Baskı, Yeni Baskı.

Allame Tabâtabâi Açısından Duaya İcabete İlahî Etki ve Bunun Doğaya Egemen Yasalarla Çelişmemesi

Dr. Mehdi İhlasî

Özet

Dua olgusu çeşitli açılardan tahlil edilmeye muhtaçtır. Çünkü duaya inanç, bir taraftan varlık dünyasında ilahî faktör göstergesi-yken diğer taraftan nahoş belalarla karşılaşıldığında ve onları defetmede insana umut veren bir şeydir. Bundan da önemlisi, duaya icabetin gerçekleşmesi, nedensellik yasasının temel ilke sayıldığı bir sistematik süreçte meydana gelmektedir. Bu yüzden dua müessesesinin itikat sistemindeki derin etkileri gözönünde bulundurularak tutarlı ve gerçeklikten çıkarılmış bir bakışın ortaya konması zorunlu iştir. Bu amaçla, duaya icabet edilmesinin niteliğini analiz için çok gayret sarfedilmiştir.

Öyle ki, kimileri duanın Yüce Yaratıcı'nın müdahalesini ortaya çıkardığını savunarak onu, tabiat kanunlarını iptal eden etken kabul etmektedir. Buna karşın kimileri de doğanın yasalı evreninde bir fenomenin gerçekleşmesini duaya icabetin ortaya çıkardığını inkâr etmektedir. Bu görüşlerin arasında Allame Tabâtabâi, Kur'an ve kavitten kaynaklanan kapsayıcı bir bakışla doğa yasaları çerçevesinde duaya icabet meselesini analiz etmekle öne çıkmış bir düşünürdür. Onun eserlerinden yansımalarla oluşan bu makalede analitik-belgeli yöntemle önce duanın hakikati incelenmiş, ardından ilahî faktörün yatağı olarak duaya icabet, tabiata hâkim yasalar çerçevesinde tahlil edilmiştir. Ulaşılan sonuç göstermektedir ki duaya icabet, doğaya hâkim yasalara aykırı değildir. Ama hiçbir fenomenin sebebinin bilinen sebeplere özgü olmadığını ve duaya icabet sürecinin doğa ötesi nedenlerin etkisini göstermesiyle açıklanabileceğini de dikkate almak gerekir.

Anahtar Kelimeler: Dua, doğa yasaları, ilahî faktör, doğal sebepler, doğa ötesi sebepler, Allame Tabâtabâi.

Giriş

Kul ile Allah Teala arasında dua formundaki ilişki ve yaratılış nizamı sürecinde duaya icabetin nasıl analiz edileceği konusu, din araştırmacılarının zihnini meşgul eden meseleler arasındadır. Sebep ve sonuç sisteminden doğan tabiata ve yaratılışa hâkim düzen, her fenomenin gerçekleşmesini malum sebepler güzergahında çözümlendiği, tahlil ettiği ve makbul bulunduğu, beklenti ve hedeflere ulaşmak için bu doğal süreçten çıkıp doğaötesi şeylere bel bağlanması birtakım çelişkileri beraberinde getirecektir. İslam'da ve dinî öğretiler açısından ne sadece dua bağımsız olarak icabetin sebebi olabilir, ne de bir fenomen, sırf duanın etkisiyle ve normal nedenler olmaksızın

gerçekleşebilir. Aksine, doğal nedenler ile dua gibi bir etkenin etkilemesi arasındaki karşılaştırmada, doğal etkenin, daha güçlü bir faktörün tesiri altında işlevini kaybetmesinin mümkün olduğu iddia edilmiştir. Bu, icabet edilmiş dua gibi bir etkenin tesirinin kesin ve yenilmez olması ve başka bir etkenin onun tesirini asla gölgede bırakamaması nedeniyledir. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1362, s. 41).

İşte bu güzergahta çoğu İslamî ilimler bilgini bu önemli meseleyi tahlil etmeye gayret göstermiştir. Öyle ki, araştırmacıların eserlerine göz atıldığında ayrıntılı biçimde duayı, icabeti ve onun kısım ve şartlarını çeşitli açılardan ele aldıkları görülecektir. Bu arada Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabâtabâî bu alanda çokça çaba harcamış şahsiyetlerdendir. “Tefsiru’l-Mizan”, “el-Hikmetu’l-Mütealiyye fi’l-Esfari’l-Akliyyeti’l-Erbaa” kitabına talik gibi kitaplara ve kendisinin diğer eserlerine müracaat edildiğinde bu iddianın açık örneklerine rastlanabilir. Fakat burada önemli olan, doğru bir izah yapılamadığı takdirde itikat sisteminde belirsizler meydana getirecek duayı ve ona icabetin garanti olması meselesini dinî öğretiler ve doğa yasaları açısından analiz etmektir. Dolayısıyla araştırmaya değecek şey, duanın ve ona icabetin doğa yasaları ışığında tahlil edilip edilemeyeceğidir.

Bir kimse hadiseleri nedensellik kanunu açısından nasıl Allah’a mensup görebilir? Halbuki tabiat düzeninde her bir tikel, doğal sebeplerin nedensel ilişkisinin sonucundan ibaret değil midir? Böyle bir veriyi analiz etmek için filozoflar ve kelamcılar tarafından farklı görüşler ortaya atılmıştır. Kimileri doğa yasalarını inkâr etmiş, kimileri de doğa yasalarının Allah’ın kendine has faaliyeti yoluyla iptal edildiğini gündeme getirmiştir. Nihayet bir grup da kendine özgü ilahî faktörü ve duanın dünyaya hâkim nedensellik kanunları yatağında gerçekleşen etkisini kabul etmiştir. Bu nedenle bu makalenin hedefi, ortaya atılmış sorulara Allame Tabâtabâî’nin düşünsel tasarımının güzergahında cevaplar bulmaktır. Bu nedenle araştırmamızın devamında genel olarak duanın hakikatini açıklandıktan sonra varlık âleminde ilahî faktörün yeri izah edilecek ve onun nedensellik yasasıyla ilişkisi incelenecektir. Sonunda da duanın tabiat düzenindeki etkisinin niteliği tahlil edilecektir.

1. Dua Kavramının Terminolojisi

Dua, lugatta seslenmek ve yardım talep etmek anlamına gelmektedir. (Feyyumî, tarihsiz, c. 2, s. 194). Bir başka lugat ise şöyle yazar: Dua, anlam kökü ve içeriği itibariyle bir şeyi ses ve sözle kendine eğilimli hale getirme anlamında Arapça bir kelimedir. (İbn Fâris b. Zekeriyya, 1404 Kameri, c. 2, s. 279). Ferheng-i Lugat-i Farisî’de de “dua” kelimesinde şöyle denir: Bağışlanma talebi ve hacetin giderilmesi için Peygamber sallallahu aleyhi ve âlihi ile İmamlar aleyhimüsselamdan rivayet edilmiş cümleleri belirli vakitlerde okumak, Allah’tan ihtiyacını istemek, yakarış, metih ve sena, tahiyat, selam, tazarru, beddua. (Emid, 1374, c. 1, s. 935). İstilah olarak da kulun huşu ve yakarış içinde Allah’tan talep etmesi anlamı verilmiştir. (Necefi, tarihsiz, c. 7, s. 200). Şeyh Tûsî şöyle yazar: “Dua, med’udan (seslenen) bir işin gerçekleşmesini emir ve nehiy cümlesi suretinde ya da haber

cümlesi kalıbında (عَفَرَ اللهُ لَكَ) gibi istemektir. Duanın emirden farkı, duada muhatabın mertebesinin dua edenden daha yüksekte, buna karşılık emirde daha aşağıda olmasıdır.” (Şeyh Tûsî, tarihsiz, c. 4, s. 424). Bu arada Allame Tabâtabâî duayı ibadet sayarak tarifinde şöyle yazar: “Dua, kalple yönelişi ve bâtunî talebi, insanların kendi arasında yaptığı gibi zâhirî istek şeklinde somutlaştırmaktan ibarettir. Bunun niteliği, Allah’ın karşısında, kendisini bayağı hisseden fakir bir insanın kendini asil ve yüce zanneden zengin biri karşısında büründüğü hale girmektir. Elini ona doğru uzatarak boynunu büker, zillet ve yakarış içinde ihtiyacını talep eder.” (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1393 Kameri, c. 2, s. 38). Dolayısıyla duanın hakikati ve ruhu, insanın âlemin Rabbine kalben yönelmesidir. Bu yönelişin gücü, insanın Allah hakkındaki bilgi ve muhabbetinin ölçüsüne bağlıdır. (Misbah Yezdî, 1382, s. 20).

2. Yaratılış Geometrisinde Nedensellik Düzeni ve İlahî Faktörün Yeri

Yaratılış düzeninde varlığın yaratıcısının konumunu incelemek ve nedensellik sisteminin yerini izah edebilmek için bu başlıklardan her birini tek başına tahkik konusu yapmak gerekmektedir.

2-1. Yaratılış Düzeninde İlahî Faktörün Yeri

İlahî faktörden kastedilen, Allah’ın, insan dünyasında ve cisimler evreninde faaliyetini nasıl yürüttüğüdür. Bu nedenle Allah’ın fâil oluşundan söz edildiğinde gerçekte bahse konu edilen mevzu, dünyanın Allah tarafından ilk yaratılışının aşlıdır. Ama konu Allah’ın etken olmasına geldiğinde Allah’ın, evreni ilk yaratmasından sonra bu dünyada işlerin yürümesine ve fenomenlerin ortaya çıkmasına nasıl müdahale ettiğini incelemek gerekecektir. Diğer bir ifadeyle, bu dünyada etken ve faktör olmayı nasıl gerçekleştirmektedir? (Berzegeer ve Dibacî, 1400, s. 214).

Bu doğrultuda Kur’an-ı Kerim ayetleri varlık âlemindeki hakiki müessiri, varlıkların tüm işleri onda son bulacak şekilde Allah Teala olarak tanıtmaktadır. Bu nedenle fiillerde tevhid tanımlanırken şöyle denmiştir: “Evrende noksansız Allah dışında hiçbir bağımsız etken mevcut değildir. Hepsi de birbiriyle bağlantılı varlığın ayakta durması, yaratılış, malik olma, rablik, rızık verme ve velayet münhasıran Allah’a aittir.” (Cevadî Âmulî, 1385, c. 2, s. 379). Dolayısıyla dünyayı sebepler ve sonuçlar zinciri oluşturmaktadır ve tümel sebep de noksansız Allah’tır:

“إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ مَا مِنْ دَابَّةٍ إِلَّا هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ”

“Ben, benim de Rabbim, sizin de Rabbiniz olan Allah’a dayandım. Çünkü yürüyen hiçbir varlık yoktur ki, O, onun perçeminden tutmuş olmasın. Şüphesiz Rabbim doğru yoldadır.” (Hud suresi ayet 56).

Ayet-i şerifede geçen “دَابَّةٌ” kelimesi, yeryüzünde hareket edip kıvıldaayan her canlı ve kıpırdayan şey anlamına gelmekte ve tüm hayvanları kapsamaktadır. *Mecmeu’l-Beyan* tefsirinde şöyle denmiştir: “Yeryüzünde, Allah’ın efendisi ve sahibi olmadığı hareket edip kıvıldaayan hiçbir canlı hayvan yoktur. Onları dilediği şekilde dolaştırır ve kendisine boyun eğdirir. Saçın veya perçemin yakalanıp kavranması, diz çöktürme ve kudretten kinayedir. Çünkü birisinin saçını eliyle kavrayan kimse, ona boyun eğdirmiş ve zelil etmiş demektir.” (Tabersî, 1372, c. 5, s. 259).

Allame Tabâtabâî de aynı anlamı vermiştir: “Öndeki saçın (perçem) yakalanması, hâkimiyetin kemali ve kudretin nihyeti için kinayedir. Allah Teala’nın sırat-ı müstakimde olması ise onun yaratılmışlar arasındaki sünnetinin sabit bir yasa olduğu ve asla değiştirilmeyeceği anlamına gelmektedir. Bu sünnet de işlerin belli bir minval üzerinde, yani adalet ve hikmet ekseninde çekip çevrilmesidir. Böyle olduğu için de o daima kürsüye hakkı oturtur ve batılı da hakla karşı karşıya geldiği her yerde rezil eder.” (Tabâtabâî, 1390, c. 10, s. 302). Doğaldır ki, Allah’ın mutlak malik olduğunu kabul etmenin gereği, varlığın idaresinin de Allah Teala’nın elinde olması, dünyayı onun yönetmesi, hükmünü icra etmesi ve dünyanın kendine ait bir bağımsızlığının bulunmaması olacaktır. (Bkz: Cevadî Âmulî, 1400, c. 59, s. 180). Başka bir ayette şöyle geçmektedir:

“إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ فَسُبْحَانَ الَّذِي بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ”

“Bir şeyi murat ettiğinde yapacağı iş, ol demekten ibarettir. Hemen [duraksamaksızın] mevcut hale gelir. O halde her şeyin hâkimiyeti elinde olan, [muhteşem ve] pâktır.” (Yasin suresi, 82-83. ayetler).

Her şeyin egemenliğinin Allah’ın elinde olması, “شَيْءٍ” (şey) kelimesinin atfedildiği her varlığın ortaya çıkarılmasının Allah Teala’ya mahsus olduğu hakkında metaforik alegoridir. Nitekim yine “اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ” (Zümer suresi, ayet 62) buyurulmuştur. Allah’ın mülkü her şeyi çevrelemiştir. Emrinin nüfuzu ve hükmünün imzası her şeyde sabittir. Kişi belki Allah’ın mülkünün kuşatıcılığı ve emrinin nüfuzunun, onun işlerindeki bazı sebep ve sonuçların bozulmasıyla çelişkili olmadığını zannedebilir. Oysa bazı sebep ve sonuçlar, bir kısım yaratılmışlar üzerinde Allah’ın dilemediği tesirler bırakabilir. Yahut bir kısım yaratılmışları Allah’ın dilediği şeyden men edebilir. Bu nedenle “بِيَدِهِ مَلَكُوتُ كُلِّ شَيْءٍ” (Her şeyin egemenliği onun elindedir) cümlesi, “وَهُوَ يُجِيرُ وَلَا يُجَارُ عَلَيْهِ” (Mü’minun suresi, ayet 88) cümlesiyle tamamlanmıştır. Bu cümle aslında mülkün ihtisasının niteliğini izah etmektedir. Buradan anlaşılan odur ki, kastedilen özgü olma hali, kelimenin tüm anlamıdır. Öyleyse varlıklardan hiçbir şey mülkten hiçbir aşamaya sahip değildir. Varlıklar her neye malikse bu, Allah’ın mülküne paraleldir, dikey değil. Bu nedenle de Allah’ın mülkiyetine hâlel getiremez veya itirazda bulunamaz. O halde hüküm ve mülk sadece ona mahsustur. (Tabâtabâî, 1390, c. 15, s. 60).

Noksansız Allah'ın kullarına nispetle malik olma durumu hakiki sahipliktir ve kulların kul olma durumu da genel olarak onlara yakın bulunmasına sebep olmuştur. Onunla mukayese edilecek her şeyden daha yakındır ve bu sahiplik, kulları üzerinde dilediği her tasarrufu ve şekli hâkim kılmasına izin vermektedir. Bu, tasarruflarının önünü alacak herhangi bir engel ve itici bulunmaksızın gerçekleşir. Bu tasarruf serbestliği, noksansız Allah'ın, dua edenin duasına cevap vermesine, ne isterse olmasına, lütfederek ve tasarrufta bulunarak haceti gidermesine hükmeder. Çünkü onun malik oluşu geneldir ve tüm takdirler üzerindeki hâkimiyet ve kuşatıcılığı hiçbir kayıt ve ölçü tanımaz. (Bkz: A.g.y., 1393, c. 2, s. 32).

Allame Tabâtabâî'nin görüşüne göre Allah Teala'nın malik oluşu, dünyada kaza ve kaderi yürürlüğe koyduktan sonra bile ve kullarının ona yönelik amellerinde de bakidir. (A.g.e., s. 31). Çok değerli müfessirimiz başka bir yerde şunları ekler: Tevekkül sahibi ve muttaki insanların hayatındaki durumlar, Allah'ın işlerinin bir parçasıdır. Sebepler zincirini harekete geçiren Allah, haşa ellerine kelepçe vurmamıştır. İrade ve dilemesiyle ateşi yakıcı yaptığı gibi, İbrahim kıssasında bu etkiyi ateşten almıştır. Başka hangi sebep konu olursa olsun Allah Teala'nın irade ve dilemesi, kendisine ait olarak yerinde durmaktadır. İsteddiği her şey olur; isterse normal yollar ve görünür sebepler böyle bir işin olmasına izin vermesin. (Bkz: Allame Tabâtabâî, c. 1, s. 32). Bu yüzden, Allah tarafından insanın yaratılması ve hallerinin takdir edilmesinden sonra insanların işlerinin değiştirilemez olduğuna ve onun hakkında iptal, yeniden yaratma, duaya cevap verme gibi şeylerin anlamsızlığına inanan bazı Yahudilerin görüşü yanlıştır. Tıpkı Allah'ın, kullarının eylemleri üzerinde müdahale ve tasarrufunun bulunmadığını prensip kabul eden Kaderiye'nin görüşünün bâtil olması gibi. (A.g.e.). Bu amaçla Kur'an-ı Kerim açısından varlıktaki sebepler, sebep olma özelliğine kendiliğinden sahip değildir ve bağımsız olarak etkide bulunmazlar. Aksine kelimenin bütün anlamlarıyla gerçek müessir, Allah'tan (azze sultanuhu) başka hiç kimse değildir. Çok sayıda ayet bunun şahididir.

Örneğin “أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَ الْأُمُورُ” (*Dikkat edin, yaratma ve emir tümüyle onun elindedir*) (A'raf suresi, ayet 54), “لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَ مَا فِي الْأَرْضِ” (*Göklerde olan ve yerde olan şeyler ona aittir*) (Bakara suresi, ayet 284), “لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَ الْأَرْضِ” (*Gerçek şu ki, göklerin ve yerin mülkü onundur*) (Hadid suresi, ayet 5), “قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ” (*De ki, her şey Allah tarafındandır*) (Nisa suresi, ayet 8).

Başka birçok ayet, her şeyin sadece Allah'ın mülkü olduğuna ve hiç kimsenin dünyanın mülkiyetinde Allah'ın ortağı olmadığına delalet etmektedir. Allah Teala, onda dilediği ve murat ettiği her türlü tasarrufu gerçekleştirebilir ve dünyada bir şeyin üzerinde böyle tasarrufta bulunacak hiç kimse yoktur. Allah Teala'nın izin vermesinden sonra olması harîç. Elbette ki Allah, kime isterse tasarruf izni verir. Fakat buna rağmen izin verilen şahıs da tasarrufta bağımsız değildir. Bilakis sadece izne sahiptir ve izinli kişinin de müdahale ve tasarrufu ona verilen izin kadardır. (Allame Tabâtabâî, 1393, c. 1, s. 79). Çoğu konuda Allah Teala tarafından insanın duasına icabet edilmesi tabiat âleminde tasarrufu ya da diğer bir deyişle, tabiat âlemi üzerinde etkide bulunmayı gerektirmektedir.

2-2. Yarattığı Düzeninde Nedensellik Yasasının Yeri

İnsan Allah vergisi doğasıyla her fenomen ve hadise için bir sebebi ispatlar ve meydana gelen her olay hakkında onun nedenini sorgulamaya kendinde hak görür. Bu süreçlerin tamamı, fıtrî itikattan kaynaklanan genel nedensellik yasasına inanç üzerinden gerçekleşir. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1362, s. 119). Bu doğrultuda Kur'an-ı Kerim de varlıklar arasındaki genel nedensellik yasasını tasdik etmiş ve ister normal akışla mevcut olsun ister mucizeyle, maddi varlıklardaki varlık düzeninin sırat-ı müstakim üzere olduğunu ve bu sebeplerin eylem tarzında ihtilaf bulunmadığını açıklamıştır. Diğer bir ifadeyle, her hadise, onun öncülü olan bir sebebin sonucudur. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1393, c. 1, s. 78).

Nitekim “قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا” (Talak 3) ayetinde Allah, sebeplerin varlığını ortaya koymaktadır. Ayette genel olarak, tasavvur edilen her şey için bir had, ölçü ve bir mecra tayin edildiği buyurulmaktadır. (A.g.e., 1365, c. 1, s. 75). Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim açısından varlık evreninin tamamında sebep-sonuç yasasının hâkim olması makbul bir şeydir ve her şey için, ama aynı zamanda o şeyin arazları için de ve nihayet hadiselerin her bir hadisesi için var olmasını sağlayan ve faraza bulunmadığı takdirde varlığının imkânsız hale geleceği sebep veya sebepler bulunduğunu tasdik etmektedir. Bu, hiç tereddütsüz herkesin yukarıdaki ayetlerle ilk karşılaştığı an ve biraz dikkatle anlayabileceği bir şeydir. Allame, sonunda şunu ilave eder:

“Kur'an ayetlerine dayanıldığında bu dünyadaki bütün maddi fenomenlerin maddi sebepler temelinde izah edilmesi gerektiği ve bu dünyada bu maddi sebepleri Allah'ın yerleştirdiği sözü doğrulanacaktır. Allame Tabâtabâî'nin inancına göre Allah, tüm varlıklar arasında birtakım bağlar kurmuştur. Bu bağlardan çıkmak, tabiat düzeninde homojenliğe aykırılık ve kaosla sonuçlanır ve en güzel sistemin yasasını çatışmalarla karşı karşıya getirir. Allame, Allah'ın bütün varlıklar arasında bağlar ve irtibatlar varetmesine inanmaktadır. O, istediği işi gerçekleştirebilir ve bu da şeyler arasındaki nedensellik ilişkisini ortadan kaldırmaz. Sebep ve sonucun kategorik olarak ortada olmadığını buyurmamaktadır. Aksine bu sistemi sabit tutmakta ve sebeplerin tamamının yönetiminin Allah'ın elinde olduğunu söylemektedir. Onu dilediği her yöne ve her şekilde harekete geçirmektedir. Öyleyse varlıklar arasında hakiki ve reel nedensellik vardır. Her varlık kendinden önceki varlıklarla irtibat halindedir ve onların arasında bir düzen kurulmuştur. Ama bu, varlıkların dış görünüşlerinden ve olağan hallerinden anlayabileceğimiz şekilde değildir. Bilakis sadece Allah'ın bildiği başka bir tarzdadır. (Tabâtabâî, 1374, c. 1, s. 121).

Bu bakımdan Kur'an-ı Kerim, ölüm ve hayat gibi hadiselerden, yine yerdeki ve gökteki olaylardan bahsetmiş ve her biri için bir dayanağa istinat etmiştir. Ama sonunda tevhidi ispatlamak amacıyla hepsini Allah Teala'ya dayandırmıştır. (Bkz: A.g.y., 1362, s. 22). Burada anahtar nokta, işlerin yürüme şeklinin yalnızca sebepler mecrasında olmasının, Allah'ın mutlak ve sonsuz kudretini kayıt altına almak ve tercihini yok saymak anlamına gelmediğidir. Çünkü o, mutlak olarak kâdirdir. Ama sebeplerin varlığına dayanan kendine has bir fiili vardır. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1393, c. 2, s. 40).

3. Tabiata Hâkim Yasalar Işığında Duaya İcabet Süreci

Kur'an'ın öğretilerine bakıldığında görülmektedir ki duaya icabet varsayılan bir şeydir. Bu nedenle Allame Tabâtabâî, tefsirinde “وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ” (Bakara, 186) ayet-i şerifesi izah ederken şöyle yazar:

İçeriğinde dua için en güzel üslubu, en zarif ve en güzel anlamı taşıyan bu ayet-i şerifenin öğrettiğine göre duaya cevap verileceği vadedilmiştir. Bunun delili de cümleyi (Dua edenlerin duasına icabet ederim) “إِذَا دَعَانِ” (bana dua ettikleri takdirde) kaydıyla kayıt altına almasıdır. Bununla birlikte bu kayıt, kayıt altına alanın kendisinden başka bir şey değildir. Çünkü kayıt altına alan, Allah’a seslenmektir ve kayıt da yine Allah’a seslenmektir. Bu da dua edenin davetinin hiçbir şart ve kayıt olmaksızın cevaplanacağına delil oluşturmaktadır. (Tabâtabâî, 1393 Kameri, c. 2, s. 31). Böyle bir bakışın rivayet kaynaklarında da yansımaları vardır. (Bkz: A.g.e., s. 35). Dolayısıyla tahlile muhtaç olan mesele, işlerin nedensellik yasalarının çerçevesi dışına çıkmadan yürüdüğü kuralı ve sarsılmaz düzene sahip bir evrende dua gibi bir şeyin etkisinin nasıl izah edileceğidir. Her hadise sadece ona ait özel bir mekân ve zaman zarfında şekillenmekte ve o özel zarf içinde bu hadiseden başka bir hadise meydana gelmemektedir. Buna ilaveten dünyada var olan düzen ve yasalar hiçbir istisnanın ortaya çıkmasına izin vermemekte ve işler, bu mecra dışında başka bir mecrada vuku bulmamaktadır. Böyle bir duruma rağmen duanın etkisi nasıl analiz edilmelidir? Acaba dua edilmeseydi de işler yine aynı rutinde yürümeyecek miydi? Eğer varlık evrenindeki akışta işler tamamen belirgin ise ve tayin edilmiş yasaların hâkimiyeti altında asla bir hata göze çarpmaksızın meydana geliyorsa insanların duası bu sürecin neresinde kendine yer bulacaktır? Söz konusu sorulara bazı cevaplar verilmiştir. Makalenin devamında onlar ele alınıp incelenecektir.

3-1. Duaya İcabet ve Tabiat Yasalarının İptali

Kimilerinin görüşüne göre doğaya egemen yasalar ilahî düzenleme ve kararlaştırmadan kaynaklanmıştır. Öyle ki, onların arasında sebep-sonuç bağı ve zorunluluğu bulunmamaktadır ve Allah Teala hikmeti gereği düzenleme ve kararlaştırmayı iptal edebilir. Bu prensip itibarıyla Batılı düşünürlerin mucize gibi dua kategorisindeki durumlara bakışı, doğal düzenin iptal edilebileceği ve doğa üstü bir faktörün müdahalesiyle istisnanın ortaya çıkabileceği yönündedir. Örnek vermek gerekirse Hume, mucizeyi tanımlarken net biçimde doğa yasasının iptali ve ona aykırı durum anlamını vurgulamıştır. Bu inançta olarak şöyle yazar: “Mucize, Tanrıya özgü irade aracılığıyla ya da görünmeyen bir etken vesilesiyle doğa yasasının ihlal edilmesidir.” (Bkz: Ahmedî, 1378, s. 44).

Helevî de aynı yaklaşımla mucizenin tarifine ilişkin şöyle demektedir: “Mucize, bir insana veya bir ümmete hidayet etmek amacıyla ve onların dinin hükümlerine bağlanmasını sağlamak için dünyadaki doğal düzende değişiklik meydana getirilmesidir. Yani Allah, Peygamberine, doğa yasasında değişiklik yapma ve önceden haberle onu ilk haline döndürme izni vermektedir. (Bkz: Meymene, 1387, s. 164).

Açıkça görüldüğü gibi bu görüş, tabiatın işleyişinin her türlü nedensellikten uzak olduğu ve parçaları arasında hakiki manada etkileme ve etkilenme ilişkisi bulunduğu prensibine dayanmaktadır. Diğer bir ifadeyle, tabiatta şahit olunan düzen ve süregiden olaylar, doğanın müessir şeylerden oluşması ve nedenselliğin iş görmesi değil, Allah'ın her hadiseyi doğrudan yarattığı olaylar dizisidir sadece. (Bkz: Ahmedî, 1378, s. 69).

Eş'ariler ve Ehl-i Hadis'i de bu görüşü savunanlar arasında saymak mümkündür. Çünkü bunlar, Allah'ın fiillerinde tevhide itikat nedeniyle sebep-sonuç yarasını beşerî bir varsayım kabul etmektedir. Aslında "Allah'ın normali"dir. (Îcî, tarihsiz, 341; Tüsterî, tarihsiz, c. 1, s. 286). Onların "normal"den kastettikleri, olayların ve şeylerin birbirinden meydana gelmesidir. İşlerin zincirleme ve takiple gerçekleşmesi de sadece ilahî âdet ve dilemedir. Aralarında, normale aykırı çatışma ve engelle karşılaşacakları hiçbir yaratılışsal bağ ve sebep-sonuç ilişkisi mevcut değildir. Mesela ilahî âdet, ateşin daima yakmasını gerektirir. Bu tanıma göre, ateşin Hz. İbrahim'e (a.s) etki etmemesi gibi mucizelerin vuku bulması, yakmanın ilahî irade ve dilemeyle gerçekleşen önceki âdet olmasıdır yalnızca. (Buzerînejad, 1390, s. 90). Aynı güzergahta ilerleyen kimilerinin inancına göre de eğer Allah doğrudan müdahale etmeseydi, yani her zamanki sebep-sonuç düzeninin önünü almasa veya onu değiştirmeseydi aynen meydana geldikleri şekilde vuku bulmayacak bazı vakalar (duaya cevap verilmesi veya şifa bulunması gibi) vardır. Diğer bir ifadeyle, Allah'ın doğrudan fiili olan ve doğa yasalarını iptal ettiği düşünülen bazı hadiseler bulunur. (William Hasker, 1389, s. 287-288).

Tahkik ve Tenkit

Mucizenin gerçekleşmesinin duaya icabetin niteliğini izah etmek için bir yol olduğunu düşünmek mümkündür. Ama eğer mucizenin ortaya çıkması doğa yasalarının iptalini gerektiriyorsa zor bir iş olacaktır. Çünkü dualara cevap verilmesi için doğa yasalarının iptalinin gerektiği farzedildiğinde "Öyleyse şimdiye dek çok az duaya cevap verilmiş demektir" denmesi gerekecektir. Oldukça az ve hatta nadiren doğa yasalarının açıktan iptal olduğunu bildiren haberler vardır. Halbuki pek çok insan duasına icabet edildiği tecrübesini yaşamaktadır. Bunun yanısıra, gerçekleşen çoğu duaya, doğa yasaları aracılığıyla mümkün olduğuna inanılan normal olaylar yoluyla erişilebildiğini de gözönünde bulundurmak gerekir. Bu nedenle Allah'ın duaları cevaplamak için mucize yoluyla müdahil olduğuna inanmak, hacete ilişkin duaların büyük miktarını dışarıda bırakacaktır. (Cerrahî, Keşfi, 1395, s. 48).

İlaveten Kur'an-ı Kerim de doğal rutinin dışına çıkılmasını makul olmayan bir iş saymaktadır. Bu meselenin şahidi, Hz. İbrahim (a.s), mübarek Bakara suresi 126. ayette Allah'tan Mekkeli müminlere bir rızık tahsis etmesini istemesi (وَ إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ) Allah'tan Mekkeli müminlere bir rızık tahsis etmesini istemesi (وَ إِذْ قَالَ لِإِبْرَاهِيمَ رَبِّ اجْعَلْ) (هَذَا بَلَدًا آمِنًا وَ اَرْزُقْ أَهْلَهُ مِنَ الثَّمَرَاتِ مَنْ آمَنَ مِنْهُمْ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ) buna karşılık Allah Teala'nın ona cevabında şöyle buyurmasıdır: "İman etmeyenlere de birkaç sabah rızık vereceğim" (قَالَ وَ مَنْ كَفَرَ فَأَمْتِعْهُ قَلِيلًا ثُمَّ أَصْطُرْهُ إِلَىٰ عَذَابِ النَّارِ وَ بئْسَ الْمَصِيرُ) "Allame Tabâtabâî, bu cevabı izah ederken şöyle yazar: "Hz. İbrahim'in duasına, normal akışa ve

tabiat kanununa uygun olarak icabet edilmiştir. Allah duasına cevap verirken âdeti bozma-
mış ve tabiatın görünür hükmünü iptal etmemiştir.” (Allame Tabâtabâî, 1393, c. 1, s. 282).

3-2. Duaya İcabet ve Doğadaki Düzenin Değişmezliği

Müslüman filozofların görüşüne göre, duaya cevap verilmesi sonucunun doğabilmesi için birkaç bileşenin yanyana dikkate alınması gerekmektedir: İlahî faktör, doğadaki nedensellik yasası ve icabetin gerçekleşmesi. Bu doğrultuda ortaya konan okuma biçimlerini göstermeden önce birkaç noktanın açıklanıp analiz edilmesi ve sonra da uygun yorumların aktarılması gerekmektedir.

a) Nedensellik İlkesinin Konumu

Nedensellik ilkesini kabul etme ile her duruma özgü nedenler kabul etme ve bir nedeni, bilinen sebeplere münhasır görme arasında fark vardır. Aksiyomatik ve inkâr edilemez olan nedensellik ilkesi, varlık evrenindeki bazı varlıkların, başka varlıkların varlığına muhtaç olduğunu ve onlar olmaksızın varlıklarının gerçekleşemeyeceğini ifade etmektedir. Diğer bir deyişle, yoksun varlık ve mümkün varlığın sonucu, ondan muhtaç olma halini kaldıracak bir varlığa ihtiyaç duyar. Bu kural nettir ve kuşku duyulmazdır. Bu prensibe göre her bilim alanındaki her bilim insanı fenomenlerin sebebini bulmanın peşindedir. (Misbah Yezdî, 1382, s. 25). Bu alanda ortaya çıkan hata, özel sebeplerin bilinmesi hakkındadır. Yani sonucun sebepsiz olamayacağı ilkesini kabul ettikten sonra sıra özel sonuçlar için özel sebepler belirlemeye gelmektedir. Her fenomenin özel sebebinin bilinmesi, felsefenin çalışma çerçevesinin dışında ve deneyle sebepleri tespit eden bilimin alanındadır. Diğer bir ifadeyle, nedensellik ilkesi, akılcı bir yasa olarak der ki:

Sınırlı, şartlı ve muhtaç olan varlıkların ötesinde, onunla ilişki kurulması aracılığıyla varlıkların gerçekleşebileceği başka bir şey olmalıdır. Ama bu şeyin özelliklerinin ne olduğu ve nasıl bir etki meydana getirdiği nedensellik yasasıyla ispatlanamaz.

b) Bir Fenomenin Nedenlerini Tanımının Yolları

Önemli mesele, bir fenomene özgü sebebi deneyle bilmenin mümkün olup olmadığıdır. Cevap olarak denebilir ki deney (bilim), tekil nesnelere özgü sebebi insana öğretmez. Deney sadece insanın duyuları alanında yer alan şeyleri kanıtlayabilir ve onun ötesini olumsuzlama hakkı yoktur. Diğer bir ifadeyle, her doğal sonuç için bir doğal sebep lazımdır, fakat doğal sebebin, doğal nedenler olarak bilinen şeyler olması şartı koşulamaz. (Allame Tabâtabâî, 1378, c. 1, s. 298). Dolayısıyla peygamberlerin anlattığı konuların bilgisini ya da duaların etkisini bağımsız olarak reddeden iddia temelsiz bir sözdür. Esasen deney, hiçbir zaman muhal olanı kanıtlayamaz. Muhal olma, deneysel bir kavram değildir. Aksine yalnızca akıl yoluyla ispatlanabilecek felsefi bir kavramdır. Deney yoluyla ispatlanacak olan şey, vuku bulmayandır. Fakat onun muhal olması, deneyin erişiminden uzaktır. Öyleyse hangi bilim ne kadar gelişirse gelişsin mucize, duanın etkisi ve benzeri meseleleri olumsuzlayamaz ve böyle bir şeyin muhal olduğunu söyleyemez. (Misbah Yezdî, 1382, s. 29).

Bu girişle, mucizenin veya normal dışı herhangi bir durumun kabul edilmesinin hiçbir şekilde nedensellik ilkesini inkâr ya da nedensellik ilkesinde istisnayı kabul etme anlamına gelmediği açıklık kazanmış olmaktadır. Bu haller Allah'a dayandığından varlık kazandıran feyz sebebini içerirler. Yani bu durumların kabul edildiği varsayıldığında Allah'ın nedenselliğinin kabul edildiği de varsayılmış olmaktadır. Fakat doğal nedenlere gelince, eğer bir sonuç, bilinen doğal bir sebep olmaksızın ortaya çıkarsa acaba bu, nedensellik yasasının iptali anlamına mı gelir? Görüldüğü gibi, her ne kadar varlığın düzeni nedensellik kanunu eksenine oturmaktaysa da hiçbir fenomenin sebebinin, bulunmadığında sonucun gerçekleşmesinin muhal olacağı bilinen nedenlere münhasır olmadığına dikkat etmek gerekir. Bilakis bilinmeyen başka bir sebep veya sebepler o sonuç için var olmuş ve onun ortaya çıkmasını sağlamış olabilir. (Allame Tabâtabâî, 1370, s. 85; Cevadî Âmulî, 1386, c. 3, s. 358). Buraya kadar anlatılanlar gözönünde bulundurulduğunda ilahî faktör, nedensellik yasası ve duaya icabetin eşzamanlılığına resmiyet kazandırmak için iki okuma biçimi sözkonusudur:

3-2-1. Bilinmeyen Doğal Nedenler Sürecinde Duaya İcâbet

Nedensellik ilkesi yaratılışın tamamında egemendir ve bütün maddi etki-tepkiler doğal sebeplere münhasırdır. Fakat doğal sebeplerin iki çeşit olduğunu unutmamak gerekir. Kimisi bilinenler, kimisi de bilinmeyenlerdir. Duaya icâbet formunda meydana gelen vakaların çoğu maddi doğanın bilinmeyen yönlerine dayanma kabiliyetine sahiptir. Bu açıklamaya göre ve bilinmeyen sebepler kabul edildiğinde sebep-sonuç düzenine herhangi bir hâlel gelmez. Bu arada hiç kimse de her fenomenin sebebini bildiğini iddia edemez. Çünkü hâlâ bilinmeyen bolca doğal ve maddi sebep vardır. Belki de insan asla bu sorulara kesin bir cevap veremeyecektir. Bütün fenomenlerin sebeplerini bildiğini iddia edebilecek bir tek mutlak âlim vardır. (Stace, 1367, s. 13). Bu çerçevede bazı yazarlar ifade edilen görüşe dayanarak doğal sebeplerin en bilinmeyenlerden birini insandaki ruh ve nefis kudreti olarak kabul etmiştir. Bazı ruhların gücünün doğal kuvvetlerin çok ötesinde olduğuna inanmaktadırlar. Bu yoldan giderek mucize ve keramet gibi kimi durumları izah etmeye çalışmışlardır. (Bkz: Rûdger, 1399, s. 95). Bazı ayetlerin de (Bakara suresi, ayet 102) bu görüşü desteklediği düşünülebilir. Harikulade işlerin tamamı, sihir, mucize gibi şeyler, riyazet ve çabalamaıyla elde edilen evliya kerametleri ve diğer özelliklerin hepsi ruhsal temele dayanmakta ve iradenin icaplarından faydalanmaktadır. Allah Teala'nın kelamında açıklanan peygamberler, evliya, Allah'ın resulleri ve müminlerin ruhunda bulunan varedici, zâhiri sebeplerin tümünün üstünde ve bütün hallerde onlara hâkim varedicidir. İzahta şöyle denilmektedir: *"Elçi kullarımız hakkındaki sözümüz kayda geçti. Onlar, evet sadece onlar yardım göreceklerdir. Gerçek şu ki, ancak ordularımız galip gelecektir."* (وَإِنْ جُنَدْنَا لَهُمُ الْعَالِيُونَ) (Saffat suresi, ayet 173). Yahut şu ayet: *"Allah şöyle yazdı: Ben ve elçilerim kesin olarak galip geleceğiz."* (كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيمٌ) (Mücadele suresi, ayet 21).

Buradan çıkarılabilecek sonuç şudur ki, peygamberlerin ruhunda mevcut ve sürekli Allah tarafından yardım gören varedici (mübdi), doğal olmayan ve tabiat, madde ötesi

bir haldir. Çünkü maddi olsaydı, diğer tüm maddi şeyler gibi takdir edilmiş kadar ve sınırlı olurdu. Sonuçta da daha güçlü bir maddi durum karşısında ezilir ve yenilirdi. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1393, c. 1, s. 80). Dolayısıyla duaya cevabın, dua edenin ruhsal gücü ölçüsünce geri döneceği söylenebilir. Ruhu ne kadar güçlü olursa tabiata hâkimiyet oranı da o denli yüksek olacaktır. Hekim Sadra Şirazî bu ruhsal kabiliyeti açıklarken şöyle yazar: Bazı ilahî nefislerin, adeta tabiat âleminin külliyatı sayılabilecek böyle bir kudrete sahip olmasına şaşırma. Bedenin itaat ettiği gibi dünyadaki unsurların da itaat ettiği ruhlardır onlar. Yüce kaynağa ne kadar çok benzerse dünya üzerindeki güç ve tasarrufu da o kadar artacaktır. (Sadruddin Şirazî, 1420 Kameri, s. 618).

Allame Tabâtabâî, Hikmet-i Mütealiyye'nin kenar notunda şöyle yazar: "Dua edenlerin nefisleri, yakarışla ve sorarak çağrısında kararlı durdukça ihtiyaçlarının sebepleriyle misal âleminde buluşmaya hazır olacaktır. Sonra da hacetlerinin sebepleriyle akıl âleminde buluşmak için hazır hale gelecektir. Sonuç itibarıyla bu nefisler, murat edip istedikleri şekilde tasarruf, değişim ve dönüşümle maddede etkili olacaktır. Bu, duaya icabetin manasıdır. Bu ifadenin benzeri, keramet ve normal dışı durumları da izah edebilir." (Bkz: Sadruddin Şirazî, 1981, c. 6, Allame Tabâtabâî'nin taliki, s. 410-411).

Öyleyse insan yönelme, zikir ve dua ile melekut âlemindekilerin ahlakıyla ahlaklanır ve varoluşsal (teknî) velayet rütbesine sahip ve "ol" makamına erişen takdis edilmiş akılların vasıflarıyla sıfatlanır. Böyle mukaddes ve melekuta yükselmiş bir nefisle de kâinatın maddesi üzerinde tasarrufta bulunma kudretine ulaşır ve ondan normal dışı haller, mucize, keramet zuhur eder. Bütün mucizeler, kerametler ve normal ötesi durumlar işte bu ilkeye dayanmaktadır. Dolayısıyla duaya icabet, ilahî tarz ve âdete aykırı değildir. Bilakis tabiat âleminde değişim ve dönüşümün sebeplerinden biri, rububiyetin sıfatlarıyla sıfatlanmış ve ilahî ahlakla ahlaklanmış nefistir. Bu durumda Allah'ın izniyle kâinatın maddesi üzerinde tasarrufta bulunabilecektir. (Âştîyanî, 1372, s. 102-104). Belirtmekte yarar vardır: Duaya icabet ışığında ve Allah Teala'nın eşiğine yaklaşma vasıtasıyla, ruh zarafeti ve bâtın saflığıyla insandan sâdır olan hakikatler ve fenomenler asla başka etkenlerin tesiri altında kalmaz ve onun etkisi kesindir. (Allame Tabâtabâî, 1362, s. 41 ve 116).

Tahkik ve Tenkit

Her ne kadar açıklanan çözüm yolu kendi çerçevesinde doğru ve mümkün gözüktüğü de varlığın yaratıcısı tarafından genele yönelik dua emrine ve ona icabetin güvencesine (وَ قَالَ رَبُّكُمْ اذْعُونِي اَسْتَجِبْ لَكُمْ) (Gafir suresi, ayet 60) dikkat edildiğinde daha geniş çerçevede ondan çözüm yolu olarak faydalanmak mümkün görünmemektedir. Çünkü beyan edilen çıkarımdan açıklıkla anlaşılacağı gibi, böyle bir ruhsal güce erişmek ve sonra da doğadaki evrenler üzerinde etkili olabilmek yalnızca nadir insanların ulaşabileceği bir şeydir.

3-2-2. Doğa Ötesi Sebepler Sürecinde Duaya İcabet

Kur'an-ı Kerim'e bakıldığında duanın bağımsız olarak icabetin sebebi olabileceği ve bir hadisenin sırf duanın etkisiyle ve normal sebepler olmaksızın gerçekleşebileceği anlaşılacaktır. Kur'an'da, zâhiri sebepleri kullanmaksızın duanın bir şeyin gerçekleşmesinin

sebebi olduğuna ilişkin bazı örnekler zikredilmiştir. Bunların arasında Hz. Zekeriya'nın (a.s) duası (هُنَالِكَ دَعَا زَكَرِيَّا رَبَّهُ قَالَ رَبِّ هَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ ذُرِّيَّةً طَيِّبَةً إِنَّكَ سَمِيعُ الدُّعَاءِ) (Âl İmran suresi, ayet 38) Allah'ın yaşlılık günlerinde ona bir evlat (Hz. Yahya) lütfetmesini sağlamıştır. فَنَادَتْهُ الْمَلَائِكَةُ وَهُوَ قَائِمٌ يُصَلِّي فِي الْمِحْرَابِ أَنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكَ بِيَحْيَى مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ) (Âl İmran suresi, ayet 39). Öyleyse bu konu Kur'an açısından inkâr edilemez. (Misbah Yazdı, 1382, s. 22).

İlahî sünnetlerden biri, ne zaman maslahat gerektirse bir işin doğal mecra dışında gerçekleşmesidir. Bilim veya felsefe, Allah'ın sünnetinin, her doğal fenomenin sadece maddi ve normal sebep yoluyla meydana gelmesi şeklinde olduğunu nerede kanıtlamıştır? Bu nedenle mucizenin ve duaların tesirinin kanıtlanması, vuku bulan hadisedeki sebebin iptali anlamına gelmez. Bilakis insanların genelinin bildiği sebeplerin ötesinde bir sebebin kanıtlanması manasını taşır. Allah, doğal sebeplerin ötesine geçip her şey üzerinde tasarrufta bulunmaya kâdir olduğuna göre her zamanki ve alışılmış yasalarla aklen bir çatışma yoktur. (Bkz: Tabâtabâî, 1417 Kameri, s. 73-77). Allah eğer bir hakikati doğrudan veya enbiya ve evliya aracılığıyla aşikâr etmek amacıyla tabiat düzenine müdahale eder ve tasarrufta bulunursa hiçbir akli sorun ortaya çıkmayacaktır. Bir sonuç için ne zaman doğal bir sebep bulamıyorsak ya bizim tüm doğal sebepleri tanıma konusundaki cehaletimizdir ya da o sonucun doğal değil, doğa ötesi sebepleri bulunması nedeniyedir. Dolayısıyla doğal sebeplerden yoksunluk, mutlak anlamda sebepten yoksunluk anlamına gelmez. Bilakis nihayetinde maddi sebeplerin yokluğuna delalet eder. (Subhanî, 1425 Kameri, c. 1, s. 26). Şehid Mutahharî'nin tabiriyle, bir yasanın iptali ile bir yasanın başka bir yasaya hükmetmesi arasında fark vardır. (Mutahharî, 1420 Kameri, s. 461).

Daha üst yasalar, aşağıdaki kanunları kısıtlar. Aşağı seviyedeki doğal yasalara alışmış kimseler için akli hayrete düşüren bir şey akla aykırı görünecektir. Bundan dolayı nedensellik ilkesinin kabulü, her konuya özgü sebeplerin kabul edilmesinden ve bir sebebi bilinen sebeplere münhasır görmekten farklıdır. Bu da tartışma konularında karışıklığa yol açmaktadır. Diğer bir ifadeyle, varlık düzeni her ne kadar nedensellik kanunu ekstenine otursa da hiçbir fenomenin sebebinin, bulunmadığı takdirde sonucun gerçekleşmesinin muhal olacağı, bilinen sebeplere münhasır görülemeyeceğine dikkat etmek gerekir. Aksine bilinmeyen başka bir sebep veya sebeplerin o sonuç için var olması mümkündür ve onun ortaya çıkmasını sağlayabilir. Hepsini de bilinmeyen ve alışık olunmayan sebepler yoluyla gerçekleşmiş peygamberlerin mucizeleri ve evliyanın kerametleri bu kabildendir. (Bkz: Allame Tabâtabâî, 1370, s. 75 ve devamı; Cevadî Âmulî, 1386, c. 3, s. 358).

Sonuç itibarıyla Allah Teala, feyzini sözkonusu düzen doğrultusunda iki yoldan tahakkuk ettirir: 1) Allah'ın şefkatine konu olan sebepler ve vasıtalar. 2) Normale aykırı (nedenselliğe aykırı değil) kimse veya şeyin aracılığı. Yani bizzat Allah tam sebeptir ve normal sebeplerin müdahalesi olmaksızın kendine has feyzi feyz bekleyene ulaştırır. Akılcı ilimler birinci yolu izler. Gerçi duada tamamen gözlemlendiği gibi, ikinci yol da felsefe ve kelamda reddedilmemiştir. Bundan dolayı tüm şeylerin suduru ve zuhuru Allah'tandır. (Cevadî Âmulî, 1372, c. 22, s. 367).

Tahkik ve Tenkit

Yukarıdaki açıklamaya göre bazı doğal sonuçlar için doğa ötesi bir sebebe inanmak gerekmektedir. Böyle bir şey aklen bâtıldır. Çünkü sebep ve sonuç, meşhur akılcı kurala göre birbirleriyle aynı kategoride olmalıdır. Sebep ve sonucun kategorik birliği ilkesi, doğal sonuçlar için doğal sebepler kabul etmemizi gerektirir. Her bir sonucun ortaya çıkışını belli bir sebebe bağlamak mümkün değildir. Böyle bir şey aklen kabul edilemezdir ve karmaşaya neden olur. Bunun sonucu, her bir hadiseyi tahmini, bilinmeyen ve o hadiseyle uyumsuz bir şeye nispet etmek olacaktır.

Bu soruna cevap verirken Allame Tabâtabâî'nin inancı şudur ki, doğal bir sonucun doğal bir sebebi bulunmaması makul değildir. Buna göre, eğer mucize yoluyla kuru bir ağaç yeşerir ve meyve verirse doğal bir varlık olması nedeniyle bunun doğal bir sebebi bulunmalıdır. Biz o sebebi ister bilelim ister bilmeyelim. Allame, Talak suresi 3. ayetten (*Kim Allah'tan sakınırsa [Allah] onun için bir çıkış yolu vareder ve hiç hesaba katmadığı bir yerden ona rızık verir. Kim de Allah'a güvenirse o ona yeter. Allah emrini yerine getirecek olandır. Gerçek şu ki Allah her şey için bir ölçü takdir etmiştir.*) istifadeyle şöyle der: Olağanüstü durumlar, ister sihir ve kehanet gibi şerli taraftan olsun, ister duaya icabet ve benzerleri gibi hayırlı taraftan olsun, isterse de mucize olsun normal doğal sebeplere dayanmazlar. Bilakis normal olmayan doğal sebeplere dayanırlar. Yani insanların geneli için hissedilemez olan sebepler. Normal olmayan doğal sebepler de hakiki ve bâtuni sebeplere yakındır ve nihayetinde Allah'ın izin ve iradesine dayalıdır. Bir tarafta sihir ve kehanet, diğer tarafta evliyanın dua ve kerameti ve peygamberlerin mucizesi arasındaki fark, birincilerde sebeplerin mağlup olması, ama ikinci kısımda olmamasıdır. (Bkz: Tabâtabâî, 1417 Kameri, c. 1, s. 76-83).

Sonuç olarak, maddi durumun yakın sebebi maddidir, velev ki uzak sebebi maddi olmasın. Çünkü maddi varlığın maddi sebep olmaksızın ortaya çıkması mümkün değildir. Bu yüzden doğal belaların ortaya çıkışı veya bu türden belaları defetme ve gidermede manevi sebeplerin nedenselliği de doğal sebepler ve etkenlerin istihdamıyla olur. (Turhan, 1399, s. 57).

Sonuç

İnsanın en derin ihtiyaçlarından biri, Allah'la irtibat ihtiyacıdır. Allah, dua etmeyi biz-zat kendisi insanlara öğretmiş ve onları duaya davet etmiştir. Bir taraftan da duaya icabet vaadini üstüne almıştır. Burada Müslüman ve Batılı düşünürlerin karşılaştığı temel güçlük, tabiat ve nedensellik kanunlarına göre duaya icabet sürecinin nasıl analiz edileceğidir. Bu makalede sözkonusu mesele çeşitli açılardan ve farklı görüşlerin yaklaşımlarıyla çözümlenip analiz edilmiştir. Allame Tabâtabâî açısından bu araştırmanın sonucu şudur:

Birincisi, varlık evreninde hakiki müessir Allah Teala'dır ve bütün varlıklar onda nihayet bulur. İkincisi, ilahî sünnet ve ilkelerden biri, dünyanın idaresinde akış ve dayanağın nedensellik düzeni olduğudur. Ama işlerin sadece sebepler mecrasında yürümesinin Allah Teala'nın mutlak ve sonsuz kudretini kayıt altına almak anlamına gelmediğine dikkat

etmek gerekir. Çünkü o, genel ve mutlak olarak kâdirdir; bütün sebepler ve sonuçlar, nedenler ve müsebbipler Allah Teala'nın elindedir. Bu güzergahta duanın tabiat yatağında etkisini göstermesi tüm sebep-sonuç yasalarıyla tanımlanabilir. Dolayısıyla duadan kaynaklanan bir hadisenin gerçekleşmesi her ne kadar insanın ruhsal gücünden kaynaklanan enerji gibi bilinmeyen doğal sebeplerle analiz ve izah edilebilirse de dua edenin arzusunun gerçekleşme sürecinde doğa ötesi etkenler çok daha açıklayıcıdır. Elbette ki doğal fenomenlerin ortaya çıkışı veya yok oluşunda madde ötesi ve manevi sebeplerin nedensellik süreci, doğal sebepler ve etkenlerin istihdam edilmesiyle gerçekleşmektedir.

Kaynakça

- Abbaszade, Abbas ve Ercümenmeneş, Semane (1396), *İlm-i Pişin-i İlahî ve İhtiyar-i Ademî ez Didgah-i Molla Sadra, Faslname-i Felsefe ve Kelam- İslamî, Ayine-i Ma'rifet, Dönem 11, Sayı 1 (Ardışık 21), Sayfa 97-116.*
- Âştiyanî, Seyyid Celaleddin (1372), *Şerh-i Mukaddeme-i Kayserî, Kum: İntişarat-i Defter-i Tebligat-i İslamî.*
- Berzeger Tebrizî, Faize ve Dibacî, Seyyid Muhammedali /1400), *Mulahazat-i İntikadî ber Didgah-i Polkinghome; Nâbesendegi-yi Kavaid-i Fizik-i Nâmuteayyinhâ bera-yi Tebyin-i Âmiliyyet-i İlahî, Endişe-i Felsefî. Dönem 1, Sayı 3, Cilt 1 Sayı 3, Sayfa 213-227.*
- Buzerî Nejad, Yahya (1390), *Tebyin-i Felsefi-yi Mu'cize ve Keramet ez Didgah-i Sühreverdî, Ayine-i Ma'rifet. Dönem 11, Sayı 4-Ardışık Sayı 4.*
- Cerrahî, Ümmühani ve Keşfi, Abdurresul (1395), *Te'sir-i Dua ber Cihan-i Kanunmend ez Didgah-i Üstad Mutahharî ve Eleonore Stump, Pejuheşnâme-i Felsefe-i Din (Name- Hikmet). Dördüncü yıl, Sayı 1 (Ardışık 27).*
- Cevadî Âmulî (1372), *Şerh-i Hikmet-i Mütealiyye, İntişarat-i ez-Zehra.*
- Cevadî Âmulî (1386), *Edeb-i Fena-yi Mukarrebân, muhakkik: Muhammed Safayî, Dördüncü Baskı, Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ.*
- Cevadî Âmulî (1400), *Tesnim, Birinci Baskı, Kum: Merkez-i Neşr-i İsrâ.*
- Erdebilî, Seyyid Abdulgani (1392), *Takrirat-i Felsefe-i İmam Humeynî, Tehran: Müessesesi-i Tanzim ve Neşr- Asar-i İmam Humeynî (rh).*
- İcî, Adudiddin (1325), *Şerh-i Mevakif, Şerh-i Seyyid Şerif Ali b. Muhammed Cürcanî, basım yeri belli değil, Matbaatu's-Saadet.*
- Meymene, Haydar Ali (1387), *Mu'cize der Nigah-i Mütekelliman-i Muselman ve Yehud, Faslname-i Felsefe ve Kelam-i İslamî, Ayine-i Ma'rifet, Dönem 8, Sayı 2-Ardışık Sayı 2.*
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki (1382), *Ber Dergah-i Dust Şerh-i Ferazhâyî ez Duahâ-yi İftitah, Ebu Hamza ve Mekarimu'l-Ahlak, edisyon ve tashih: Abbas Kasımıyan. Dördüncü Baskı, Kum: Merkez-i İntişarat-i Müessesesi-i Amuzeşi ve Pejuheşi-y İmam Humeynî (kudise sırrıhu).*
- Muhammedî, Müslim (1389), *Hall-i Muamma-yi Şer der Asar-i Üstad Ayetullah Cevadî Âmulî, Hikmet-i İsrâ. Dönem 2, Sayı 1-Ardışık Sayı 3, Sayfa 109-132.*
- Mutahharî, Murtaza (1371), *Adl-i İlahî, Mecmua-i Asar-i Şehid Mutahharî, c. 1, Kum: İntişarat-i Sadra.*

Mutahharî, Murtaza (tarihsiz), *İnsan ve Serneveşt*, Baskı 13, Kum: Sadra.

Ra'feî, Fatma, İbrahimî, Hasan (1393), Rabita-i İsticabet-i Dua ve Mu'cize ba Nizam-i İliyyet ez Nazar-i Şarihan-i Hikmet-i Mütealiyye, Costarhâ-yi Felsefî, Dönem 10, Sayı 25, Sayfa 121-141.

Sadrudin Şirazî (Molla Sadra), Muhammed b. İbrahim (1381), *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, tashih: Ahmed Ahmedî, Tehran: Bunyad-i Hikmet-i Sebzevarî.

Sadrudin Şirazî (Molla Sadra), Muhammed b. İbrahim (1981) *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Akliyyeti'l-Erbaa*, Allame Tabâtabâî'nin talikiyle, Baskı 3, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Stace, W. T. (1367), *İrfan ve Felsefe*, terceme: Behaaddin Hürremşahî, Tehran: Suruş.

Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin (1362), *İ'caz-i Kur'an-i Kerim*, Birinci Baskı, Kum: Bunyad-i İlmî ve Fikrî-yi Allame Tabâtabâî.

Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin (1378), *el-Mizan*, mütercim: Seyyid Muhammed Bakır Musevî Hemedanî, Onbirinci Baskı, Kum: Defter-i İntişarat-i İslamî.

Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin (1387), Seyyid Hâdi Hüsrevşahî, *Mecmua-i Resail*, Kum: Bustan-i Kitab.

Tabâtabâî, Seyyid Hüseyin (1393), *el-Mizan*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lemî li'l-Matbuat.

Tabersî, Fazl b. Hasan (1372), *Mecmeu'l-Beyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 10 Cilt, Üçüncü Baskı, Tehran: Nasır Hüsrev.

Taftazanî, Saduddin (1370), *Şerhu'l-Mekasid*, c. 4, tshih: Abdurrahman Umeyre, Kum, İntişarat-i Şerif er-Rıza.

Turhan, Kasım (1399), *Te'sir-i İlel ve Avamil-i Feramaddî der Belaya-yi Tabîû*, Mecelle-i Kabasat. Dönem 25, Sayı 96-Ardışık Sayı 96, Yıl Yirmibeş, Sayfa 35-66.

Tûsî, Hâce Nasiruddin (1407), *Keşfu'l-Murad fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, tashih: Hasan Hasan-zade Âmulî, Kum: Neşru'l-İslamî.

Tûsî, Muhammed b. Hasan (1383), *et-Tibyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, Necef-i Şeref, Mektebu'l-A'lam.

William Hasker, Michael Todd Peterson, David Basinger, Bruce Reichenbach (1390), *Akl ve İ'tikad-i Dinî: Deramedî ber Felsefe-i Din*, mütercimler: Ahmed Nerakî ve İbrahim Sultanî, Yedinci Baskı, Tarh-i Nov.

Allâme Tabâtabâî'nin "İsmet" Kavramının Özüne ve Niteliğine Dair Yaklaşımı

Doç. Dr. Muhammed Rızâ Behdâr*

Özet

İmâmiye ulemâsına göre ismet, Peygamberlerin ve Masum İmamların (as) zarurî özelliklerindedir. Ancak bu konunun tanımına, niteliğine ve özüne dair din düşünürleri arasında görüş farklılıkları vardır. Şüphesiz bu özel hususa dair alınacak konum ve gösterilecek yaklaşım, ilerde işlenecek ismet konusunun tahlilinde ve bu konuyla ilgili şüphelerin cevaplanmasında yol gösterici olacaktır. Bu makalede masumların ismetinin özü ve mahiyetine dair bazı İslâm düşünürlerinin ve Allâme Tabâtabâî'nin sözlerinin karşılaştırmalı olarak aktarılması ve tahlil edilmesi yönünde çaba gösterilecektir. Allâme Tabâtabâî ismeti, akıl kuvvesinin bir çıkarımı olarak görmekte ve ilmin Allah tarafından *masuma* ihsân edilmiş özel bir dalı saymaktadır. *Masumun* sahip olduğu bu nefsânî meleke, kendi iradesiyle günaha ve hataya düşmekten korunmasını sağlar.

Anahtar Kelimeler: Enbiyâ, imam, günâh, ismet, masum, Allâme Tabâtabâî.

Giriş

İmâmiye düşünürlerininin hepsine göre ilâhî enbiyâ ve imamların en önemli sıfat ve özelliklerinden biri, onların ismet sahibi ve büyük, küçük, kasıtlı veya sehven düşülen tüm hatalardan ve günahlardan korunmuş olmalarıdır. (Müfîd, 1314: 18; İlmü'l-hüdâ, 1380: 15) İmâmiye düşünürlerinin ve ulemâsının hepsi, bu iddianın ispatı için çeşitli aklî ve naklî deliller sunmuşlardır. (İlmü'l-hüdâ, 1422: 1/ 320); Tûsî 1383: 1/ 201-202; ae, 1358: 778; Süyûfî Hillî, 1405: 33 ve 334) Gerçi enbiyânın ismeti hususunda Ehl-i Sünnet fırkaları ve

ulemâsı tek bir görüşe sahip değildir (Fahr-i Râzî, 1353: 329; Taftazânî 1409: 5/ 50-51; Îcî, 1417: 3/ 451) ve imâmların ismetini de olduğu gibi reddederler, bazıları da en azından adaleti şart bilirler. (Mu'tezilî, 1422: 510-511; Gazâlî, 1423: 167-171; İbn Haldun 1978: 193; Mâverdî, 1405: 6; Âmedî, 1424: 484)

Bununla beraber öyle görünüyor ki tüm araştırmacıların ismetin ispatına, kısımlarına, mertebelerine ve kapsamına dair delilleri sunmaya uğraşmadan önce ismet kavramını açıklamaya ve incelemeye çalışması ve ismetin

* Dizful Cündişapur Teknik Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

kavram ve içerik açısından ne olduğunu bilmesi gerekir. Bu özellik salt ilâhî ihسان mıdır yoksa başka bir şey midir? Bu öze müdahil olan etkenler nelerdir, sebepleri ve kaynağı nedir? Masumun iradesiyle çelişmeyecek şekilde ismet gücü nasıl anlatılabilir? Bu araştırmada bu ve benzeri soruları ve meseleleri cevaplamaya ve Allâme Tabâtabâî'nin bu hususla ilgili tefsirinde bulunan kesin ve dakik noktalardan istifadeyle bu konuya dair yaklaşıma ulaşmaya çalıştık.

İsmetin Tanımı

İsmetin tanımı konusunda lügat yazarları, kelimacılar, müfessirler ve din filozofları ilk asırlardan şimdiye dek eserlerinde hem lügat, hem de istlâh açısından ismete dair tanımlar yapmışlardır. Esas konulara girmeden önce örnek olması bakımından lügatteki bazı tanımlara yer verilecektir.

En eski lügat ilmi kitabı yazarlarından biri olan Halil b. Ahmed şöyle söylemiştir:

İsmet Allah Teâlâ'nın seni şerden korumasıdır; yani şerri senden men etmesidir. (Ferâhîdî, 1409: 1/ 313)

Râgıb İsfehânî "ism" kelimesinin sakınmak anlamında olduğunu söylemiştir. (Râgıb İsfehânî, 1404: 336-337)

Şeyh Müfid (ö. 413 K), ismetin tanımına dair kapsamlı bir açıklama yaparak şunları yazmıştır:

İsmet lügatte onun vesilesiyle insanın kendisini sakındığı şeyden ibarettir. Sanki o şey, insanın kötü olan şeyi gerçekleştirmesine mâni olur... Allah tarafından olan ismet, ibadetleri yerine getirmesi vesilesiyle insanın kötü olan şeyden korunmasını sağlayan bir muvaffakiyettir. Bu, boğulmak

üzere olan bir adama ip uzatılmasına ve onun ipi tutarak kendisini kurtarmasına benzer. O kişi o ipi aldığında ve elinde tuttuğunda derler ki o şeyde onun için ismet vardı. Çünkü onu tutması vesilesiyle boğulmaktan kurtuldu. Eğer onu tuttuğu için kurtulmasaydı ona ismet demezlerdi... (Müfid, 1414: 66)

Yaptığı bu tanıma bakarak Şeyh Müfid'in ismeti Allah tarafından bazı özel kullarına verilmiş bir muvaffakiyet kabul ettiği, ancak bu lütfu ve inâyeti elde edebilmek için masum kişinin kendisinde de irade, istek, kabiliyet ve altyapının olmasını şart gördüğü anlaşılır.

Seyyid Murtaşâ (ö. 436 K) da ismetin anlamındaki bu noktaya dikkatle şöyle söyler:

Lügatte ismetin kökü, men anlamındadır. Eğer "falanca her türlü kötülükten korundu" denilirse kötülüğün gerçekleşmesinden men edilmiş demektir. Elbette kelimacılar bu lafzı, Allah'ın ona olan lütfu sayesinde kendi iradesiyle, yine kendisinde kötülüğün gerçekleşmesine mani olan kimse şeklinde genişletmişlerdir. (İlmu'l-hüdâ, 1405: 3/ 326)

İsmetin Özüne Dair Muhtelif Düşünürlerin Yaklaşımları

Enbiyânın ve masum imamların (as) ismetinin özü ve mahiyeti hakkında Allâme Tabâtabâî'nin derin, kapsamlı ve benzerine az rastlanan bir görüşü vardır ki geçmiş ve çağdaş düşünürlerin eserlerinde ona çok az teveccüh edilmiştir. Ancak Allâme'nin yaklaşımını irdelemeden önce İslâm filozoflarının ve kelâmcıların ismet kavramı ve mahiyetine dair görüşlerinden en önemlilerine muhtasar olarak değinilmesi daha münaşip olacaktır.

1. İlâhî Lütuf ve Üstünlük

İsmetin en bilinen tanımı onun "ilâhî lütuf" olarak yorumlanmasıdır. Allah ismeti bazı insanlara bağışlar ve böylece ismete sahip olan kimse günaha düşmekten ve ibadeti terk etmekten korunmuş ve aynı zamanda bunu yapmaya kâdir olur.

Yukarıdaki yaklaşım, meşhur İslâm düşünürlerinin ve bilcümle İmâmiye'nin yaptığı tanımdır.

Şeyh Müfid ve Allâme Hillî şu ortak tanımı yaparlar:

İsmet, mükellefe Allah tarafından verilmiş bir lütuftur. Şöyle ki günah işleme kudreti olduğu halde günahı gerçekleştirmekten ve ibadeti terkten men edilir. (Müfid, 1414: 37; Hillî, 1368: 37)

Seyyid Murtaza: "İsmet, Allah'ın kuluna başlattığı bir lütuftur ve kul kendi iradesiyle her türlü kötü fiili yapmaktan imtinâ eder." (İlmü'l-hüdâ, 1422: 188, a.e, 1405: 3/ 325-326)

Mu'tezile'den Kadı Abdülcabbâr (1962: 13/15) ve İbn Ebi'l-Hadîd (1404: 7/8 ve 13/248) ile Eşâ'ire'den Şehristânî (1364: 1/ 116) gibi Ehl-i Sünnet ulemâsından bazı âlimler, ismetin tanımını yaparken onun lütuf olduğuna işaret etmişlerdir.

Her halükârda bu yaklaşımda bu iki etkene, yani ilâhî lütuf oluşuna ve bu üstünlüğün masumun iradesini elinden almadığına değinilmiştir. Bu iyi bir yaklaşımdır ama kâmil değildir. Çünkü genel ve belirsiz bir şekilde ismeti ilâhî lütuf ve üstünlük olarak nitelendirir ama peygamberlerin ve imamların nasıl ve hangi güçle kendilerini günah ve hatadan koruyabildiklerini açıklamamaktadır. Nasıl ve hangi tahlile göre bu lütuf masumun iradesiyle uyumludur? Ayrıca neden

bu lütuf bazı kişilere mahsustur ve diğerleri bundan mahrumdurlar ve bu Allah'ın adaletiyle nasıl uyum içinde olur? Bu yüzden diğer bazı kelimciler ve filozoflar ismetin mahiyetini aydınlatılabilmek için ona başka kayıtlar da ilave etmişlerdir ki konunun devamında bunlara değinilecektir.

2. Akıl Kuvvesi

Diğer yaklaşım, ismeti insandaki akıl kuvvesinin kemâli kabul eder. Bunun açıklaması şöyledir: İnsanda öfke, şehvet ve akıl kuvveleri vardır ve her biri kendine özel temayüllere sahiptir. Eğer onlardan biri, diğerine göre daha fazla gelişme ve faaliyet gösterirse diğer kuvvelerin hareket alanını kısıtlar. Ancak kâmil ve ilâhî insanlarda akıl kuvvesi, öfke ve şehvet kuvvelerini kontrolü altına alır ve onları kendisine itaatkâr kılar. (İbn Sînâ, 1375: 2/ 130)

Filozoflara göre nebînin nefsi, tekâmül merhalelerinden geçtiği, misâl âlemine girdiği ve akıl âleminde nazarî (teorik) ve amelî (pratik) akıl kuvveleri çok güçlenip kuvvetlendiği için kendi nazarî kuvvesiyle ilâhî kelâmı işitebilir, melekleri müşâhede edebilir ve diğer taraftan amelî kuvvesiyle fâilîyet kudretine erişebilir ve madde âlemini emri altına alabilir. Bu yüzden nebînin nefsinin akıl âlemine ittisâli varsayıldığında, artık nefis için günah ve hataya düşme mecâli kalmamaktadır. Çünkü günah ve hata akıl kuvvesinin mağlubiyetinin ve insanın hayvanî maddî boyutunun galibiyetinin ürünüdür. Bu da peygamberler için farzımuhaldir. Bununla beraber ismet akıl kuvvesinin ürünüdür ve diğer bir deyişle ismet akıl kuvvesinin kemâlidir. (Bkz. Kadrdân Karamelekî, 1383: 370)

İsmete dair bu yaklaşımın tahlilinde öyle görünüyor ki bazı âlimlerin ve filozofların

söylemiş olduğu şey gerekli ve münasiptir ama yeterli değildir. Yani şüphesiz felsefî ve tasavvufî kaynaklara göre akıl kuvvesinin varlığı insanın daha iyi olmasına ve nefsin tekâmülüne sebep olur ama nübüvvet ve imamet makamına ulaşmada ismetin (nübüvvet ve imametten ister önce olsun ister sonra, kasden ve sehven düşülen büyük-küçük bütün günahlardan ve hatalardan korunma denebilecek) genel anlamını ispat etmez. Gerçi bu ikisi arasındaki daimî olmasa da genelde bulunan irtibat kabul edilebilir ama akıl kuvvesinin bu kemâlini insanın zamanla elde ettiği dikkate alınırsa İmâmîye'nin enbiyâ ve imamların doğuştan masum olduklarına dair iddiası nasıl ispat edilebilir? Bunun için ismetin ilâhî lütuf ve ihsân oluşu görmezden gelinmemelidir.

Fâzıl Mikdâd bu yüzden ismetin Allah tarafından verilen aklın ihsanı olduğuna değinerek şöyle der:

Bazı filozoflar Allah'ın masumu saf bir tabiatla, her türlü pislikten arı bir tıynetle yarattığını söylemişlerdir. Onlar yüce bir mizaca sahiplerdir, kuvvetli bir akıl ve kâmil bir fikirle donatılmışlardır ve Allah onlara sonsuz lütufta bulunmuştur. Bu sebeple masum, vâcipleri yerine getirmede ve çirkin işleri terk etmede kudretlidir. Tüm teveccühü yerdeki ve gökteki melekûttadır. Bunun için nefis-i emmâre her zaman nefis-i âkilenin emri altında, bitik ve mağlup olur. (Suyûr-i Hillî, 1422: 244)

3. Nefsanî Meleke

Bazı kelimacılara ve çoğu felsefeciye göre ismet, kendisine sahip olanı günaha düşmekten koruyan nefsanî meleke anlamına gelmektedir.

Hâce Nasîr bu görüşün filozoflara ait olduğunu söyler ve şöyle der: "İsmet, varlığıyla masum şahıstan günahın südürünü önleyen bir melekedir." (Nasîrüddîn Tûsî, 1405: 369)

İbn Meysem Bahrânî: "İsmet, onun sebebiyle günah işlemenin men edildiği nefsanî melekedir." (Bahrânî, 1417: 55)

Fâzıl Mikdâd bir tanımında da ismetin hem lütuf, hem de meleke oluşuna işaret eder: İsmet, Allah'ın masuma ihsân ettiği nefsanî bir meleke ve lütuftur. Bu vesileyle o, yapmaya kudreti olduğu halde hiçbir zaman ibadeti terk etmez ve günah işlemeyi seçmez. (Hillî, 1368: 37)

Muhammed Mehdi Narâkî: "İsmet öyle bir melekedir ki onun varlığında günaha yönelinmez, velev ki (günah) işlemeye kudreti olsa bile." (Narâkî, 1363: 97)

Ehl-i Sünnet ulemâsından Tehânevî (1996: 2/ 1183) ve Taftazânî (1409: 4/ 313) bu sözün filozoflara ve felsefecilere ait olduğunu söylerler ve muhakkak Cürçânî de *et-Ta'rifât* adlı eserinde bu tanımı vermiştir. (Cürçânî, 1412: 65)

Bu yaklaşım da tam ve kâmil olmayabilir. Çünkü evvelâ bu nefsanî meleke olan ismetin nasıl ve hangi sebeplerle meydana geldiğini müşahhas kılmamaktadır, bu meleke neyin mahsulü ve neticesidir? Eğitim ve öğretimle mi, akıl kuvvesinin kemâliyle mi, tecrübe, maharet ve riyâzetle mi yoksa başka bir şeyle mi elde edilmiştir?

İkincisi, bu melekenin diğer melekelerden, örneğin nefiste hâsıl olan adalet melekесinden farkı nedir? Adalet melekesi sahibinin günah işlemeyeceği derecede baskın etkiye sahip olsa da mantıken sapmayı önleyici değildir ve günah işlemekten men etmez. Hatta bazen adil kişilerin kasden veya

sehven günaha veya hataya düştüğü görülür. Oysa ismette, masum kişinin günaha düşmesi genel olarak men edilmiştir.

4. Haysiyet ve Mahsus Özellik

Bazı kalamcılar ismeti lütuf olarak açıklamak yerine, onu kendisine sahip olan şahsı günahattan koruyan bir tür sıfat ve özel bir hâlet kabul ederler.

İbn Meysem Bahrânî ismet için sıfat tabirini kullanarak şöyle der: İsmet insan için bir sıfattır ki onun sebebiyle günah işlemesi men olunur, öyle ki bu sıfat olmadan günahın südürü men olunmaz. (Bahrânî, 1406: 125)

Muhakkık Sebzevârî şöyle der: Bazıların demişlerdir ki: İsmet şahsın bir haysiyet üzere olmasıdır ki ondan günahın başgöstermesi men edilmiştir; bu, mukaddes nefsinde olan bir haysiyet sebebiyledir. (Sebzevârî, 1383: 476)

Üstad Hasanzâde Amulî de ismeti "kuvve" diye tanımlar. (Hasanzâde Amulî, 1379: 151)

Şunu söylemek gerekir ki bu tanımın en önemli ve temel sorunu, müphem ve anlaşılmasız oluşudur. Çünkü ismetin haysiyet, kuvve, emir vs. diye tanımlanması ismetin özünü aydınlatmamaktadır. Tahlil esnasında bunları meleke ve akıl kuvvesi gibi diğer tanımlarla çevrelemedikçe bu böyledir ki yine de bunlara dair sorunlar ortaya çıkmaktadır.

5. Günahın yaratılmamış olması veya salt ibadet kudreti

Eşâ'ire'nin ekserinin ismet meselesine yaklaşımı, Allah'ın masum insanda hiç kötü fiil ve günahı yaratmamış olması ve aynı zamanda günaha düşme kudretinin de varolmaması şeklindedir.

Fahr-i Râzî bir yerde Ebu'l-Hasan Eş'ârî'nin görüşüne işaretle şöyle der: İsmet ibadet etme kuvveti ve günah işleyebilme gücüdür. (Fahr-i Râzî, 1992: 167)

Kadı İcî ve Tehânevî ismetin tanımında şunları söylemişlerdir: Biz Eşâ'ire nezdinde ismet, Allah'ın enbiyâda günahı yaratmamış olmasıdır. (İcî, 1417, 3: 448; Tehânevî, 1996: 2/ 1183)

Taftazânî: "İsmet, ibadet kudretinin yaradılışıdır." (Taftazânî, 1409: 4/ 312)

Eşâ'ire'nin bu tanımının insanın fâiliyetini nefyeden kendi kaynaklarıyla uyumlu olması dikkat çekicidir. Onlar insan fiilinin her türünü ilâhî fiil kabul ederler ve insanı fiilin gerçekleşmesinde bir nevi etkisiz eleman sayarlar. İlgili yerlerde bu yaklaşıma yönelik çok sayıda eleştiri yapılmıştır.

İnsanın bütün fiillerini Allah'a dayandırma ve onun kendi fiillerindeki rolünü görmezden gelme, kendilerinin ismete dair yaptıkları tanıtımda geçen irade ve kudret manasıyla ve şartıyla çelişmektedir. Allâme Tabâtabâî bu görüşün eleştirisinde şöyle söyler:

Bazıları bu konuda zannediyorlar ki Allah insanı günahattan alıkoymuyor ve vazgeçiriyor ama iradesini alma yoluyla değil, onun iradesine karşı koyarak. Mesela insanın iradesini ortadan kaldıracak sebepler hazırlıyor veya onun iradesine muhalif bir irade yaratıyor ya da insanın iradesinin tesirini önlemesi için bir melek gönderiyor veya onun mecrasını değiştirip varma niyetinde olduğu hedeften başka bir şeye doğru yönlendiriyor... Bu sözler vicdan deliliyle reddedilir. Çünkü biz kendi vicdanımızla bu anlamı idrak ediyoruz ki hayır ve şer amellerde bizim nefsimizle nizâyâ düşen ve bize gâlip gelen hiçbir sebep yoktur. Amelleri şuur ve

şuurdan kaynaklanan iradeyle yapan yalnız bizim nefsimizdir. Bu irade neyi isterse onu yapmaktadır. Öyleyse nefsimizin dışındaki bütün sebepler, isterse melek veya şeytan gibi naklî ve aklî delillerle ispat edilmiş olsun, enine sebeplerdir, boyunca değil. (Tabâtabâî, 1412: 11/ 163-164)

Allâme Tabâtabâî'ye Göre İsmetin Özü

Aktarılan teorilerin ve görüşlerin değerlendirilmesi sonucu her birinin birtakım eksikleri olduğu anlaşılmıştır. Çünkü ilâhî lütuf ve muvaffakiyet görüşüne hangi sebeplerle ve nasıl ulaşıldığı belli olmadığından zorunlu ve hususî olmama sorununu halledememektedir.

Akl kuvvesi görüşü de bizim ismete dair iddiamızı ispat hususunda eksikti. Çünkü sadece insan nefsinin ilmî ve amelî tekâmülünü, rüşdünü ve yükselişini ispatlamaktadır, İmamiye'nin nübüvvet ve imamet için kabul ettiği kapsamlı ve genel ismeti değil.

İsmetin meleke olması görüşü de kaynağı ve sebebi belirsiz olduğundan ve diğer melekelerin aksine etkisi daimî olduğundan hiçbir zaman etkisinde sapma olmamaktadır. Bu yüzden bu mânâ da yetersizdir.

Haysiyet ve mahsus özellik görüşü genel ve belirsiz bir anlama sahipti. O yüzden bu görüşü, yine eksiklikleri bulunan yukarıdaki mânâlardan birine döndürmek zorunda kaldık.

Eşâ'ireden bazılarına ait olan son görüş de şüphesiz bizim adalet temelimize ve esasımıza uyumlu değildi. Çünkü onlar her türlü fiil ve davranışı ilâhî fâile dayandırmakta ve insanın fâil olma rolünü inkâr etmektedirler.

Belki de bu yüzden, Allâme Tabâtabâî bu eksiklikleri kavradığı için, birkaç aşamada bunların tekmîli için uğraşmıştır. Zira eğer Allâme'nin ismetin hakiki tanımı hususundaki kapsamlı görüşüne ulaşmak istersek bütün eserlerinde, özellikle de büyük tefsiri *el-Mîzân*'da yer yer geçen bu minvaldeki tüm konulara bakmamız gerekir. Aşağıda bu konuların en önemlilerine değineceğiz.

Allâme Tabâtabâî ismetin tanımında başta genel olarak, hatta bir miktar müphem şekilde dördüncü görüşteki gibi şöyle söyler:

İsmetten kasıt masum insanda, hata veya günah olduğu fark etmeksizin caiz olmayan bir amelî işlemekten koruyan bir gücün varlığıdır. (Tabâtabâî, 1412: 2/ 134)

Ama başka bir yerde daha isabetli ve kâmil bir bakışla bu ismet gücünü masumlar nezdinde ilmî suretler olarak tefsir eder ve bunu açıklarken şöyle söyler:

Meydana gelen hadiselerden her birinin kesinlikle bir kaynağı vardır ve hadise o kaynaktan ortaya çıkar. Enbiyâdan hâsıl olan fiiller de tek renktir, yani onlardan hep doğruluk ve itaat ortaya çıkar. Demek ki bu fiillerin enbiyânın nefsinde bulunan bir güce dayanması gerekir... İtaat ve günah açısından fiilin sapması, nefisten sâdır olan o fiilin ilmî suretinde bir sapmanın olması sebebiyledir. Eğer istenen -yani ilmî suretler- heves ve Allah'ın yasakladığı amellere düşme peşinde olursa günah ortaya çıkar. Eğer ubûdiyet ve Mevlâ'nın emrine uyma yolunda hareket ederse itaat gerçekleşir... (Tabâtabâî, 1412: 2/ 138)

Allâme konuşmasının devamında şu konuyu ekliyor: Bu ilmî suretler hiçbir zaman ne değişen, ne kendisine müteallık olandan (yani insanı kötü işten alıkoyan ve iyiliğe

zorlayan kısmından) ayıran, ne de yok olan özel bir kategoridedirler. Aksine sabit, dayanıklı ve daimîdir, diğer bir deyişle masumun nefis melekesidir.

Allah Resulü'nden (s.a.a) fiillerin sūdûru, dâimî olarak sūdûrî itaat vasfındadır ve o hazretin ihtiyârî fiillerinin sâdır olduğu ilimden başka bir ilim değildir. Sâlih, değişken olmayan ilmî suretlerdir. O da dâimâ kul olmasından ve itaat etmesinden ibarettir ve nefiste muhkem olan ilmî ve nefsanî suretlerin zevale uğramadığı malumdur. Bu artık şecaat, iffet, adalet ve benzerleri gibi nefsanî bir melekedir. Öyleyse Resulullâh'ta (s.a.a) bütün fiillerinin ondan sâdır olduğu nefsanî bir meleke vardır. Sâliha bir meleke olduğu için de tüm fiilleri Allah Teâlâ'ya itaat üzere sâdır olur. Onu tüm günahlardan alıkoyan da işte bu melekedir. (Tabâtabâî, 1412: 2/139)

Ancak merhum Allâme her ne kadar ismetin nefsanî bir meleke oluşundan bahsetse de öyle anlaşılıyor ki nefsanî melekeyi bu tür ilmin özelliklerinden ve neticelerinden kabul ediyor, ismetin kaynağı ve hakikati olarak değil. Bu yüzden hatadan korunmayı sadece ilmin neticesi olarak görmekle kalmıyor, ondan daha yüce bir yerde konumlandırarak ilmin kendisi şeklinde tefsir ediyor. Yine başka bir yerde "*Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir.*" (Nisa/113) ayetine sarılarak ismetin ilmin sonucu değil, ilmin kendisi olduğunu daha net bir ibareyle ifade ederek şöyle söyler:

Kendisi sebebiyle ismetin tahakkuk ettiği o şey ilmin bir türüdür. Bu ilim sahibini günah ve hata işlemekten men eder.

Diğer bir deyişle bu ilim, yolun kaybedilmesine engel olan bir ilimdir. (a.e: 5/78 ve 11/ 162)

İsmetin özü ve mahiyetine dair önceki ulemânın görüşleri ile Allâme'nin yaklaşımının karşılaştırılması sonucunda şunlara ulaşılır: Düşünürlerin yaptığı farklı tanımları genel olarak ismetin ilâhî lütuf olması ve aklî veya nefsanî meleke olması şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Mütetekellimlerin çoğu ilk yaklaşıma sahiptir ama filozoflar ile felsefî meşrebe sahip mütetekellimlerin çoğu ise ikinci kısmı işlemişlerdir. Ancak Allâme Tabâtabâî'nin sözlerine bakarak onun görüşünün iki genel yaklaşımı birleştirici olduğu söylenebilir. Yani hem ismetin bir lütuf ve ihsan olduğuna inanır (ki bunun delilleri ilerde zikredilecektir), hem de ismetin ilmî ve aklî bir kuvve olduğuna ve bunun neticesinde masumun günah ve hatayı terk etme ve vâcibâtı yerine getirme melekesine sahip olduğuna inanır.¹

Şunu söylememiz gerekir ki Allâme'nin görüşünde ismetin kavrambilimsel açıdan tam ve kapsamlı biçimde anlaşılabilmesi ve ismetinin özüne ulaşılabilmesi için konunun devamında gelecek tamamlayıcı meselelerden bahsetmeye mecburuz.

Masumun Korunmasının İhtiyâr İle Uyumlu Olması

Allâme'nin ismetin özünü ilgili görüşlerini incelerken bize yardımcı olan konulardan bir tanesi ismetin ihtiyârî veya mecburî kabul edilmesi meselesidir. Allâme'nin görüşünü tüm yönleriyle aydınlatılmak için sadece bu yaklaşımı ele alarak bu açıdan incelemek mecburiyetindeyiz.

¹ Elbette ismete dair yapılan tanımlara bakınca Fâzıl Mikdad'ın yapmış olduğu tanımın da Allâme'nin görüşünde olduğu gibi kapsamlı ve iki genel görüşü birleştirici nitelikte olduğunu söylemek gerekir.

Bazıları ismetin özüne ulaşamadıklarından ve kaynağı ile sebepleri hususunda gaflete düştüklerinden, meselenin hazmı onlar için müşkül olmaktadır. İlahî peygamberlerden ve imamlardan günahın südürünün nasıl men edildiğini, aynı anda günah ve hata işleme güç ve ihtiyârlarının nasıl mahfuz edildiğini anlayamamaktadırlar. Bu yüzden vâcibâtı yerine getirmeye ve haramları terk etmeye mecbur oldukları neticesine varmışlardır.

Oysa Allâme Tabâtabâî'nin sözlerine dikkatle bakıldığında cevap açıktır.² Onun buraya kadar bahsi geçen sözlerinin özeti şudur: İsmetin onun vesilesiyle tahakkuk ettiği ve masum şahsın onun vesilesiyle masum olduğu şey, ilmin bir türüdür. Bu ilim, sahibinin günaha ve hataya düşmesine izin vermeyen bir ilimdir. Diğer bir tabirle dalâlete engel olan bir ilimdir.

Allâme bu konuda şöyle söylüyor:

Allah -masumlara- ilimden âsime³ melekesi merhalesini verdi. Bu meleke onu günaha ve cürme düşmekten korur, o melekeye sahip olunca küçük günahlardan dahi olsa artık ondan günahın südür etmesi muhal olur. İsmet ve adalet melekesi arasındaki fark şudur: Her ne kadar ikisi de günaha düşülmesini engelse de aralarındaki fark ismet melekesinin hataya düşmeye de engel olması ama adalet ile bunun mümkün olmamasıdır. (Tabâtabâî, 1412: 11/162)

İsmetin ve masumun günahı seçmekten uzak durmasının onların ihtiyârıyla çelişmediğine dair delil budur. Allah Teâlâ yüce hikmetine teveccühle bazı özel insanlara lütuf ve ihsan inayet eder ve işte bu lütuf

özel bir ilimdir. Böylece enbiyânın ve masum imamların Allah'a karşı işlenen günahın, itaatsizliğin, emir ve yasaklarına karşı gelmenin neticelerine ve özüne dair ilimlerinin, biz sıradan insanların ilminden farklı olduğu anlaşıldı.

Daha iyi anlaşılabilmesi için şu şekilde anlatalım: Öyle kötü işler vardır ki bizim gibi sıradan insanlar bile o işlerin alçaklığını ve çirkinliğini kabul eder. Bu yüzden hiçbir vakit o fiili yapmadığımız gibi asla yapmayı düşünmeyiz de. Oysa biz hiçbir şekilde o işleri yapmayı terk etmeye mecbur değilizdir. Örneğin bazı pislikleri yemek, hiçkimsenin aklının ucundan bile geçmez, kaldı ki bunu fiile döksün. Acaba bu tür pisliklerden ismete sahip olmanın zorunlu olduğunu ve iradesizce yapıldığını söylemek mümkün müdür? Allah da enbiyâyâ ve imamlara öyle yüksek bir ilim ve kuvvetli bir irade bahşetmiştir ki sanki günahların çirkinliğini, kesâfetini ve bâtınını ilm-i huzurî ile açıkça görmekte idirler. Bu yüzden hiçbir zaman o günahı işlemeye heves etmez ve onu irade etmezler.

Allâme Tabâtabâî masumlara özel bu ilme sahip olmanın onların ihtiyârıyla çelişmediği konusunu tahlil ettiği bir yerde şöyle söylemiştir:

Zikredilen ilim, yani ismet melekesi etkisinde sapma olmadan ve kesin ve dâimî etkiye sahip olmakla beraber aynı zamanda insanın tabiatını (yani kendi fiillerinde muhtar ve irade sahibi olmasını) da değiştirmez, onu ismete mecbur ve zorunlu kılmaz. İlmin kendisi ihtiyârın temellerinden birisiyken nasıl mecbur edebilir ki. İlmin salt kuvvetli olması iradeyi

² Bu bölümde Allâme Tabâtabâî'nin verdiği cevaplardan yalnız makalenin başlığıyla ilgili olanları (ismetin kavrambilimsel yönü) seçilmiştir, yoksa Allâme'nin başka cevapları da mevcuttur.

³ Âsime: ismet kökünden, korunmuş anlamındadır.

kuvvetlendirir, mecbur etmez. Mesela eğer bir kimse sağlıklı olmak isterse herhangi bir şeyin öldürücü zehir olduğuna yakın ettiğinde, bu yakınının artması onu zehirden kaçınmaya mecbur bırakır. Onu, o zehirli içeceği içmekten kendi iradesiyle vazgeçmeye zorlar. Demek ki masumlar kendi irade ve ihtiyarlarıyla günahahtan sakınmaktadırlar. (Bkz. Tabâtabâî, 1412: 11/ 162-164)

Bununla beraber masumların sahip olduğu kuvvetli ve kesin ilim onların günah işlemesine engel olacak ancak onların ihtiyarının selbini gerektirmeyecektir. Bu ilim sayesinde onların günah işlemesi muhaldir; ancak muhal-i addî değil, muhal-i zâtîdir. Muhal-i addînin haricen gerçekleşme imkânı vardır ama gerçekleşmez, muhal-i zâtînin ise gerçekleşme imkânı yoktur ve zâtî/özü itibariyle muhaldir.

Masumun İlimiyle Masum Olmayanın İlimi Arasındaki Fark

Bazıları şöyle bir eleştiri yapabilir: İsmetin salt günahların ve haramların kötülüklerine ve sonuçlarına dair sahip olunan ilim şeklinde tefsir edilmesi ne masumlara yakışır, ne de günahlardan korunmak için yeterlidir. Çünkü salt ilme sahip olmak beraberinde korunmayı getirmez. Zira biz sıradan insanlar da genel olarak günahların çirkinliğine ve fenâ neticelerine dair ilme sahibiz ama yine de onları işlemekten uzak duramıyoruz; tütün mamullerinin zararlarıyla ilgili tam bir bilgiye sahip oldukları halde bu ürünleri kullanmaya devam eden doktorlar gibi.

Allâme Tabâtabâî'nin eserlerinde bu eleştiriye verilebilecek üç cevap bulunabilir:

İlk cevap: Evvela bir şey hakkında ilim sahibi olmak, mesela bazı şeylerin çirkinliğini veya güzelliğini bilmek mutlaka o ameli yapmayı gerektirmemektedir. İrade, bir şeyi yapma veya terk etme isteği, ortada engel veya sebep olmaması gibi diğer şeyler de bu sürece müdâhil olan etkenlerdir.

İkincisi o şeyin çirkinliğine veya güzelliğine dair sahip olunan ilim husûlî⁴ midir yoksa huzûrî⁵ mi? Husûlî ise hangi derecededir, yakine mi dayalıdır yoksa değil midir, mantkî yakine mi dayalıdır yoksa değil midir, husûlî yakın midir, huzûrî mi, şuhûdî mi?

Şüphesiz Allâme Tabâtabâî'nin eserlerine ve sözlerine ve de aklî ve rivâyî temellere göre (Meclisî, 1404: 10/ 170) masum kendi kalbî ve irfanî tekâmül seyrinde şuhûdî ve huzûrî ilmin öyle bir derecesine nâil olmuştur ki hayır amelin güzelliğini ve özünü, ibadetin lezzetini, diğer taraftan da günaha bulaşmanın ve Allah'a itaatsizliğin çirkinliğini görebilmektedir.

Bu yüzden masumun günahın ve farzları terk etmenin çirkinliğine ve buna bağlı gelişecek neticelere olan ilmi ve marifeti -tesiri insanı alıkoymada ekserî ve daimî olmayan diğer ilimlerin aksine- daimî, kat'î ve yakinîdir, onda asla sapma yoktur. Çünkü günahı irade etmeye kat'î suretle engel olan şey, sadece günahların akibetine dair husûlî ilme sahip olmak değil, kalbî müşahede tabiriyle ifade edilebilecek olan ilmin çok daha yüce bir mertebesidir. Diğer bir deyişle masumun günahın hakikati ve akibetine olan

⁴ Husûlî ilim bir şeyi onun sûreti, görüntüsü zihinde bulunduğu müddetçe bilmektir. O şeyin zihindeki sûreti yok olunca, o şey unutulur.

⁵ Huzûrî ilim zihinde bir şeye ilişkin herhangi bir imge olmaksızın o şeyin gerçekliğinin bilinmesidir ve temelinde müşahede vardır.

ilmi "ilme'l-yakîn"⁶ ve "ayne'l-yakîn"⁷ merhalesinden geçmiş ve de "hakke'l-yakîn"⁸ merhalesine ulaşmıştır.

Allâme bu hususta şunları söylemiştir: İsmetin ilim türlerinden olduğunu gösteren şahitlerden biri de Peygamber'e hitaben buyrulan şu âyettir: "Allah'ın sana lütfu ve esirgemesi olmasaydı onlardan bir güruh seni yanılmaya yeltenmişti; hâlbuki onlar ancak kendilerini saptırurlar, sana hiçbir zarar veremezler. Allah sana kitabı ve hikmeti indirmiş, bilmediğini sana öğretmiştir. Sana Allah'ın lütfu gerçekten büyük olmuştur." (Nisa/113) Bu ve benzeri ayetlerden birkaç noktaya ulaşılmaktadır: İlki, ismet diye adlandırdığımız ilim şu açıdan diğer ilimlerden ayrılmaktadır: Bu ilim insanı çirkin işten alıkoyma ve iyi işlere zorlama etkisine sahiptir, daîmî ve kat'îdir, insanı alıkoyma etkisi ekserî ve geçici olan diğer ilimlerin aksine kendisinde asla sapma olmayan bir ilimdir... Her ne kadar Allah'ın esmâsı ve sıfatları yönünden onları ilmi ve bizimkisi birbirine bağlı ve bir ise de onların ilminin bizim ilmimizden farklı olduğu anlaşılmalıdır. (Tabâtabâî, 1412: 11/162-163)

İkinci cevap: Merhum Allâme başka bir yerde bu soruya karşı önce şu beyanda bulunur: Eğer faydalı ilim ve kâmil bir hikmet, sahibini alçak ve helâk edici şeylerin vukuundan alıkoyacak ve günahlara ve pisliklere bulaşmaktan koruyacak olsaydı tüm ulemânın bu şekilde masum olmaları gerekirdi, oysa böyle değildir.

Sonra cevabında şöyle buyurur: Evet, faydalı ilmin ve kâmil hikmetin böyle bir

etkisi vardır, nitekim ilim ve hikmet ricâli, din ve takva ehli olan fuzalâ arasında bunu görüyoruz. Ancak bu sebebiyet, aynı bu maddî ve tabîî âlemde yürürlükte olan diğer sebepler gibi gâlip (baskın) sebeplerdir, daîmî (sürekli) değil.

Etkinin daimî olmamasının sebebi insanda olan muhtelif bilinç kuvvelerinin bazılarının, kişinin diğer bazı hikmetlerden gaflet etmesine ya da en azından ona olan dikkatinin azalmasına yol açmasıdır. Öyleyse nerede sapma görüyorsak, kökeninde sebeplerin birbiriyle savaşı ve bir sebebin diğer bir sebebe gâlip gelmesi vardır.

Buradan anlaşılıyor ki adı ismet olan o güç, ilmî ve mamulî (sıradan) bir sebep değildir, aksine hiçbir şekilde başka hiçbir sebebe mağlup olmayan ilmî ve şuûrî (bilinçli) bir sebeptir. Eğer bu türden şuûrî sebepler, mamulî olsalardı kesinlikle içine sapsalar sızardı ve zamanla etkisini kaybederdi. (Bkz. Ae: 5/ 78-80)

Üçüncü cevap: Allâme'nin diğer bir cevabı da şudur; masumun ilminin sıradan ilimden başka olmasına ilaveten aslında bu ilim iki şeyle ilgilidir. Biri günahların bâtunına ve hakikatine ve de neticelerine ve ardından getirdiklerine dair ilimdir. Daha yüce olan diğeri ise ulûhî⁹ makama, ilâhî esmâ ve sıfatların azametüne dair ilimdir. Nitekim bunun neticesi muhabbet, cezbe ve hakiki mevlâsına duyduğu dolup taşan aşktır. Öyle ki bu büyük muhabbet vasıtasıyla o mutlak kemâle kavuşabilmek için heyecandan kendilerini kaybederler; fikirlerinde ve nefislerinde Allah'tan ve O'nun rızasını

⁶ Kesin olan akli ve nakli delillerin ifade ettiği bilgi.

⁷ Gözlem yoluyla bilmek veya yakından ibaret olan bir görüşle görmek.

⁸ İç duyu veya iç tecrübe yoluyla ulaşılan ve kesinlik bakımından en son merhaleyi teşkil eden doğru bilgi.

⁹ Allah'ın zat (ahadiyet) mertebesinde sonra bütün ilâhî sıfat ve isimleriyle zuhur ettiği ilk tecellî mertebesi.

kazanmaktan başka hiçbir şeye mecalleri olmaz ve O'nun rızası dışında olan her şeyi terk ederler. Bunun getirisi de günah ve haddan korunmaktan başka bir şey değildir.

Bu yüzden Allâme, ilâhî ayetlerde olduğu gibi (Saffât/ 160; Sad/ 83) onları "muhlesîn" (samimi kullar) arasında saymış ve onları vasfederken şöyle buyurmuştur:

Bu kimseler Rableriyle ilgili öyle şeyleri bilirler ki diğerlerinin bunlardan haberi yoktur... ve yine ilâhî muhabbetleri onları, O'nun istediği dışında bir şey istememeye mecbur kılmaktadır. Böylece itaatsizlikten tamamen vazgeçerler. (a.e, 11/ 162)

Öyleyse masum insan, sıradan kişilerin aksine heva, heves ve şehvetlerin bağından tamamen kurtulmuş, mukaddes temiz aklı ve nefsi vücudunun mutlak hâkimi olmuştur. Allah'a karşı öyle bir marifeti, cezbesi ve aşkı vardır ki mahbûbunun rızasından başka bir şeyi düşünemez. Bu yüzden böyle kafî ve yakînî bir ilimle ve de muhkem bir iradeyle günahları terk etmekle kalmaz, onları aklının ucundan dahi geçirmez.

Son nokta: Konunun tamamlanması için birinin sorabileceği şu soruya da cevap verelim: Neden Allah Teâlâ evliyâdan olan özel kişilere böyle bir lütuf ve ihsânda bulunmuştur ve neden bu lütuf sınırlı ve birilerine özgüdür?

Cevabında öncelikle ilâhî ezeli ilimden bahsetmek gerekir. Allah Teâlâ ezeli ilimle bu özel kişilerin gelecekte kendi çabalarıyla diğer kişilerden önce bu liyakati kendilerinde oluşturacaklarını ve diğerlerinin önüne geçeceklerini biliyordu. Bu yüzden onların tekâmül seyri Allah'ın kendi özel ihsanını onlara bağışlamasına sebep oldu. Verdiği ilim ve irade vasıtasıyla onları kâmil bir korunmaya nail kıldı. Böylece

hiçbir şekilde günah tozuna bulaşmayarak bütün insanların hidayeti için güvenilir rehberler olmalarını sağladı.

Bu noktayı ayet ve rivayetlerde açıkça görmek mümkündür. Kur'an'da şöyle buyruluyor:

"Bunları, bilerek (çağdaşları olan) diğer topluluklara göre seçkin kaldık ve onlara, kendileri için apaçık imtihan içeren mucizeler verdik." (Duhan/ 32-33)

Peygamberlere verilen özel bağışlar hakkında İmam Sâdık'ın (as) bir rivayeti şöyledir:

Allah peygamberleri yarattığı esnada onların itaatkâr olacağını, kendisine ibadet edeceklerini ve şirkin hiçbir türüsüne düşmeyeceklerini biliyordu. (Bu yüzden onları kendi özel bağışıyla nimetlendirdi.) Demek ki onlar Allah'a olan itaatleriyle bu yüce kerametlere ve makamlara ulaşmışlardır. (Meclisi, 1404: 10/170)

Allâme Tabâtabâî bununla ilgili şöyle söylüyor:

Bu meyanda Allah'ın hilkat esnasında kendilerine imtiyâz verdiği kimseler vardır. Onları müstakîm bir fitratla ve mutedil bir hilkatle yaratmıştır. Bu kimseler daha işin başında açık zihinlerle, sahih idrâklerle, temiz nefislerle ve sâlim kalplerle gelişip büyüdüler. Bu fitratla ve nefis selametiyle henüz bir amel veya mücâhede yapmaksızın ihlâs nimetine ulaştılar. Oysa bu, diğerlerinin çalışıp çabalayarak elde edebilecekleri bir nimettir. Hatta ne kadar mücâhede etseler de o kimselerin ulaştığı ihlâs mertebesine ulaşmaları mümkün değildir. Evet, onların ihlâsı, sonradan kazanılarak ulaşılan ihlâstan çok daha yüce ve rütbesi çok daha yüksektir. Çünkü onlar mânâlarla ve fazlalıklarla kirlenmemiş temiz kalplere

sahiplerdi. Kur'ân'ın zâhir geleneğinde "muhlesîn" (lâm harfi fetheli) kelimesinin geçtiği her yerde kastedilen de onlardır ve işte onlar enbiyâ ve masum imamlardır. Kur'ân-ı Kerim'de Allah'ın onları ictibâ ettiği (seçtiği) açıkça geçer. Yani kendisi için toplamış ve kendisi için hâlis kalmıştır. Nitekim şöyle buyurur: **"Evet onları da seçkin kıldık ve dosdoğru yola yönelttik."** (En'âm/ 87) ve yine şöyle buyurur: **"O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yükledi."** (Hac/ 87) Onlara ilmin, âsime melekesi olan merhalesini verdi. Bu meleke onları günahlara ve hatalara düşmekten korur, bu melekeye sahip olan diğerlerinin de küçük bile olsa günah işlemesi muhaldir. (Tabâtabâî, 1412: 11/ 162)

Bununla beraber merhum Allâme'nin en baştan şimdiye dek geçen tüm sözlerine baktığımızda lutfedilen ismet makamının hem Allah'ın ihsanı hem de iktisap yoluyla elde edilebildiği anlaşılmaktadır. Nübüvvet ve imamet makamının lütfu esası ise böyle olmayıp salt bazı insanlara bağışlanan bir ihsandır. Çünkü Allah bu özel ilim ve ismet makamını, onların mücâhede ile ulaşabilecekleri kapasiteyi ezeli ilmiyle önceden bildiği için ve bize gizli olan hikmet ve maslahatlar gereği enbiyâyâ ve masum imamlara ihsan etmiştir. Ancak en azından bu bağış ve ihsan Allah Teâlâ tarafından bazı insanlara verilmesinin sebepsiz ve hikmetsiz olmadığını da biliyoruz. Çünkü onlar her şeyden önce kendi nefislerini salt kulluk ve teslimiyetle bu tevfiği kabule hazırlamışlar, kendi saadetleri ve kurtuluşları için kendilerini ilahî ipe ulaştırmışlardı. Ancak ondan sonrasında ilâhî rahmet ve feyiz, vüs'atıyla onları kapsamıştı.

Seyyid Murtazâ bu söylemlere cevaben şöyle söyler: Allah eğer kendilerine lütfu

bulunursa bu lütfu en iyi şekilde faydalanacaklarını ve nebi veya imam olmasalar da kendi iradeleriyle çirkin işlerden kendilerini men edeceklerini daha önceden bildiği için onlara bu ihsanda bulunmuştur. (İlmu'l-hüdâ, 1422: 189; a.e, 1405: 3/ 326-327)

Allah Teâlâ kendi ezeli ilmiyle bazı insanların zamirlerinde, derinlerinde ve niyetlerinde ne olduğunu bilmektedir, gelecekte ne yapacaklarından ve neyi seçeceklerinden de haberdardır. O mukaddes zâtların, kendilerine fazladan bu lütfu verilirse bunu hür iradeleriyle Allah'a kulluk ve günahları terk yolunda kullanacaklarını da bilmektedir. Bu yüzden bu ilâhî ilim, ismet nimetinin enbiyâyâ ve imamlara verilmesinin doğruluğunu gösterme hususunda yeterlidir. (Subhânî, 1412: 3/ 176)

Sonuç

Merhum Allâme Tabâtabâî'nin ismet meselesinin mahiyeti hususundaki görüşünün özeti şu olmuştur: Bütün ilâhî peygamberlerin ve masum imamların (as) sahip olduğu ismet, özünde Allah Teâlâ tarafından has bir ilimle özel bir nimetin lütfundan ve ihsanından başka bir şey değildir. Bu lütfu nail olmak ise masumun akıl kuvvesinin tekâmül seyirinin mahsulü ve nefsinin manevî derecelerinin yukarı yönlü seyriyle mümkün olabilir. Bu nefsanî melekeyi ve bağışı elde edebilmek ve koruyabilmek için öyle merhalelere ulaşırlar ki en başta günahların ve ilâhî vâcibâtı terk etmenin çirkinliği, kötülüğü ve alçaklığı olmak üzere eşyanın bütün hakikatleri onlara malum ve görünür olur; artık mutlak iradeleriyle onlara dikkat etmekle kalmazlar, ilâhî vazifinin hilafına bir eylemde bulunmak akıl ve hayallerinin ucundan dahi geçmez.

Diğer taraftan onlar kemâl ve mari-fetin mukaddes bir makamına ve derecesine ulaşmışlardır. Onlar, ilâhî sıfatların ve esmânın tamamına dair varolan huzurî ve şuhudî ilimleriyle içlerinde oluşan muhabbet ve aşkla, Yaradan'ın rızası ve hoşnutluğundan başka bir şey düşünmezler. Bütün

varlıklarını, işlerini, amellerini, davranışlarını ve niyetlerini O'nun rızasına uygun çizgiye sokarlar. Bu yüzden günahahtan korunmaları aynı anda hem ihtiyarî ve kesbî, hem de lütuf ve bağıştur; yok olmaz, daimi ve süreklidir.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerim

Âmedî, Seyfüddin, 1424 K, *Ebkârü'l-Efkâr fi Usûli'd-dîn*, thk. Ahmed Ferid Mezîdî, Beyrut, İntişârât-ı Dârü'l-Kitâbi'l-İlmiyye.

Bahrânî, Kemaleddîn Meysem b. Ali b. Meysem, 1406 K, *Kavâ'idü'l-merâm fi 'ilmü'l-kelâm*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî, Kum, Mektebeti Âyetullâh el-Mar'aşî Necefî, 2. Baskı.

Bahrânî, Kemaleddîn Meysem b. Ali b. Meysem, 1417 K, *en-Necâh fi'l-kıyâmeti fi tahkîku emri'l-imâme*, Kum, Mecmeu'l-fikri'l-İslâmî, 1. Baskı.

Cürcânî, Mîr Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed, 1412 K, *et-Ta'rîfât*, Tahran, Nâsır Hüsrev, 4. Baskı.

Elemü'l-hüdâ, Seyyid Murtazâ, 1380, *Tenziye'l-enbiyâ*, thk. Fâris Hasun Kerim, Kum, İntişârât-ı Defter-i Teblîgât-ı İslâmî-yi Havza-yı İlmiye, 1. Baskı.

Elemü'l-hüdâ, Seyyid Murtazâ, 1405 K, *Resâil-i şerîf-i Murtazâ*, thk. Seyyid Ahmed Hüseyinî ve Mehdi Recâyî, Kum, Dârü'l-Kur'ân, 1. Baskı.

Elemü'l-hüdâ, Seyyid Murtazâ, 1422 K, *Mesâilü'l-Murtazâ*, thk. Muhsin el-Ka'bî, Beyrut, Müessesetü'l-belâğ, 1. Baskı.

Ferâhîdî, Abdurrahman Halil b. Ahmed, 1409 K, *Kitâbu'l-'ayn*, Kum, Dârü'l-hücre.

Gazâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, 1422 K, *Fedâ'ihu'l-bâtiniyye*, Beyrut, el-Mektebeti'l-asriyye li't-tubaa ve'n-neşr.

Hasanzâde Âmulî, Hasan, 1379, *Şerhi kelîmeti ismetiyye fi kelîmeti fâtmiyye*, Neşr-i Tubâ, 1. Baskı.

Hullî, Hasan b. Yusuf b. Mutahhar, 1368, *el-Bâbü'l-hâdîye'l-'aşer*, thk. Mehdi Muhakkık, Meşhed, Astân-ı Kuds-i Rezevî.

İbn Ebi'l-Hadîd, İzzeddin Ebu Hamid, 1404 K, *Şerhu Nehcü'l-Belâğa*, c. 7 ve 13, Kum, Kitâbhâne-i Umûmî-yi Âyetullâh Mar'aşî Necefî.

İbn Haldun, Abdurrahman, 1978 M, *Mukaddime-i İbn Haldun*, Beyrut, Dârü'l-Kalem, 1. Baskı.

İbn Sinâ, Ebî Ali Hüseyin bin Abdullah, 1375, *Şerhü'l-işârât ve't-tenbîhât*, c. 2, Kum, Neşrî'l-Belâğa, 1. Baskı.

Îcî, Kadı Adudüddîn Abdurrahmân Ahmed, 1417 K, *Kitâbu'l-mevâkıf*, c. 3, Seyyid Şerîf Cürcânî'nin şerhiyle, Beyrut, Dârü'l-ceyl.

Kadrân Karamelekî, Muhammed Hasan, 1383, *Kelâm-ı felsefî*, Kum, İntişârât-ı vüsûk.

Mâverdî, Ebi'l-Hasan Ali b. Habîb el-Basarî el-Bağdadî, 1405 K, *el-Ahkâmi's-sultâniyye ve'r-rivâyâti'd-dîniyye*, Beyrut, Dârü'l-kitâbi'l-'ilmiyye.

Meclîsî, Muhammed Bâkır, 1404 K, *Bihâru'l-envâr*, Beyrut, Müessesetü'l-vefâ.

Mu'tezilî Hemedânî, Kadı Abdulcabbâr b. Ahmed, 1422 K, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, Beyrut, Dârü İhyâi't-Turâsi'l-Arabî.

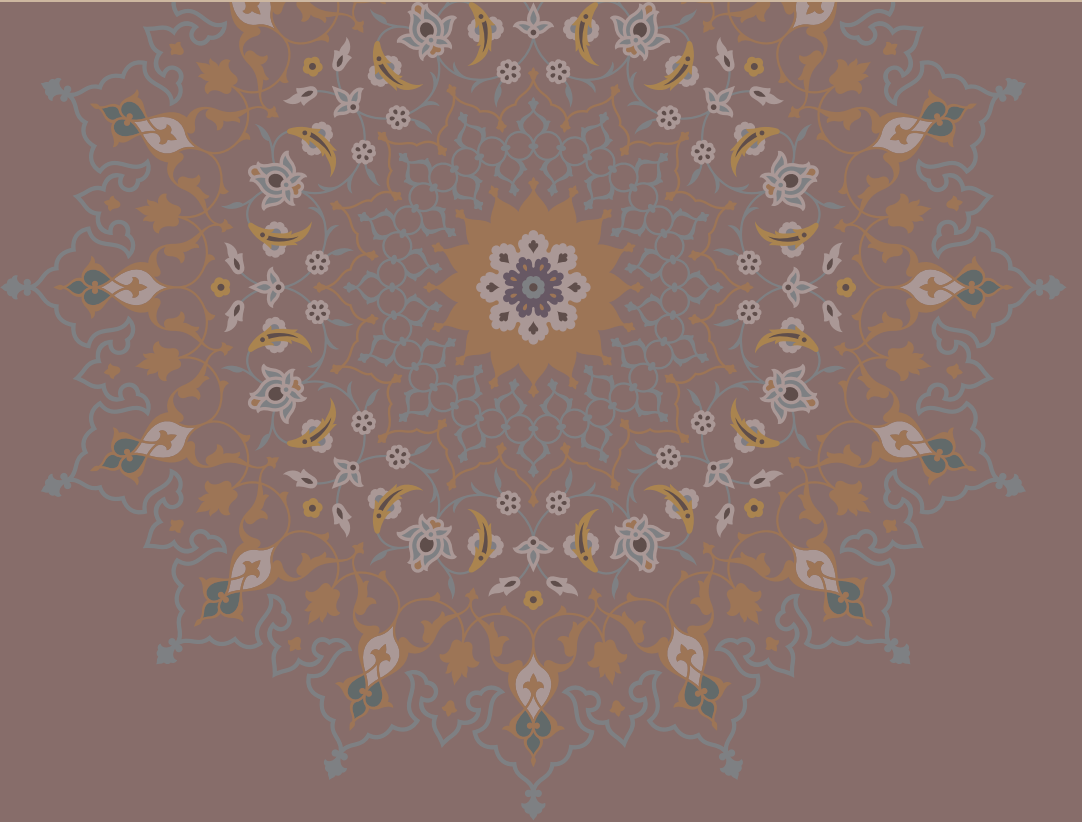
Mu'tezilî Hemedânî, Kadı Abdulcabbâr b. Ahmed, 1962 M, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîdi ve'l-'adl*, thk. George Canawati, Kahire, ed-Dârü'l-Mısıriyye.

- Müfid, Muhammed b. Muhammed Nu'man, 1413 K, *Evâ'ilü'l-makâlât*, thk. Mehdi Muhakkık, Tahran, İntişârât-ı Dânişgâh.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed Nu'man, 1414 K, *en-Nüketi'l-i'tikâdiye*, Beyrut, Dârü'l-müfid, et-Tab'atü's-sâniye.
- Nerâkî, Mevlâ Muhammed Mehdi, 1363, *Enîsü'l-muvahhidîn*, tashih ve dipnot: Şehid Kadı Tabâtabâi, ez-Zehrâ, t.y.
- Râgıb İsfehânî, Ebu'l-Kasım Hüseyin, 1404 K, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, Beyrut, Defter-i Neşr-i Kitâb, 2. Baskı.
- Râzî, Muhammed b. Ömer el-Hatîb Fahreddîn, 1353 K, *el-Erbâini fî usûli'd-dîn*, Haydarâbâd Deken, Matbaatü Dârü'l-me'ârifü'l-'Osmaniye, 1. Baskı.
- Râzî, Muhammed b. Ömer el-Hatîb Fahreddîn, 1992 M, *Muhassıl efkâri'l-mütekaddimîn ve'l-müteahhirîn*, thk.ve ekler D. Semî' Degîm, Dârü'l-fikri'l-lübnânî, 1. Baskı.
- Sebzavârî Hillî, Molla Hâdî, 1383, *Esrârü'l-hikem*, Kum, Matbuât-ı Dinî, 1. Baskı.
- Subhânî, Cafer, 1412 K, *el-İlâhiyât alâ hüde'l-kitâbu ve's-sünneti ve'l-'akl*, c. 3, Hasan Muhammed Mekki Âmulî, Kum, Merkezi'l-'âlemî li'd-derâsâti'l-İslâmiyye.
- Süyûrî Hillî, Cemâleddîn Mikdâd b. Abdullâh el-Esedî, 1405 K, *İrşâdü't-tâlibîn ilâ nehcü'l-müsterşedin*, thk. Seyyid Mehdi Recâyî, Kum, Neşri Mektebeti Âyetullâh el-Mar'aşî en-Necefi.
- Süyûrî Hillî, Cemâleddîn Mikdâd b. Abdullâh el-Esedî, 1422 K, *el-Levâmi'u'l-ilâhiye fî'l-mebâhisü'l-kelebiye*, thk. Seyyid Muhammed Ali Kadı Tabâtabâi, Kum, İntişârât-ı Defter-i Tebliğât-ı İslâmî, 2. Baskı.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdulkerim, 1364, *el-Milelü ve'n-nihel*, thk. Muhammed Bedran, Kum, eş-Şerîfî'r-razî, 3. Baskı.
- Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyin, 1412 K, *el-Mizân fî tefsîri'l-Kur'ân*, Kum, Müessesesi-i İsmailiyân, 5. Baskı.
- Taftazânî, Sadeddîn, 1409 K, *Şerhu'l-mekâsîd fî 'ilmü'l-kelebiye*, c. 4-5, thk. ve tsh. Abdurrahman Amîre, Kum, Menşûrât-ı Şerîf Razî, 1. Baskı.
- Tehânevî, Muhammed Ali, 1996 M, *Mevsu-atu keşşâfi istilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, c. 2, Beyrut, Mektebeti Lübnan nâşirîn.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan Hâce Nasîrüddîn, 1358, *Temhîdü'l-usûl der 'ilm-i kelebiye'l-İslâmî*, tercüme ve ilave Abdulmuhsin Meşkûti'd-dînî, Tahran, İntişârât-ı Encümeni-İslâmî-yi Hikmet ve Felsefe-i İran.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan Hâce Nasîrüddîn, 1383 K, *Telhîsü's-Şâfi*, tahkik ve ilave Seyyid Hasan Bahru'l-'ulûm, Necef-i eş-ref, Matbaatü'l-âdâb, 2. Baskı.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan Hâce Nasîrüddîn, 1405 K, *Telhîsü'l-muhassil ma'rûf bi nakdi'l-muhassil*, Beyrut, Dârü'l-azvâ', et-Tab'atü's-sâniye.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan Hâce Nasîrüddîn, 1416 K, *Kavâ'idü'l-'akâ'id*, thk. Ali Rabbânî Gulpaygânî, Kum, Merkez-i müdiriyet-i havza-i ilmiye.

MİSBAH

CONTEMPORARY RELIGIOUS
STUDIES

ÇAĞDAŞ DİN ÇALIŞMALARI DERGİSİ



ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
تمايندگی ترکیه



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University