# Misbah

İSLAMİ DÜŞÜNCE VE ARAŞTIRMA DERGİSİ SONBAHAR 2014 YIL: 3 SAYI: 9

Muhammed Beheştî
İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

Adil Sazihanî
Beyin Ölümü (Gönüllü Olmayan Pasif Ötanazi) ve Fıkhî-Hukukî Sonuçları

Hz. Ali'den (a.s)
Münacat-ı Şabaniye

Ali Ekber Babaî
Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler

Ali Ekber Ziyaî
Abdullah Bosnevî Efendi ve "Sırr-ı Yakin" Risalesi

Abdulhadi Mesudî
Hadisi Anlamanın Engelleri

Yusuf Tazegün
Allah'ın Sevdiği Kimseler

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

جامعة المصطفى (ص) العالمية
نمایندگی ترکیه

Uluslararası
el-Mustafa Üniversitesi
Türkiye Temsilciliği

# Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

## Sonbahar 2014

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

Yayın Yönetmeni
Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü
Fazil Agiş

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

Teknik Redaksiyon
Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık
DBY Ajans
İrfan Güngörür, Ömer Faruk Yıldız

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

**Misbah**
İslami düşünce ve
araştırma dergisi

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

İlkbahar - Yaz 2014,
Yıl: 3, Sayı: 9

ISSN 2146-2569

9 772146 256009

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

Dergide yer alan yazıların içeriğinden doğabilecek her türlü yükümlülük ve sorumluluk yazarlarına aittir.

# içindekiler


| | | |
|---|---|---|
| Dr. Cafer Yusufî | 05 | başlarken |
| Hasan Yusufiyan | 07 | Dinin Menşei |
| Ali Şirvani | 39 | Yeni Kelam ve Kapsamı |
| Ali Ekber Babai | 53 | Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler |
| Ali Ekber Ziyaî | 81 | Abdullah Bosnevî Efendi ve "Sırr-ı Yakin" Risalesi |
| Abdulhadi Mesudi | 97 | Hadisi Anlamanın Engelleri |
| Yusuf Tazegün | 119 | Allah'ın Sevdiği Kimseler |
| Muhammed Beheştî | 131 | İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri |
| Adil Sâzihânî | 157 | Beyin Ölümü (Gönüllü Olmayan Pasif Ötanazi) ve Fıkhî-Hukukî Sonuçları |
| Hüseyin Bustan | 173 | Aile İşlev ve Fonksiyonları |
| Hz. Ali'den (a.s) | 199 | MÜNACAT-I ŞABANİYE |

# başlarken

Din felsefesinin önemli konularından biri, “insan ve din” ve bu ikisi arasındaki ilişkilerin niteliğiyle ilgilidir. Din ve insanın gerçekliği iyice idrak edilmediği sürece insan-din ilişkisi ve bu ilişkinin niteliği doğruca aydınlığa kavuşamaz. Dinin, insanın Allah’la, başka insanlarla, doğa ile ve kendisiyle olan ilişkilerini nasıl düzenlediğini anlayabilmek için önce dinin ve insanın gerçekliğini aydınlığa kavuşturmak gerekir.

Vahye dayalı din, çeşitli bölümlerden oluşur. İnançlarla ilgili bölümü, tevhid temeline dayalı hakikatlere ve evrenin gerçeklerine iman ve inancı içerir. Allah’ın varlığına, vahiy ve nübüvvete, kıyamet ve ahirete, cennet ve cehenneme iman, bu cümledendir. Dinin ayrı bir bölümü, ahlâkî değerlerdir. Bu bölümde insana ahlâkî erdemler ve rezillikler tanıtılır; nefsin rezilliklerden nasıl arınıp faziletlerle nasıl donanmasının yolları gösterilir. Dinin bir bölümü ise şeriat, menasik, ahkâm ve kuralları içerir. Bu bölümde insanın kendisiyle, Allah’la ve başka insanlarla olan ilişkilerine dair ilkeler beyan edilir. Ayrı bir ifadeyle toplumsal, hukukî, medenî ilişkiler; toplumsal tekâmül; iktisadî, siyasî ve askerî ilişkilerin niteliği dinin bu bölümünde ele alınır.

Dolayısıyla din, eksiksiz bir hayat sistemidir, yoksa sırf vicdanlarda tutulan bir inanç sistemi değildir. Pratik bir hayat sistemidir ve insanın her anı için hükümler belirlemiştir. İslam sadece insanların ahiretiyle ilgilenmez, İslam yalnız Allah’la kul arasındaki irtibatı sağlayan din değildir, İslam insanların hem dünyasını ve hem de ahiretlerini düzenleme sloganıyla hayatlara girmek istemektedir. Her insan karşılaştığı tüm sorunlarının cevabını ancak İslam ile bulabilecektir. İslam’ın gölgesinde hayat gelişir ve ilerler. Bu yüzden her şekliyle ve her çeşidiyle İslam bir yaşam formudur, tüm kapsamları ve anlamlarıyla hayata çağrıdır.

Öyleyse İslam'ı yaşamımızın her alanına indirgemeliyiz; evlilikte, arkadaş ilişkilerinde, akraba bağında, ticari hayatımızda, ekonomik, sosyolojik ve psikolojik her alanda İslam'a göre davranmalıyız, zira ancak aşkın mutluluğa bu şekilde ulaşıla biliriz.

Lakin günümüzde üzülerek görmekteyiz ki katı sekülerleşmenin sonucunda din, bütün emir ve yasaklarıyla gözetilmesi gereken bir müessese olmaktan çok, son derece sığ bir biçimde algılanmakta ve sadece kültürel bir değer olarak bireyin hayatında kendisine yer bulabilmektedir. Oysa din olmaksızın insan kendisini hep boşlukta hisseder, yaşam manasını yitirir. İnsan karşılaştığı çile, zorluk, stres ve ıstıraplarda dini dayanaktan mahrum kaldığı için güçsüz duruma düşer, iradesiz olur, dinsiz bir toplum mızmız bir topluma dönüşür. Paranoyak kesilir, umudunu yitirir, umuduyla birlikte mutluluğunu da kaybeder.

İşte bu sayımızda iki önemli makale ile din konusunu ele almaya çalıştık. Dinin insan hayatındaki inkâr edilmez rolüne değinerek bu alandaki farklı ve yeni görüşleri irdeledik. Ayrıca dine inanan insanlar için hiç şüphesiz en önemli olan Allah sevgisine nail olabilmektir. Bundan daha da güzeli, Yüce Allah'ın kulunu sevmesidir. Allah'ın kullarını sevmesi, Onun zatını sevmesinden kaynaklanmaktadır. Allah kendi yaptığı işleri sever ve yarattıkları da Onun işi olduğu için yarattıklarını da sever.İnsanın en önemli yaratılış gayesi de zaten bundan ibarettir; yani Allah'ın rızasını, hoşnutluğunu ve sevgisini kazanmak. Biz Allah'ı sevelim Allah da bizi. Bu hedefe ulaşmak için Kuran-ı Kerim birçok yol göstermiştir, onlardan bazıları dergimizde yer alan bir diğer makalede açıklanmaktadır.

Son olarak ömrü boyunca Allah'ın rızasından başka bir şey düşünmeyen ve tüm yaşamını Allah'a adamış olan Hz. Ali'den bir münacat getirdik. Bu münacat ile kulun Rabbine nasıl aşkını ilan ettiğini öğrenmiş oluyoruz.

Umarız 9. sayımızda yer alan makaleler hepimiz için faydalı ve pratik yaşamımızda etkileyici olur. Tevfik ancak Allah'tandır, O'nun lütfu, inayeti ve yol göstericiliği hepinizi üzerine olsun.

**Dr. Cafer Yusufî**

# Dinin Menşei

**Hasan Yusufiyan**

İlim adamlarının incelemeleri göstermektedir ki, insanlık tarihi dinle içiçedir ve insan hiçbir zaman dine ihtiyacı olmadığını düşünmemiştir.[1] Hatta ateistlerin çoğu bile "dinden arınmış dünya"yı ulaşılmaz varsayım kabul etmekte ve insanlık toplumunun geleceğini -tıpkı geçmişi gibi- dinî inançlarla birlikte görmektedir.[2] Fransız filozof ve tarihçi Ernest Renan'a (1823-1892) göre, "Dine ilginin bitmesi veya ortadan kalkması muhaldir. Aksine daima ve her zaman yerinde kalacaktır."[3] Bu hakikat, özellikle son iki yüzyılda birçok mütefekkiri, dindarlığın sırrı ve dinin menşei üzerinde düşünmeye davet etmiş ve bu konuda muhtelif görüşler ortaya atılmıştır. Bir kesim ateist yaklaşımla, doğal olaylardan korku gibi psikolojik etkenleri dinin ortaya çıkması ve yayılmasında etkili görmüş[4]; bir grup da dinin toplumsal işlevine parmak basmıştır.[5] Öte yandan akıl ve fıtrat gibi etkenlere dayanarak dinin ilahi menşeini vurgulayan düşünürler de az değildir.

Belirtilen görüşleri açıklamadan önce birkaç noktaya değineceğiz:

a) Dinin tanımı konusunda, burada birçoğunu gözardı edebileceğimiz çeşitli görüş ayrılıkları vardır. Son yüzyıllarda "dinin menşei" bahsinde teori üreten kimileri, çoğunlukla "tanrının varlığına inanç" unsuru üzerinde durmuşlardır. Başka bir ifadeyle, bu diyalogların ekseni, Hıristiyanlık ve İslam gibi dinlerde Allah ve God adını alan doğaötesi bir varlığa inancın nasıl ortaya çıktığıdır.

b) Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkar edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmektedir. Bu sebepledir ki bazı yazarlar, konuya, "tanrının varlığına

---

1 Mesela bkz: Durant, *Tarih-i Temeddun*, c. 1, s. 70; Koenig, *Câmiaşinâsi*, s. 126; Giddens, *Câmiaşinâsi*, s. 513; Tabâtabâî, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, c. 5, s. 3 ve 4.

2 Durant şöyle yazar: "Tarihin bir dersi, dinin birkaç cana sahip olduğu ve her ölümden sonra tekrar dirildiğidir. Tanrı ve din geçmişte defalarca öldü ama yeni baştan dirildiler." (*Dershâ-yi Tarih*, s. 66).

3 Şeriatî, *Faide ve Lüzûm-i Din*, s. 23; Vecdî, *Dairetu'l-Mearifi'l-Karni'l-Işrîn*, c. 4, s. 111.

4 Bkz: Russell, *Çera Mesihî Nistem?*, s. 37.

5 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 169-273.

***İlim adamlarının incelemeleri göstermektedir ki, insanlık tarihi dinle içiçedir ve insan hiçbir zaman dine ihtiyacı olmadığını düşünmemiştir. Hatta ateistlerin çoğu bile "dinden arınmış dünya"yı ulaşılmaz varsayım kabul etmekte ve insanlık toplumunun geleceğini -tıpkı geçmişi gibi- dinî inançlarla birlikte görmektedir.***

inançsızlığın nedenleri" başlıklı bölümde yer vermektedir.[6] Aslında, belirtilen görüşleri (doğru olup olmadıkları bir yana) tanrının varolmadığına delil kabul etmek mümkün değildir. Bilakis, zikredilen teorisyenler, işin içinde bir tanrının varolmadığı varsayımını kabul ettikten sonra kendilerince bu vehme (tanrı) inancın sırrını ortaya çıkaran sosyolojik ve psikolojik analizleri onun ardına sıralamaktadır.

c) Bu tartışmada yürürlükteki çerçevenin bir adım dışına çıkarak, mesela tanrının varlığını kabul ettikten sonra (veya onun varlığını tartışma dışı bırakarak) vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını araştırmak istersek, bu faslın asli mevzusu olanlara ilaveten başka birtakım görüşlerle karşılaşırız. Örnek vermek gerekirse, Nâsır Hüsrev'e (hicri kameri 394-481) göre İslam dünyasında tanrının varlığına itikadı da olan bazı düşünürler şeytanların vahiy gönderdiğini farzediyordu ve bu söylemekteki hedefleri de insanlar arasında tefrika çıkarmaktı. Vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığına ilişkin bu kesimin analizi şöyledir:

> Şeytanlaşan günahkâr nefislere birtakım kimseler gösterildi ve onlara şöyle buyuruldu: "Git, insanlara de ki, bana bir melek geldi ve dedi ki, Allah sana bir mesaj gönderdi. Ben işte o meleğim." Bu sebeple insanlar arasında ihtilaf çıktı ve şeytan nefsin tedbiriyle halkın çoğu öldürüldü.[7]

Aynı şekilde, Avrupa'da onsekizinci yüzyıl rasyonalistlerinin birçoğunun inancına göre semavi dinlerin kurucuları, vahiy kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç olarak kullanan sahtekarlardan fazlası değildi.[8] Bu yazarlardan bir kısmına göre bu aparatın kullanılmasının hedefi bazen makbul ve kutsal bir şeydi. Çünkü onlar, toplumu sorunlar girdabından, ahlaki ve toplumsal yozlaşmalardan kurtarmak için kendilerini semavi vahyin mesajını getiren elçi olarak adlandırmaktan başka bir

6 Bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 75-86.

7 Kubadiyânî, *Câmiu'l-Hikmeteyn*, sayı 139, s. 137.

8 Bu söz pek o kadar da yeni değildir. Allah'ın tüm peygamberleri, onları şarlatan ve yalancı gören kimslerle hep karşılaşmışlardır.

çare göremiyorlardı.[9] İslam dünyasında Seyyid Ahmed Han Hindî (1817-1898) gibi aydınlar bu teoriye taraftar olmakla suçlandılar. Ama görünen o ki, Hindî vahyin ilahi olduğunu vurgulamakla birlikte ilahi meleğin -vahiy inançlıların genelinin itikadındaki şekliyle- aracılığını kabul etmiyordu:

> Kur'an-ı Mecid, muhakkak ve kesin olarak ilahi kelamdır... Kur'an-ı Mecid'in bütün lafız ve cümleleriyle Hazret'in kalbine nazil olduğu veya vahyedildiği de kesindir; ister meleğin onu Hazret'e ilettiği söylensin (genelin inancında olduğu gibi), ister onun mübarek kalbine nübüvvet melekesi ve kudsi ruh ilka edilmiş olsun (benim söylediğim gibi): "Cibril-i Emin'den bir mesaj olarak Kur'an istemiyorum / Sahip olduğum herşey maşukun Kur'anî sözüdür" Bu iki şeklin sonuçta aynı şey olduğu ve aralarında hiçbir fark bulunmadığını bilmek gerekir.[10]

Batılı diğer bazı düşünürler peygamberlerin doğru sözlü olduklarını vurgulayarak, hiç kuşku yok onların yüce bir kaynaktan birtakım mesajlar aldıklarına inandıklarını, ama dürüstlüklerinin zanlarında haklı olduklarına delil oluşturmadığını hatırlatmaktadır.[11] Bu kesimin ifadesiyle, bir insanın sıradan kişiliğine ilaveten, onu bedensel perdelerin ardında güzel ve ruhani düşüncelere yönlendiren, çıkmazlar ve güçlüklerde onun imdadına yetişen bâtıni kişiliği de vardır. Bu, peygamberlerin ruhunda, onların ilahi vahiy tahmin ettiği bazı düşünceleri ortaya çıkartan güçtür. Buna göre, peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.[12] Bu teorisyenlerin delillerinden biri şöyle ifade edilmiştir: "Tanrı mekandan münezzehtir. Melekler de maddeden soyut olduklarına göre Tanrıyla yüzyüze gelemez ve onun sözüne kulak veremezler."[13]

William Montgomery Watt (1909) benzer bir analizle vahyi, Peygamber'in (s.a.a) "yaratıcı tahayyül"ü olarak nitelemiş ve bunu izah ederken şöyle söylemiştir:

> Örnekleri yaratıcı sanatçılar, şairler ve yazarlar olan bazı kişilerde yaratıcı tahayyül denilen bir güç vardır. Bu kişiler, başkalarının hissettiği ama açıklayamadığı şeyleri (resim, şiir, drama, öykü) duyumsanan şekle dönüştürürler.[14]

Bu analize göre İslam'ın semavi kitabını şöyle değerlendiriyordu: "Kur'an'daki fikirlerin Muhammed'e ait olduğunu söylersek, her ne kadar kendisi dürüstlükle ve derin bir

---

9 Rodinson, *Muhammad*, trans. From French b. Anne Carter, s. 75.

10 Hindî, *Tefsiru'l-Kur'an ve hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, s. 54.

11 Rodinson, a.g.e., s. 77.

12 Vecdî, *Dâiretu'l-Mearifi'l-Kur'ani'l-Işrin*, c. 10, s. 714. *Tefsiru'l-Menar*'da bu bakışaçısının -farklı bir anlatımla- ayrıntılı bilgisi yeralmaktadır. *El-Menar* yazarının ifadesiyle, ilk kez Edward Monte Kur'an'ın Fransızca tercümesinin [1929 yılında yayınlanmıştı] önsözünde bu görüşü ortaya attı. Ondan sonra Emile Dermenghem "Muhammed'in Hayatı" isimli kitabında aynı analizi takip etti (bkz: Reşid Rıza, *el-Menar*, c. 11, s. 146-178).

13 Vecdî, a.g.e., s. 720.

14 Montgomery Watt, *Muhammed Peyâmber ve Siyasetmedâr*, s. 297.

*Örnekleri yaratıcı sanatçılar, şairler ve yazarlar olan bazı kişilerde yaratıcı tahayyül denilen bir güç vardır. Bu kişiler, başkalarının hissettiği ama açıklayamadığı şeyleri (resim, şiir, drama, öykü) duyumsanan şekle dönüştürürler.*

inançla bu fikirlerin kendi varlığının ötesinden geldiğini düşünüyor olsa bile, o kadar da uygunsuz bir şey söylememiş sayılırız."[15]

Anlaşıldığı gibi, vahye dayalı dinin nasıl ortaya çıktığını böyle bir analizle araştıranlar, peygamberlerin öteki dünya ile bağını kabul etmemekte ve onları, aldatan veya aldanan kimseler olarak görmektedir. Bu tür bir analizin üzerine çarpı işareti koyduran şey ise, bir yandan -ayrıca ele alınması gereken nedenlerle- insanların semavi vahye olan ihtiyacının inkar edilemez olması, öte yandan ilahi peygamberlerin tereddüde yer bırakmayan alametlerle kendilerini semavi maariften yararlanır halde bulması ve mucize adı verilen harikulade işler yaparak başkalarının tereddüdüne de yer bırakmamasıdır.

Zikredilen analizler, bir taraftan Hıristiyanlık ve Yahudiliğin düşüncelerinden etkilenerek İslam dininin vahye dayandığını itiraf edemeyen kimseler tarafından ortaya konmaktadır; diğer taraftan tarih incelendiğinde İslam'ın kıymetli Rasül'ünün (s.a.a) aydınlık simasını lekeleyecek bir tek kanıt gösterilememektedir. Bu analiz sahiplerinden bir başka grup, esas itibariyle insanın öteki âlemle irtibatını mümkün saymamakta ve putperest müşriklerle aynı koroya katılarak Allah'ın peygamberlerine şöyle demektedir:

﴿ إِنْ أَنتُمْ إِلاَّ بَشَرٌ مِّثْلُنَا ﴾

**"Şüphesiz siz de bizim gibi insanlarsınız."**[16]

Celaleddin Mevlevî (604-672) bu varsayıma ne güzel değinmiş ve cevap vermiştir:

*Peygamberlerle denklik iddia ettiler*
*Evliyayı kendileri gibi sandılar*
*Dediler ki biz beşer, onlar beşer*
*Biz de, onlar da uykuya ve yemeğe bağımlı*

15 A.g.e., s. 23.
16 İbrahim, 10.

*Bunu bilemediler körlükten*
*Oysa fark var arada, nihayetsiz*
*Her iki çeşit arı aynı yerden yedi*
*Lakin birinden iğne, diğerinden bal oldu*
*Her iki çeşit ceylan ot yedi, su içti*
*Birinden dışkı çıktı, diğerinden halis misk*
*Böyle yüzbinlerce misali gör*
*Farklarını yetmiş yıllık yol gör*[17]

Kısacası, Allah'ı sonsuz kudretiyle tanıyanlar, Allah'la kelam irtibatını muhal ve imkansız görmezler. Gerçekten de neden bazı kimseler duyu ve akıldan başka yolla maarife erişemez ve kuşkuya yer bırakmayacak belirtilerle bu coşkulu kaynaktan istifadelerini başkalarına aktaramazlar:

﴿ أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ أَنْ أَنذِرِ النَّاسَ وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُواْ ﴾

**"İçlerinden birine, insanları uyar ve müminlere müjde ver diye vahy göndermemiz insanları şaşırttı mı?"**[18]

Vahyin ne olduğunu idrak etmekten acziyet de onu inkar için bahane oluşturamaz. Nitekim vahiy ilahi hidayetin bir çeşidi değil midir ve biz, bu yol göstermenin daha aşağı örneklerine diğer varlıklar arasında rastlamıyor muyuz? Deneysel bilim, hayvanların içgüdüsel yön bulmalarının nasıl gerçekleştiğini anlayabilmiş mi ki vahiy fenomeninin bilimsel çözümleme ve analizi düşüncesini oluşturabilsin![19] Günümüzde deneysel bilimlerin birçok bilgini, insanın bilimsel acizliğiyle itiraf ederek tevazu içinde şöyle demektedir: "Bilimin, nihai sorular -vahiy muamması veya insanın bu dünyadaki görevi- hakkında herhangi bir iddiası yoktur."[20]

Her halükarda, günümüzde dinin menşei bahsinde ortaya atılmış yaygın görüşler, vahyin ve vahye dayalı dinin menşeini araştırmamaktadır. Aksine, suyolunu daha kaynağında kapatmakta ve esas itibariyle Allah'a itikadın köklerini psikolojik ve sosyal etkenlerde aramaktadırlar. Burada, zikredilen görüşlerin en önemlilerini gözden geçireceğiz:

## Dinin Menşei Hakkında Çeşitli Görüşler

Değinildiği gibi, bazı ateistler, Tanrı ve vahye dayalı din sadece bir serap olduğu önyargısıyla dinlerin menşei meselesini araştırmaya koyulmuş, dinin ortaya çıkması ve yayılmasında psikolojik ve sosyal etkenlerin etkili olduğunu düşünmüşlerdir. Bu konudaki doğru düşünceye değinmeden önce belirtilen bazı etkenlere bir göz atalım:

17 Mevlevî, *Mesnevi-yi Manevî*, Defter-i Evvel, beyitler: 265-271.
18 Yunus 2.
19 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 4, s. 421.
20 Golşenî, *İlm ve Din ve Maneviyyet der Âstâne-i Karn-i Bisto Yekom*, s. 37 ve 38.

### 1. Doğa Olaylarından Korku

İnsanlığın yazılı düşüncelerine göre, Romalı şair Titus Lucretius[21] (yaklaşık MÖ 94-55), dinî öğretilerle korku fenomeni arasında bağ kuran ilk kişiler arasındadır. Korkuyu "anatanrıların ilki" olarak adlandırır[22] ve asli hedefini "insanları tanrılardan korkmaktan kurtarmanın yolunu bulmak"[23] şeklinde açıklar. Epikür'ün (MÖ 307-342) din karşıtlığını şöyle över:

> Din, göklerin ufkunda ürkütücü hal ve heybetiyle insanlara... pençe ve dişlerini gösterdiğinde, tam o sırada Yunanlı bir adam başını kaldırdı, doğruldu ve öldürücü gözleriyle öfke içinde ona baktı. O, dinin karşısına dikilen ilk kişiydi. Ne tanrıların efsaneleri, ne şiddet ve yıldırım, ne korkutucu kükremeleriyle gökyüzü, hiçbiri ona boyun eğdiremedi, diz çöktüremedi. Hatta tersine ruhunu daha da korkusuz olmaya motive etti. Çünkü o, doğanın kapalı kapılarını ilk kırandı... Bu nedenle şimdi din insanların ayaklarının altına düşmüş durumda.[24]

David Hume da (1711-1776) tabiat aygıtının tepeden tırnağa zeki bir yaratıcının varlığına tanıklık ettiği hakikatini kabullenmekle[25] birlikte pratikte gerçekleşenin, akıl ve derin düşüncenin ürünü olmadığına inanır. "Bilakis, hayatta vuku bulan olaylar hakkında kaygıdan, insanın düşüncesini sarsan korkular ve umutlardan kaynaklanmıştır."[26] Onun inancına göre ilk insanlar, tanrıların öfkesini çekmemek ve onları müşfik tutabilmek için dualar eder ve kurbanlar sunarlardı.

Avusturyalı psikanalist Sigmund Freud (1856-1939), dine bu açıdan hücum eden diğer kişiler arasındadır ve *Âyende-i Yek Pendâr*[27] isimli kitabında bu teoriyi ele almaktadır.[28] Onun bakışaçısına göre insan -arzulu haliyle- doğadan korkuyu azaltmak ve toplumsal hayatın insana dayattığı acıları telafi etmek için tanrıları varetmiştir.[29] Buna göre, nasıl ki çocuk babasına dayanarak güvensizliklerin üstesinden geliyorsa akıl gelişiminden yoksun insan da illüzyon bir tanrıyı, doğanın hışmından emin olabilmek için sığınak olarak hayal eder.[30]

---

21 *Doğa Üzerine* adlı şiir külliyatında Yunanlı filozofların felsefi materyalizmini izah edip açıklamış Romalı şair. Eserleri günümüzde Epikür'ün fikirlerini tanımak için en önemli kaynak sayılmaktadır.

22 Durant, *Dershâ-yi Tarih*, s. 56; Hodayâr Muhibbî, *Bunyad-i Din ve Câmiaşinâsî*, s. 15.

23 Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 1, s. 461. Bazı yazarların ifadesiyle Lucretius tanrıların varlığını inkar e - miyordu, ama onların fâni varlıkların kaderiyle ilgili olmadıklarına inanıyordu [bu yüzden sel, yıldırım, deprem gibi olayların tanrıların gazabı olduğu düşünülmemelidir]. Bkz: "Lucretius", *Microsoft Encarta Reference Library*, 2004.

24 Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 359 ve 360.

25 Hume, *Tarih-i Tabiî-yi Din*, s. 28.

26 A.g.e., s. 38.

27 *The Future of an Illusion*.

28 Bkz: Pals, *Seven Theories of Religion*, s. 73; Clifford, "Psychotherapy and Religion", *The Encyclopedia of Religion*.

29 Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 168.

30 Bkz: Freud, *Temeddun ve Melalethâ-yi Ân*, s. 26; Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 1-22; Storr, *Freud*, s. 123.

*Çoğunluk, ilk dinî algıları, insanın evrenle bağ kurarken güya sürüklendiği korku ve kaygıya bağımlılıkla ve zayıflık duygusuyla açıklamaya çalıştı. Aynı şekilde sanki insan etrafının düşmanlarla ve korkutucu güçlerle dolu olduğunu tasavvur ediyor ve ibadet ritüellerine sarılarak onları yatıştırıyordu... Ünlü "Korku, dünyada tanrıların yarattığı ilk şeydir" kuralı, varolan gerçekliğin hiçbir nesnel gözlemiyle açıklanamayan bir kuraldır.*

Nihayet çağdaş İngiliz filozof Bertrand Russell da (1872-1970) dinin insanın korkusundan doğduğunu belirtir ve tanrıyı, tüm güçlüklerde ve dayanılmaz hallerde insanın yanında olan büyük kardeşe benzetir. Daha sonra şunu ekler: Bilim, insanı, pek çok nesli sapkınlığa sürükleyen bu korkudan kurtarabilir ve gözlerini gökyüzü yerine yeryüzüne dikmesini sağlayabilir.[31]

## Değerlendirme

Belirtilen görüşü tenkit ederken birkaç noktaya değinmeliyiz:

1. Dinin menşei hakkında böyle analizlerin varsayılması -bazen dinin bilimsel araştırması[32] adıyla anılsa da[33]- fıtrî ve akılcı zeminden yoksundur. İnsanın Allah'a olan fıtrî eğilimi ve dinî öğretileri teyit ederken kullandığı akılcı görüş ispatlanırsa böyle ihtimallere kendiliğinden yer kalmayacaktır. Üstad şehit Mutahharî'nin (1920-1979) ifadesiyle, "[Bu kesim] Allah'a ve diğer dinî kavramlara itikadı, onüçün [sayısının] uğursuzluğuna inanç gibi gördü. Sonra bir de bunu izaha kalkıştılar. Oysa mantıksal veya fıtrî etkenin varlığı karşısında böyle faraziyelere hiç yer yoktur."[34]

2. Her ne kadar bazı toplumlarda, korkunun üstesinden gelebilmek için dine yönelen kimseler bulunabilirse de mantıksal olarak bu ihtimal tüm insanlara sirayet ettirilemez ve delilsiz genellemeyle bütün insanların dindarlığının korkudan doğduğu söylenemez. Hatta bazı ateistler bile bu görüşü destekledikleri belirtmektedir.

Çoğunluk, ilk dinî algıları, insanın evrenle bağ kurarken güya sürüklendiği korku ve kaygıya bağımlılıkla ve zayıflık duygusuyla açıklamaya çalıştı. Aynı şekilde sanki insan etrafının düşmanlarla ve korkutucu güçlerle dolu olduğunu tasavvur ediyor ve ibadet ritüellerine

31 Russell, *Why I am not a Christian*, s. 16.
32 The scientific study of religion.
33 Bkz: Pals., a.g.e., s. 3-10.
34 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism), s. 905.

sarılarak onları yatıştırıyordu... Ünlü "Korku, dünyada tanrıların yarattığı ilk şeydir" kuralı, varolan gerçekliğin hiçbir nesnel gözlemiyle açıklanamayan bir kuraldır.[35]

3. Dinin, insanın birçok korkusunu ve endişelerini giderdiği, zorluk ve müşkülatlarında ona güvenli sığınak olduğu görüşü de kabul edilebilirdir. Ama bununla, dinin korkudan doğduğunu söyleyen söz arasında büyük fark vardır.

4. Genel bir analizde denebilir ki, burada, kimileri doğru, kimileri de doğru olmayan çeşitli ifadelerle karşı karşıyayız. Doğru ifadeler arasından da bazısı makbul, diğer bazısı makbul değildir, ama aynı zamanda müminlerin itikadına zarar da vermemektedir:

a) Bütün dinler doğa olaylarından korku gibi etkenlerin sonucunda ortaya çıkmışlardır.

b) Bazı dinler fıtrî ve akılcı menşee sahiptir. Ama tüm müminlerin itikadı şimdiye dek korku gibi etkenlere dayanmamıştır.

c) Din, fıtrî ve akılcı olmasına rağmen bazı müminler korku gibi sorunlar nedeniyle ona yönelmektedir.

d) Doğa olaylarından korku, maddi sebeplerin işe yaramazlığının gözlemlenmesiyle birlikte teolojik fıtratı çiçeklendirir ve insanın, bakışını müteal bir varlığa çevirmesini sağlar.

e) Bütün müminler, Allah'a itikatla, onun dışındaki her şeyden korkuyu kalplerinden silip atabilirler.

Buraya kadar anlatılanlar göz önünde bulundurulduğunda beş ifadeden birincisinin (a.s) doğru olmadığı çok nettir. İkincisi (b) delilsiz olmasının yanısıra, Allah'a inanca da herhangi bir zarar veremeyecek iddialar içermektedir. Üçüncü ifade (c), mümin toplumun makbul bulmayacağı realiteye işaret etmektedir ve çoğunluk açısından surgulanmaya muhtaçtır.[36] Dördüncü ifade (d) zaten kendisi Allah'ı tanımanın yollarından birini açıklamaktadır.[37] Beşinci ifade (e), dinin önderlerinin sözlerinde de işaret edilmiş makbul ve benimsenmiş bir hakikattir.[38]

## 2. Fenomenlerin Gerçek Sebeplerinden Habersizlik

Dine ateist gözle bakan çoğu kimse, insanların cahillik ve bilgisizliğini dindarlıkları üzerinde müessir etken saymaktadır. Bununla birlikte din ile cahilliği birbirine bağlamanın düğümünü

---

35 Durkheim, *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*, s. 307.

36 Anlaşıldığı gibi burada kastedilen, doğa olaylarından korkmaktır, cehennem ateşinden değil. Her ne kadar daha yüksek aşamalarda müminler Allah'a başka motivasyonlarla ibadet ediyorsa da, cehennem azabından kurtulmayı da Allah'a ibadetin doğru hedeflerinden biri kabul etmek mümkündür.

37 Buna ilaveten, bir grup düşünür, "korkunun varlığı, insanın fıtratındandır" ilkesine değinerek ve diğer ö - cüllerden yararanarak, fıtrî korkunun, Allah'ın (tebarek ve teala) varlığına muhkem delil oluşturduğu sonucuna varmışlardır. (Bkz: Şâhâbâdî, Reşehâtu'l-Bihâr (el-İnsan ve'l-Fıtrat) s. 236-240). Bu tür bir istidlal, metinde geçtiği şekilden tamamen farklıdır (dikkat edilmeli).

38 İmam Sâdık'tan (a) rivayet edilen bir hadiste şöyle okuyoruz:

"من خافَ الله اخافَ الله منه كلَّ شیء ومن لم یخف الله اخاف الله من كلّ شیء"

(Kuleynî, *el-Kâfî*, c. 2, s. 68).

daha ziyade Fransız sosyolog Auguste Comte (1798-1857) atmış, onun sözleri, diğer teorisyenlerin çoğuna ilham vermiştir.[39]

Auguste Comte'un kendi deyişiyle, "Bilim, doğa ve evrenin babasına [Tanrı] iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı." Bu sözlerin çınlaması, kelimesi kelimesine Epikür'ün sözlerinde de işitilmektedir: "Bilim, hurafelere tapanların tanrıların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir."

## Beşeri Düşüncenin Gelişim Aşamaları

Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim sürecinde üç aşamayı birbirinden ayırmakta ve fenomenlerin gerçek sebeplerinden habersiz olmayı tanrıya inancın menşei saymaktadır:

**a) Teoloji/tahayyül aşaması**

Mahiyeti tamamen dinsel olan bu aşama kendi içinde de üç merhaleye ayrılır. Birinci alt merhalede insanlar cansız şeyleri diri sanar, onların ruh ve can taşıdıklarını ve tazim karşısında tepki verdiklerini varsayarlar. İkinci alt merhale -görünmeyen tanrılara tapınma içerir- insanların ilgisini şeylerin içi yerine, onların dışındaki etkenlere yöneltir. Başka bir deyişle, birinci alt merhalede -mesela- her kestane ağacının içinde ruh bulunduğuna inanç duyulurken, sonraki merhalede genel ve kapsayıcı ruh, tüm kestane ağaçlarıyla, sonuçta da tüm ağaçlarla ilişkilendirilmekte ve böylece "orman tanrısı" kavramı ortaya çıkmaktadır. Üçüncü alt merhale, çeşitli tanrılar (orman tanrısı, deniz tanrısı vs.) birbirine bağlanmakta ve tek tanrı kavramının şekillenmesiyle tevhid dinleri ortaya çıkmaktadır.

**b) Felsefe/akıl aşaması**

Bu aşamada insan, doğal olayları tanrılara bağlamak yerine fenomenlerin sebebi hakkında araştırma yapmaya yönelir ve aklı tahayyülün yerine geçirir. Bütün bunlara karşın burada da gözler gizli etkenlere dikilmiştir ve yine fenomenlerin nedeni sorgulanmaktadır.

**c) Bilim/araştırma aşaması**

Comte'un ifadesiyle, düşüncenin gelişiminin üçüncü aşamasında nesnelerin ruh taşıması, tanrının iradesine bağlı olmaları ve bunların sebebini bulmaktan vazgeçer ve "nedenlilik" yerine, "nasıllık"tan sözeder. Mesela bu aşamaya adım atan kişi, afyonun uyku getirmesini ne (birinci aşamada olduğu gibi) ilahi istekle temellendirir, ne de (ikinci aşamada olduğu gibi) uyuşturucu kuvvet gibi bilinmeyen bir güce dayandırır. Aksine, deneysel yöntemle, afyon kullanmak ile uykunun gelmesi arasındaki bağı araştırır ve diğer gözlemlerin yardımıyla genel bir kural çıkartır.[40]

---

39 Mesela James George Frazer (1854-1941) Auguste Comte'un bakışaçısından etkilenerek, "büyü", "din" ve "bilim" şeklinde üç aşamadan sözetmiştir. (Bkz: Macquarrie, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, s. 211).

40 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 38-40; Fürûğî, *Seyr-i Hikmet der Urupa*, s. 448-452.

Bu bakışaçısına göre her defasında bilim bir adım ileri atmış, tanrı ise bir adım gerilemiştir. Auguste Comte'un kendi deyişiyle, "Bilim, doğa ve evrenin babasına [Tanrı] iş bıraktırdı ve onu inzivaya gönderdi. Geçici hizmetlerini takdir ederken görkeminin son sınırına kadar ona kılavuzluk yaptı."[41] Bu sözlerin çınlaması, kelimesi kelimesine Epikür'ün sözlerinde de işitilmektedir: "Bilim, hurafelere tapanların tanrıların kudretine atfettiği fenomenleri doğal yollarla izah edebilir."[42]

Comte'un, bilimin gelişip yayılmasının geleneksel dinleri ortadan kaldıracağını varsaymasına rağmen bizzat kendisinin, kâhinleri sosyologlar sayılabilecek yeni bir dinin temellerini attığını söylemek gerekir. Bazı yazarların ifadesiyle, "Bu görüşünü o kadar ciddiye aldı ki sosyolog kâhinlerin resmi giysilerini ve yerine getirmeleri gereken ritüelleri bile planladı!"[43] Comte, tanrı veya tanınmayan başka herhangi bir varlık yerine "insanlık"ı en başa almamız gerektiğine ve bu yolla toplumu hedeflediği amaca ulaştırabileceğimize inanıyordu. Bazı yazarların deyişiyle:

> Comte, toplumun ilerlemesi hakkındaki düşüncelerinde, mükemmelliğe doğru yürüyüşte insanın kılavuzluğunda iki faktörün, akıl ve duygunun etkili olduğu sonucuna vardı. Toplumun ıslahında akıl ve duygunun biraraya gelebilmesi için insanlığın (tanrı yerine) en büyük varlık kabul edildiği bir din vazetti. Nihayet bu büyük varlığa tapmak yerine onu övdü, onun mükemmelleşmesi ve refaha kavuşması çabasına soyundu. Comte, bu yeni din için, bazı taraftarlarını hayrete düşüren ve ondan uzaklaştıran ama buna mukabil daha fazla mürit ve dost kazandıran kendine özgü ritüeller ve protokoller icat etti. Bu dinde azizler, insanlık yolunda çabalayan kişilerdi. Bu amaçla bu kutsal azizleri anmak için bir takvim oluşturdu.[44]

Özetle, Auguste Comte gibi kişilerin Tanrı tasavvuru, batı kültüründe "boşluk kapatan tanrı (the God of gaps)" adı verilen şeydir.[45] Bu kavram, Tanrıyı, cahillik boşluklarını kapatan anlamında varsaymakta ve bir fenomenin sebebini bilmediğimizde onu Tanrının isteği ve iradesine dayandırmaktayız.

## Değerlendirme

Bu nazariye, önceki görüş gibi, iddiasına açık bir delil göstermediği ve dinlerin, akılcı ve fıtrî kökenden nasipsiz olduğu önyargısına dayandığı yolundaki temel eleştiriyle karşı karşıyadır. Buna ilaveten pek çok düşünür, bu teorinin, burada bazılarına değineceğimiz diğer eksikliklerini sıralamıştır:

---

41 Bkz: Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İlel-i Gerâyiş-i Maddigeri), s. 482 (Flammarion'un *Hoda der T - biat* kitabından nakille).

42 Russell, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, s. 358.

43 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 40.

44 Musâhib (bilimsel baş editör), *Dâiretulmearif-i Fârisi*, c. 2, s. 2272. Daha fazla bilgi için *Dâiretulmearif-i Din*'e (editör: Mircae Eliade) başvurulabilir: Comte, Auguste (c. 3, s. 581); Functionalism (c. 5, s. 447); Naturalism (c. 10, s. 317); Positivism (c. 11, s. 460); Study of Religion (c. 14, s. 69).

45 Barbour, *İlm ve Din*, s. 52.

1. Bu görüşe göre insanların dinî düşüncesi felsefe devresinden önce ortaya çıkmıştır. Oysa tarihin tanıklığıyla, büyük dinlerin çoğunun zuhuru, felsefi düşüncenin zirvede olduğu zamanlarda yaşanmıştır. Mesela İbrahim'in (a.s) dininden önce felsefe Hind, Mısır ve Keldan'da revaçtaydı. Hıristiyanlık Yunan felsefesinden sonra doğdu. İslam da Yunan ve İskenderiye felsefesi doruktayken davetini başlattı.[46]

2. Bu teoriye göre bilimin ortaya çıkışıyla birlikte tabiatötesi şeylere inanmaya ve dine artık yer kalmayacaktır. Halbuki kendi bilim branşlarında önde gelen bilimadamı olup da aynı zamanda yaygın dinlerden birine gönül vermiş nice insan vardır.[47]

3. İslam'ın orijinal düşüncesi esas alındığında bir fenomenin ilahî, felsefî ve ilmî izahı birbiriyle uyum içinde olacaktır. Öyle ki, Allah tüm fenomenlerin hakiki sebebi kabul edilebilir ama aynı zamanda bilim ve felsefenin gösterdiği sebebe taraftar da olunabilir.[48] Allah, doğal fenomenin paralelinde değildir ve ikisinden birinin nedenselliğinin ispatlanması diğerinin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmaz. Bütün mümkün varlıklar varlıklarını ondan alır ve onunla irtibat halindedir. Bu nedenle Allah, evrendeki tüm fenomenler için sebeplerin sebebi sayılmaktadır.

### 3. Psikolojik Kompleksler

Sigmund Freud, daha önce geçenlere ilaveten, dinin menşei hakkında başka bir analiz daha ortaya atmıştır. Buna göre tanrıya inancın kökeni, insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıdır. O, erkek çocukların küçük yaşlardayken annelerine bir tür cinsel eğilim duyduğuna ve babasını rakip gördüğüne inanmaktadır. Bu anormalliğe "Ödip"[49] kompleksi adını vermiştir ve benzeri, kız çocuklarında görülen "Elektra"[50] kompleksidir.[51]

Allah tüm fenomenlerin hakiki sebebi kabul edilebilir ama aynı zamanda bilim ve felsefenin gösterdiği sebebe taraftar da olunabilir. Allah, doğal fenomenin paralelinde değildir ve ikisinden birinin nedenselliğinin ispatlanması diğerinin olumsuzlanmasıyla sonuçlanmaz.

46 Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 1, s. 424.

47 Mutahharî, *Fıtrat*, s. 173.

48 Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 1 (İlel-i Gerâyiş be Maddigeri), s. 486 ve 487.

49 Freud'un bahsettiği Ödip adlandırması Yunan efsanesinden alınmıştır. Efsaneye göre Laios (Thebes kralı) yeni doğmuş oğlu Ödip'i bir dağın tepesinde bıraktı. Çünkü kâhinler bu çocuğun babasını öldüreceği ve annesini kendisine eş olarak alacağı kehanetinde bulunmuşlardı. Uzun yıllar geçtikten sonra bu sırra vakıf olan Ödip, babasının hakimiyet sahasından uzaklaştı. Ama kader eli bu ikisini birbirinin karşısına çıkardı ve istemeden babasını öldürmesi bir yana, annesiyle evliliği de gerçekleşti. (Bkz: Burn, *Ustûrahâ-yi Yunanî*, s. 92-96).

50 Yunan efsanelerinde Elektra, karısının hileleriyle öldürülmüş kralın kızının ad - dır. Sonuçta Elektra'nın erkek kardeşi -kızkardeşinin teşvik ve işbirliğiyle- babasının intikamını alır ve annesini katleder. (Bkz: A.g.e., s. 54 ve 55).

51 Görünüşe bakılırsa "Elektra kompleksi" kavramını ilk olarak Carl Gustav Jung (1875-1961) kullanmış ve Freud pek beğenmemiştir. (Bkz: Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 59). Her halükarda Freud, dinin menşei analizinde çoğunlukla Elektra kompleksini görmezden gelir.

Freud'a göre çocuğun cinsel arzusu -doğumundan beri vardır[52]- çeşitli yaşlarda, "başparmağını ve annesinin memesini emme", "büzme kaslarını kasıp bırakmanın verdiği hazzın tekrarlanması amacıyla dışkılamayı yarım bırakma" gibi değişik şekillerde açığa çıkar.[53] Öte yandan Freud bazen "cinsel" ve "genital" kavramları arasındaki ayrıma dikkat çeker ve cinsel eğilimin, bedenin muhtelif bölgelerinden haz almak için her türlü arzuyu kapsayan genel manasını belirtir.[54] Bütün bunlara rağmen o, çocukların cinsel eğilimini ve bu eğilimi bastırmaktan doğan sonuçları açıklarken birtakım ifadeler kullanır ama bunları esas alarak yetişkinlerin şehvet eğilimleri ve temayülleri arasında mahiyet ayrımı yapılamamaktadır:[55]

> Üçüncü aşama [çocuğun cinsel psikolojisinin gelişmesi] fallik aşaması olarak adlandırılmaktadır... Bu aşama, cinsel hayatın nihai şeklinin belirginleşmesidir ve o andan itibaren ona fazlasıyla benzer... Erkek çocuk Ödip aşamasına girer; [sonuç itibariyle] eliyle kendi aletiyle oynar. Eşzamanlı olarak onunla bir iş yapma hususunda annesi konusunda fanteziler kurar. Nihayet -hem hadım edilme tehlikesinden korku sebebiyle[56], hem de dişil bireylerde fallik bulunmadığını görmesi nedeniyle- hayatının en büyük ruhsal yıkımına uğrar. Bu yıkım da bütün sonuçlarıyla gizlenme devresinin[57] başlamasına yolaçar.[58]

Freud açısından cinsel rekabet duygusu erkek çocuğu babasından korkmaya sürükleyen etkenlerden biridir. Bazı psikanalitik deneylere dayanarak çocuğun hayvanlardan korkmasını da babasıyla cinsel rekabetten kaynaklanan korkuyla temellendirmiştir. Nitekim attan korkan çocuğa[59] değinerek şöyle der:

---

52 "Sizi temin ederim, bu mesele İncil'de geçtiği gibi değildir. Cinsel güdü, kötülük ve hırs düşkünü insanın içini kaplayan şeytanın aksine büluğ çağında çocuklara nüfuz eder. Çocukta cinsel güdü ve tepkiler başından beri vardır ve dünyaya gözlerini onlarla birlikte açar." (Freud, *Penc Goftâr ez Sigmund Freud*, s. 84).

53 Bu iki tür arzu, "fallik" aşamasıyla birlikte çocuğun cinsel hayatının (yaklaşık 6 yaşına kadar) üç aşamasını biçimlendiren "oral" ve "anal" aşama adlı iki aşamayla ilişkilidir. (Bkz: Freud, *Tecziye ve Tahlil-i Revâni-yi Cinsî*, s. 95-109; Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11-16).

54 Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon* içinde, sayı 22, s. 11 ve 12.

55 Freud, "cinsellik"in asıl manasının içini boşaltan kişileri eleştirerek şöyle der: "Vaktinde benim öğrencim olan bazıları, insanlığı cinsel muammanın boyunduruğundan özgürleştirme düşüncesine kapıldı. Psikanalizin boyna vurduğu boyunduruk olduğu tasavvur ediliyordu. Sözkonusu öğrencilerden biri, cinsellik kelimesinin cinsiyet manasını vermediği, amacın başka bir şey olduğu tezini ortaya attı. Metaforik ve kapalı bir şey!" (Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 103 ve 104).

56 Freud, başka bir yerde bu korku hakkında şöyle der: "Erkek çocuğun içinde, babasının onun erkeklik organını çalabileceği kaygısı ve vesvesesi vardır... Bu yüzden hadım edilme kaygısı, onun kişilik gelişiminde etkili en güçlü faktörlerden biridir." (A.g.e., s. 114).

57 Freud'un gizlenme devresinden maksadı, ona göre cinsel faaliyetlerin durduğu yaklaşık 6-12 yaş arasıdır (A.g.e., s. 111).

58 Freud, "Ruûs-i Nazariyye-i Revankâvi", *Organon*, sayı 22, s. 14.

59 Freud 1909 yılında bu çocuk hakkındaki araştırmalarını *Tahlil-i Heras der Peserbeççe-i Pençsâle* balığı taşıyan yazısında yayınladı (bu makalenin tercümesi aşağıdaki kaynakta yeralmaktadır: Muhimterin Gozareşhâ-yi Âmuzeşi-yi Târih-i Revankâvi, derleme ve tercüme: Said Şucaşefeti, s. 157-274). Seçkin psikanalist Erich Fromm (1900-1980), Freud'un bu makaledeki iddialarını inceleyerek eleştirilerini şöyle özetlemektedir: "Öyle görünüyor ki, Freud -patriyarkal etki ve taassubun ve sözkonusu cinsin hakimiyeti altındaydı- klinik delilleri tek yönlü ifade etmiş ve onun ifadesiyle çatışan mevzulara cevap vermemiştir." (Fromm, *Buhran-i Revankâvi*, s. 138; aynı konuda bkz: Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 125-136.

> [Küçük Hans'ın] açıkça anlamamızı sağladığı gibi, babasını, annesinin sevgisini kazanmak için rakip telakki ediyordu. Belli belirsiz ilk cinsel hareketlenmelerin kendisine yöneldiği anne. Sonuç itibariyle kendisini, o halin türü ve tüm erkek çocukların numunesi durumunda görüyordu. Bizim Ödip kompleksi adını verdiğimiz şey.
>
> Küçük Hans'ın psikanalizinden ifşa olan... taze hakikat çok ilginçtir. O da, çocuğun, babasıyla ilgili duygularının bir kısmını bir hayvana (at) aktarmış olmasıdır.[60]

Diğer yandan, Freud'un ifadesiyle babanın çocuğu himaye edip desteklemesi de, gözardı edilemeyecek ve çocuğun kalbine baba sevgisini yerleştiren değerli bir hizmettir. Bu iki duygu (aşk ve nefret) insanın içine yerleşir ve tanrıya itikadın menşei olur. Bir taraftan övgüye değer ve sevgi duyulan, diğer taraftan korkulan ve ürkülen tanrı. Aslında insanlar, tanrıya atfettikleri sıfatları kendileri üretip icat etmişlerdir ve yapılan şey, bilinçsizce tanrıya "yansıtma"[61] sayılır.[62]

Freud'un söylediğine göre bastırılan arzular ortadan kalkmaz, bilakis insanın "bilinçdışı"[63] bölgesine yerleşir ve uygun bir zamanda yanıltıcı biçimde tecelli ederler. Onları ortaya çıkarmanın için çeşitli yöntemleri vardır. "Katarsis" (sağaltım) bunlardan biridir. Katarsis uygulamasıyla kastedilen, insanın vücudundaki "bilinç" bölgesinin bastırıp aşağıladığı arzuları yüceltmektir.[64] Buna göre insan bilinçsizce bastırılmış arzuları, sanatsal faaliyetler[65] veya dinsel inançlar biçiminde açığa vurmaktadır.

Freud'un dini nevrotiklikle temellendirmesinin nedenlerinden biri, ona göre dindarlar ile nevrotikler arasında göze çarpan birtakım benzerliklerdir. Mesela her iki grup da eylemlerini ayinsel ve belli bir model formunda yapmaya dikkat ederler. Her iki grup da günah hissi taşır. Sonuç itibariyle nevrotikliğin kökeni genellikle cinsel dürtülerin bastırılmasıdır. Din de bencilliğin bastırılmasını ve kişisellik içgüdüsünün dizginlenmesini ister.[66]

Freud, buraya kadar anlatılanlarla yetinmez ve ilk insanlarla ilgili efsaneleri açıklamak üzere "kollektif bilinçaltı" kavramını geliştirir.[67] Ona göre eski zamanlarda anne kompleksi korkunç bir cinayet formunda ortaya çıktı ve bundan pişmanlık duygusu dini ortaya çıkaran menşe oldu. Bu öyküye ilişkin tercihi şöyledir:

---

60 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 213.

61 Projection.

62 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 101-103.

63 Freud, insan ruhunun iki kısımdan oluştuğunu düşünür: Bilinç ve bilinçdışı. Ona göre insanlar, bilinçdışını doğrudan tanıyamazlar. Ama psikanaliz bu bölüme nüfuz ederek onun bazı içeriklerini ortaya çıkarabilir. Bu bölge, birinci bölgeyle (bilinç) karşılaştırıldığında çok daha geniştir. Tıpkı görünmeyen kısmı suyun üstündeki kısımdan daha büyük, suya dalmış buzdağı gibi. Bastırılmış arzular bilinçdışı bölgede saklı kalır ama bu bölgenin içerdiklerini arzularla sınırlı görmemek gerekir.

64 Bkz: Freud, *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 37; "Pîşderâmedî ber hodşiftegi", *Organon*, sayı 21, s. 174; *Penc Goftar ez Sigmund Freud*, s. 61.

65 Freud'un ifadesiyle, "Sanat... içgüdüsel ihtiyaçlar gücünün olağanüstü baskısı altındadır. Övgü, güç, servet ve şöhrete sahip olmak ve kadınların sevgilisi olmak ister. Fakat bu isteklerini ona sağlayacak araçlardan yoksundur. Sonuçta tatmin edilmemiş diğer herkes gibi gerçeğe sırt çevirir ve tüm ilgilerini, kendi eğilimine uygun hayatının hayallerine dönüştürür." (Storr, *Freud*, s. 111).

66 Pals, a.g.e., s. 66.

67 Alston, "Religion, Psychological Explanation of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

> Çok uzak zamanlardan birinde ilkel insan veya belki insanın insanlıktan önceki ataları, Darwin'in ilk sürü adını verdiği halde yaşıyordu. Bu sürü, çok sayıda dişiyi tekeline almış ve onların hepsini açgözlü biçimde kendisi için isteyen egemen bir erkekten oluşuyordu. Bu güçlü, kıskanç, öfkeli baba, grubunun diğer erkeklerini -onun oğulları ve dişilerinin çocuklarıydılar- annelerinden uzak tutuyor ve grubun dışına sürüyordu. Fakat bir gün, çepere gönderilmiş bu erkekler... elele verdiler ve egemen babayı öldürdüler... [Sonra] insan yiyen bu vahşiler kurbanlarını yedi... Kardeşler, elde ettikleri zaferden sonra pişman olarak... iki yasak icat ettiler. Biri, babanın yerine bir tür hayvan[68] gibi sembolik vekil koymak oldu. İkincisi ise serbest kalmış dişileri kendilerine haram kılmakla zaferlerinin getirisinden feragat etmeleriydi.[69]

Freud bu öyküyü anlattıktan sonra şu sonuca varır: İnsanlık âlemindeki tüm dinler, beşeri uygarlığın başlangıcı olan ve ondan sonra da bir an olsun insana huzur vermeyen bu büyük olay karşısındaki tepkilerdir.[70] Buna dayanarak da dini, "insanlığın nevrozu, kuruntusu, kamusallığı" olarak niteler.[71]

Freud kilisenin öğretilerinden de yararlanmaya ve onların yardımıyla teorisini teyit edecek deliller üretmeye çalışır. Hıristiyanlığın bahsettiği ve kefaretinin Tanrının kendi oğlunu (Hazret-i İsa, aleyhisselam) kurban etmesi olduğunu söylediği ilk günah, Freud'un nazarında başlangıçtaki baba öldürme olayından başka bir şey değildir. Ama burada bir sorun ortaya çıkmaktadır: Hıristiyanlar komünyon ayininde ekmek ve şarabı babanın değil, oğulun eti ve kanı sayarlar. Freud bu sorunu aşabilmek için zekice iki psikolojik his (aşk ve nefret) modeline başvurur ve oğulun, babasına diyetini ödemekle aslında intikamını alarak kendi ayinini onun ayininin yerine geçirdiğini, komünyon ayininde bu nedenle bir kez daha babanın bir kenara itilip kutsal ekmek ve şarabın oğulun eti ve kanı yapıldığını anlatır.[72]

Freud -Yahudi bir ailede dünyaya gelmiştir- Yahudiliğin vadedilen kurtarıcı düşüncesini de ilk baba öldürme olayıyla bağlantısız görmez. *Musa ve Monoteizm* isimli kitabında Yahudileri Hazret-i Musa'yı (a.s) katletmekle suçlar ve der ki, "Musa'nın katledilmesi, miras kalan günah duygusunu -ilk baba öldürme olayından beri zihinlerde vardı- güçlendirmekte ve Yahudi kavminde bilinçsiz günah duygusunu meydana getirmektedir." Onun ifadesiyle, "Musa'yı katletmekten doğan pişmanlığın Mesih'in zuhuru hakkında arzulu fanteziler yaratan dürtü olduğunu tahmin etmek zor değil. Bir gün dönecek ve kavmine, vadedilen kurtuluş ve dünyaya hakimiyette liderlik edecek bir Mesih."[73]

---

68 "Totem" adı verilen ve kabilenin simgesi sayılan bu hayvan zaman içinde kendine özgü kutsallık kazandı ve ona ibadet edilmeye başlandı. Batılı sosyologların çoğu, totem tapınmasını dinin menşei konusundaki analizlerinin ekseni yapmıştır. Nitekim Freud da bu yaklaşımla *Totem ve Tabu* kitabını yazmıştır. (Totem tapınmasını dinlerin menşei gören kişilerin görüşünü tanımak ve daha ileri araştırma için bkz: Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâî* (totemizme dair bir araştırma).

69 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103 ve 104; bkz: Freud, *Totem ve Tabu*, s. 232-238; *Temeddun ve Melâlethâ-yi Ân*, s. 105 ve 119.

70 Freud, *Totem&Taboo*, s. 154.

71 Pals., a.g.e., s. 54.

72 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 255 ve 256.

73 Storr, *Freud*, s. 122.

## Değerlendirme

Freud'un teorisini analiz ederken totemizmi Ödip kompleksinden ayırabilir ve her birini ayrı ayrı inceleyebiliriz. Ama bu ikisinin birbiriyle olan yakın bağı nedeniyle onları ayırmayı gözardı ederek Freud'un görüşünün bazı eksikliklerini sıralayacağız:

1. Freud'un psikanalitik metodu ve cinsel güdü üzerinde fazlasıyla durması çokça eleştirilmiş ve ünlü muhalifler edinmiştir. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un öne çıkan en önemli sorunu, anormal davranışlar sergileyen birkaç kişi inceleyip muayene ederek büyük bir genellemeye varması ve ona evrensel boyut kazandırmasıdır.[74] Psikologlardan birinin ifadesiyle:

> Nevrotiklerin çoğunun (veya Freudyen görüşlerin dikkatini çektiği ya da kendi anormalliklerine ilgi duyan ve psikanalize tabi tutulan bireylerin) kendi çocukluk döneminin cinsel motivasyonlarını hatırladığı gerçeği, sözkonusu motivasyonların genelleştirilebileceğini hiçbir şekilde kanıtlamaz. Sonraları Freud tarafından, bu durumların çoğunda "halüsinatif" "bellek"in sözkonusu olduğu ve onlarla ilgili tasavvurların da aslında bir tür "fantezi" sayılabileceği keşfedilen bu realiteden ayrıdır... Normal çocukların doğrudan gözlemlenmesi yoluyla elde edilen deliller, ebeveynden birine odaklanan cinsel dürtülerin bütünüyle temelsiz olduğunu göstermektedir.[75]

2. İsviçreli psikanalist Gustav Jung -başlangıçta Freud'un dostları ve talebeleri arasında sayılıyordu- dini, nevrozun bir çeşidi görmek bir yana, aksine onun yerini tutacağını ve alternatifi olacağını savunmaktadır.[76] Bazıları da, Freud'un nevrotikler ile dindarlar arasında varolduğunu düşündüğü görünüşteki benzerliklerin, düşüncesini bilimsel meseleye boğan düşünürlerin çoğunda da göze çarptığına inanmaktadır.[77]

3. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hıristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.[78] Mesela Tanrının insanla babacan ilişkisi -kendi özel anlamıyla- Hıristiyanlığa özgüdür ve Freud'un -kendi itirafıyla- tanrıçalara tapan dinler için bir açıklaması yoktur.[79]

4. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zan ve tahminden başka kaynak bulunamaz. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" şeklinde nitelemektedir.[80] Genel olarak bir teoriyi izah ve teyit etmek için eski efsanelerden yararlanma ve yeni efsaneler uydurup üretme işi bilimsel görünüş bakımından Freud'un analizlerinin değerini fazlasıyla düşürmektedir. Freud'un medet umduğu efsaneler, ondan naklettiklerimizle sı-

---

74 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 108 ve 109.

75 Eysenck, *Ufûl-i İmparatori-yi Froydî*, s. 116 (*The Psychology of Early Childhood* kitabında Valentine'den nakille).

76 Alston, "Religion, Psychological Explanation of", *The Encyclopedia of Philosophy*, c. 7, s. 149.

77 A.g.e.

78 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 112; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 174; Macquarrie, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, s. 232.

79 Freud, *Totem ve Tabu*, s. 245.

80 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 103; Alston ve diğerleri, *Din ve Çeşmendâzhâ-yi Nov*, s. 172.

nırlı kalmamaktadır. Bu ilginin sonucunu başka konularda da görmek mümkündür. Nitekim bir yerde şöyle der:

> Hiç kuşku yok, küçük çocukların, çoğunlukla babalarının onları yemesinden korktuğunu işittiğinizde çok şaşırıyorsunuz. Yine ben bu korkuyu cinsel durumların tecellisinin parçası olarak belirttiğimde de şaşırıyorsunuz. Fakat şimdi size, çocukken okulda okuduğunuz bir Yunan efsanesinin hikayesini hatırlatacağım. Çocuklarını yiyip yutan Kronos isimli tanrının hikayesini.[81]

O, aynı zamanda bu efsanelerden bazılarının -yanlış bile olsalar- Ödip kompleksinin varlığına en güzel delili oluşturduğu inancındadır:

> Gelin, barbarlık (yani kadim efsaneler) devresinde bu tür ilişkilerin en güzel tanığına bakalım. Tüm halklar ve kavimlerin -sadece Yunanlıların değil- efsaneleri ve mitleri baba-kız, hatta anne-oğul arasındaki aşk öyküleriyle doludur. Dünya sistemi felsefesinin temeli de, saltanat ailelerinin soy ağacı gibi, mahremlerle zina meselesiyle ilintilidir. Size göre bu efsaneler neden yaratılmıştır? Tanrılara ve krallara utanç ve cinayet damgası vurmak ve insan türünün nefretini onlara kışkırtmak için mi? Bu efsanelerin icat edilmesi, daha ziyade, mahremlerle zina arzusunun kadim beşeri miras olması sebebiyledir.[82]

5. Freud, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılın diğer bazı ateistleriyle uyum içinde ve ilahi dinlerin taraftar olduğu şeylere karşı çıkarak, tüm dinleri ilk insanların totem tapınmasıyla temellendirip toplumların dinsel seyrini şirkten tevhide doğru kabul eder. Oysa bazı sosyologların ifadesiyle, şimdiye kadar, totemizmin insanlığın ilk dini ve diğer dinlerin de onun gelişmiş şekli olduğuna dair ikna edici hiçbir delil gösterilememiştir.[83]

6. İnsanın ilkel yaşamının "ilk sürü" biçiminde olduğu iddiasını ispatlamak için hiçbir delil elde yoktur. Bazı yazarların ifadesiyle, Darwin'in bu tasavvurunun kaynağı, günümüzde yalan olduğu kanıtlanmış bazı anlatımlardır. Aynı şekilde, "Freud'un teorisi, ilk olaylara ilişkin ırksal ve miras hatıra kavramına dayanmaktadır; ardarda gelen nesillerde etkisini sürdüren olaylara. Halbuki modern biyoloji bu düşünceyi tepeden tırnağa reddetmiştir."[84]

Son nokta: Freud, çocuklukta yeğeniyle ilgili olarak çifte duygu taşıyordu. Bir yandan ona hayrandı, öte yandan ona eziyet etmekten haz alıyordu. Bazı bilimadamları, Freud'un kendisi hakkındaki psikanaliz yöntemini kullanarak, bu tecrübeyi, onun sonraki teori üretiminde etkili görmüşlerdir.[85] Başka bir grup ise aynı konuda, Freud'un annesine

---

81 Freud, *Mefhûm-i Sâde-i Revankâvi*, s. 112 ve 113.

82 A.g.e., s. 121 ve 122. Oysa bu, Freud'un ifadesiyle, en bedevi insanlar bile -onları çıplak ve çaresiz ya - yamlar olarak adlandırır- özel bir dikkatle "mahremler arasında cinsel ilişkiyi önlemeyi prensip edinmişlerdir." (Bkz: Freud, *Revankâvi*, s. 22).

83 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 116; Little, *İmânî-yi Muntabık ba Akl ve Burhan*, s. 3; Şeriati, *T - rih ve Şinaht-i Edyan*, c. 1, s. 71.

84 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 116. Yine bkz: Storr, *Freud*, s. 119 ve 120; Âzâdegân, *Edyan-i İbtidâî* (totemizme dair bir araştırma), s. 82.

85 Pals, a.g.e., s. 55.

olan aşırı düşkünlüğü ve babasından gördüğü şiddet gibi meselelere işaret etmişlerdir.[86] Bazıları da bu kabil realitelere sarılıp kınama içeren sözlerle şöyle yazmıştır:

> Binlerce sağlıklı insan, bir hasta adamın varlığı yüzünden hasta olarak nitelenmiştir. O, kendi çocukluk dönemlerinden çıkan belirtilerin tamamını bütün insanlara atfetmiştir. Bütün dünya cinsel oldu ve bütün motivasyonlar sapkınlaştı. Çünkü tek dişli bir insan, kendi hastalıklı görüşünü tüm insanlara bulaştırdı!"[87]

"Binlerce sağlıklı insan, bir hasta adamın varlığı yüzünden hasta olarak nitelenmiştir. O, kendi çocukluk dönemlerinden çıkan belirtilerin tamamını bütün insanlara atfetmiştir. Bütün dünya cinsel oldu ve bütün motivasyonlar sapkınlaştı. Çünkü tek dişli bir insan, kendi hastalıklı görüşünü tüm insanlara bulaştırdı!"

Diğer taraftan bazı yazarlar, Freud'un görüşünü eleştirirken böyle bir yaklaşımı benimsemez ve şöyle derler:

> Halihazırda belki de Freud'un nevrotik bir kişilik olduğunu bilmemizin bizi onun, dine inananların nevrotik oldukları iddiasıyla ilgili şüpheye düşürebilir. Ama bu, onun inancının deliline itibar kaybettirmez. Filan kişinin hırsız olması, bir başkasının hırsız olduğuna ilişkin açıklamalarını reddetmeyi ve muteber görmemeyi gerektirmez. Bu, bizi, onun ortaya koyduğu delillerle ilgili ihtiyata zorlayabilir ama durduk yerde o delillerin hatalı olduğuna delalet etmez... Freud'un Ödip kompleksinden acı çektiğinden haberdar olmak[88], bu izahın evrensel olduğu hususunda vardığı sonuçları itibarsız kılmaz. Yine Freud'un kuruntulu bir seyir izlediğinin keşfedilmesi, dindar bireylerin kuruntulu oldukları hususundaki iddiasını önemsizleştirmez... Hal böyle olunca, Freud'un işe kendi hayatının delillerinden başladığı ve kendini istisna tutmadığına yönelik eleştiri pek o kadar güçlü değildir... Aslında kendisini müstesna görmemesi, Freud'un çalışmasının üstün taraflarındandır.[89]

### 4. Yabancılaşma[90]

Alman sezgici filozof Ludwig Feuerbach[91] (1804-1872), Hegel felsefesinin ve Hıristiyanlık [gibi dinlerin], zararlı bir hatanın tuzağına düşünce insana yaraşır sıfatları

86 Bkz: Fromm, *Risalet-i Sigmund Freud*, s. 19; Storr, *Freud*, s. 120.

87 Palmer, *Freud, Jung ve Din*, s. 115 (Emil Ludwig'ten nakille).

88 Freud'un yazdığı mektuplardan birinde şöyle denmektedir: "Anladım ki... anneme aşıkmışım ve babamı kıskanıyormuşum. Çocukluğun başlarında bu fenomenin umumi olduğunu tahmin ediyorum." (Storr, *Freud*, s. 36).

89 A.g.e., s. 26.

90 Alienation.

91 Ludwig Andreas Feuerbach: Gençliğinde Hegel'in öğrencisi olan ama sonraları hocasını yanlış bularak "felsefi idealizm"e yönelen Alman filozof. *Mahiyyet-i Mesihiyyet* (*The Essence of Christianity*) adlı temel eserinde, insanın temel meşguliyetinin "kendisi" olduğu ve tanrıya ibadetin aslında "ideal kendisi"ne ibadet anlamına geldiğine dair görüşünü ortaya atmıştır.

mutlak ruh veya tanrı gibi yabancı bir varlığa yansıttığına[92] inanır. Ona göre bu, insanın "yabancılaştığının" göstergesidir. Çünkü kendisine ait hayır, güzellik, hakikat ve hikmet gibi sıfatları başka bir varlığa atfetmekte ve onun karşısında saygıyla eğilmektedir:[93]

> Tanrısal öz, insanın özünden başka bir şey değildir. Yahut -diğer bir deyişle- arıtılmış ve bireysel kısıtlardan özgürleştirilmiş insan tabiatı, nesnel (objektif) biçim kazanmıştır; yani karakteristik bir varlık olarak düşünmeye ve övgüye değer hale gelmiştir... Tanrının bilge ve iyiliksever bir varlık olduğuna inanıyorsunuz. Çünkü kendi varlığınızda bilgelik ve iyilikseverlikten daha iyi bir şeye rastlamıyorsunuz.[94]

Alman psikanalist Erich Fromm (1900-1980), benzer bir analizde, otoriter diye adlandırdığı dinlerin yabancılaşmaya maruz kaldığını belirterek tanrıya ibadet hakkında şöyle der: "İnsan, kendisinin sahip olduğu herşeyi tanrıya verdikten sonra şimdi ondan, zaten kendisine ait olanları -veya bir kısmını- geri vermesini istemektedir."[95]

Karl Marx da (1818-1883) bu teoriyi oldukça makbul bulur ve ona şunu ekler: Hıristiyanların inancına göre tanrı insanı kendi suretinde yaratmıştır.[96] Oysa gerçekte insanlar kendi sıfatlarına tanrısal mahiyet kazandırmış ve kendi simalarıyla tanrıyı yaratmışlardır.[97]

Öte yandan Marx, iktisadı toplumun altyapısı kabul eder ve siyaset, felsefe, sanat ve din gibi unsurları üstyapı farzeder.[98] İkinci grup -onları ideoloji olarak adlandırır ve dini onun en zararlı kısmı sayar- güçlülerin elinde, mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen araçtır. Bu açıdan din, geçici rahatlamadan sonra beraberinde ıstırap verici kalıcı acılar getiren afyon gibidir.

Bununla birlikte Marx'ın asıl kavgası kapitalist düzenledir. Çünkü onun inancına göre toplumun altyapısında (iktisat) meydana gelecek her türlü değişim, din gibi üstyapı unsurunu da değiştirecek ve komünist toplumun gerçekleşmesiyle kendiliğinden din ve devlet ortadan kalkacaktır.[99]

---

92 Yansıtma kavramı -metinde geçtiği anlamda- Hegel'in eserlerinden alınmıştır. O bu kelimeyi "Tanrıyı insanın dünyasının ötesine yerleştiren" dinleri eleştirirken kullanmıştır. İnancı şudur ki, "Onun [insanın], ibadetle eşiğine baş koyduğu tanrının ruhani sıfatları aslında kendi sıfatlarıdır... O, kendi özündeki fıtratı, sonsuza dek elinin uzanamayacağı bir yere fırlatmıştır." (Bkz: Singer, *Hegel*, s. 124). Bu tür sözlerden anlaşılan odur ki, Hegel sadece "panteizm"i kabul eden veya insanı tanrının yerine geçiren dinlerle yanyana gelebilmektedir. Bununla birlikte bazı eserlerinde Protestan Hıristiyanlığa olumlu başkışı vardır. (Bkz: A.g.e., s. 125). Kısacası, Feuerbach, Hegel'in düşüncelerini onun aleyhine kullanmış ve tüm dinlere ilaveten Hegel'in felsefesini de insanın "yabancılaşma"sıyla temellendirmiştir. (Bkz: A.g.e., s. 156-158).

93 Pals, a.g.e., s. 139-140.

94 Feuerbach, "Hodavend be Mesâbe-i Ferafikeni-yi Zihn-i Beşeri", *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 235-240 (tercümeye bir miktar müdahale ile).

95 Fromm, *Revankâvi ve Din*, s. 66.

96 Kitab-ı Mukaddes, Yaratılış, 1:27.

97 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 140.

98 Bazı yazarların ifadesiyle, Marx, iktisat unsurunu öne çıkarmakla Feuerbach'ın yarım bıraktığı işi sonlandırmanın ve insanın yabancılaşma sebebini açıklığa kavuşturmanın peşindedir. (Bkz: Ninian Smart, *The Religious Experience*, s. 538). Bununla birlikte -daha sonra geleceği gibi- belirtilen iki analizin kolayca uzlaştırılamayacağı anlaşılmaktadır.

99 Pals, a.g.e., s. 136-143.

**Marx, bir yandan dini "yabancılaşma"nın ürünü görmekte ve "Din, herkesten daha fazla yabancılaşma yaşayan kimselerden destek görür. Yani aşağı sınıftan." demekte, öte yandan da dini ideoloji olarak adlandırmakta ve ideolojiyi de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve iktidarını korumak için yarattığını savunmaktadır. Bu iki söz birbiriyle bağdaşmamaktadır.**

## Değerlendirme

1. Hiç tereddütsüz, toplumun güçlüleri dini oyuncak haline getirebilir ve birtakım aparatlar kullanarak insanların fıtrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı yapabilirler. İzaha gerek kalmaksızın ortadadır ki, bu söz hiçbir zaman dinin, egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına gelmez[100] ve Marx'ın ifadesiyle, "Topluma egemen düşünceler, hep egemen sınıfın düşünceleridir"[101] Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanının egemenlerine karşı koymaya çağırmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretiler vazetmiştir.[102]

2. Marx, bir yandan dini "yabancılaşma"nın ürünü görmekte ve "Din, herkesten daha fazla yabancılaşma yaşayan kimselerden destek görür. Yani aşağı sınıftan."[103] demekte, öte yandan da dini ideoloji olarak adlandırmakta ve ideolojiyi de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve iktidarını korumak için yarattığını savunmaktadır. Bu iki söz (din aşağı sınıfın yarattığı bir şeydir; din egemen sınıfın yarattığı bir şeydir) birbiriyle bağdaşmamaktadır.[104]

3. Çağdaş dönemlerde tarihsel tecrübe, özellikle de komünist ülkelerde, iktisadi rejimlerin değişmesinin dine eğilim üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını ve sınıfsal bilincin gelişmesinin dine sırt çevirmeyle sonuçlanmadığı göstermektedir.[105] Buna ilaveten, Alman sosyolog Max Weber (1864-1920), Marx'ın teorisine karşı *Protestan Ahlakı ve Kapitalizmin Ruhu*[106] kitabını yazarak dinin, iktisadın altyapısı olduğunu tasvir

---

100 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.

101 Pals, a.g.e., s. 137.

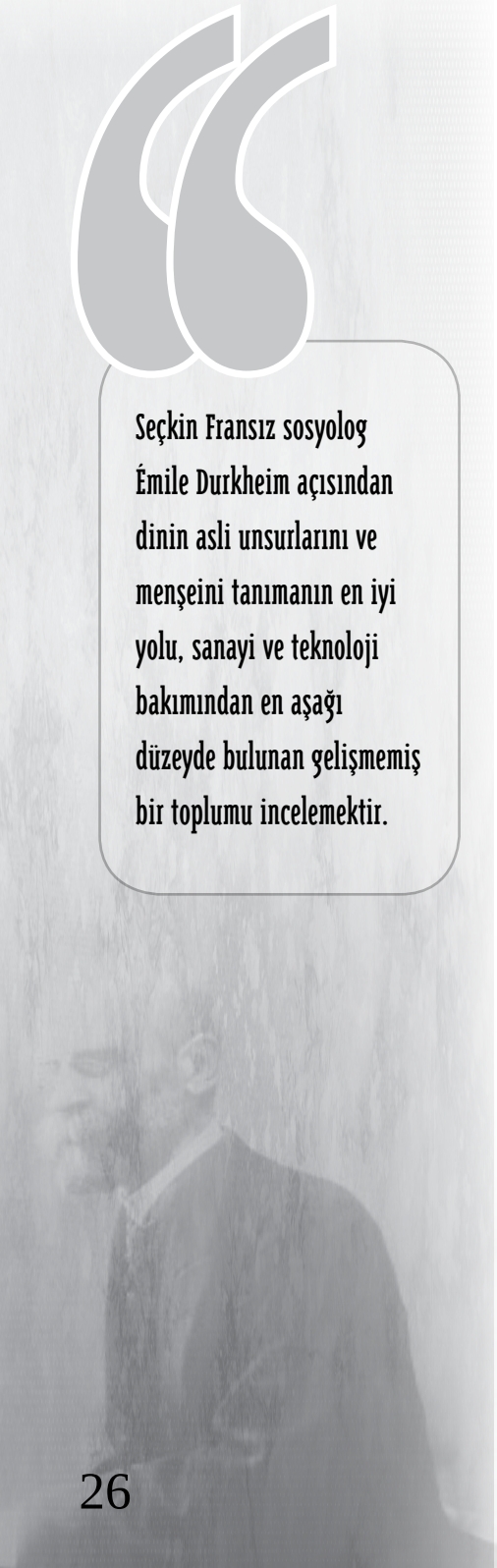
102 Mutahharî, Fıtrat, s. 205; Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 338.

103 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 146.

104 A.g.e., s. 147. Belki de bu sorun dikkat çektiğinden bazı yazarlar buna izah getirmek zorunda hissetmi - lerdir: "[Marx açısından] henüz sınıfsal katmanların oluşmadığı sanayi öncesi basit toplumlarda din hurafe [ve insanın yabancılaşmasının ürünü] idi. Diğer toplumlarda egemen din, mevcut durumu meşrulaştırmaya ve ezilen halkı kendi gerçek sorunlarına odaklanmaktan gaflete düşürüyordu. (Robertson, *Derâmedi ber Câmia*, s. 337 ve 338).

105 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 149.

106 Bu kitap, Simet yayınları (1371) ve İlmî ve Ferhenî yayınevi (1373) tarafından en az iki kez Farsça'ya te - cüme edildi.



Seçkin Fransız sosyolog Émile Durkheim açısından dinin asli unsurlarını ve menşeini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı düzeyde bulunan gelişmemiş bir toplumu incelemektir.

etti[107] ve kapitalizmin doğuşunda Protestanlığın dinî ahlakının etkili olduğunu savundu.[108]

Marx'ın düşüncesini oluşturan diğer bileşenler incelendiğinde başka eksiklikler de bulunabilir. Fakakt bunları gözardı ediyor ve okuyucuyu, konuyu daha ayrıntılı ele alan kaynakları incelemeye çağırıyoruz.[109]

### 5. Toplumsal Ahengi Koruma Eğilimi

Seçkin Fransız sosyolog Émile Durkheim (1858-1917) açısından dinin asli unsurlarını ve menşeini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı düzeyde bulunan gelişmemiş bir toplumu incelemektir.[110] O, bu amaçla, daha önce Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında gerçekleştirilmiş araştırmalardan yararlandı ve *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri*[111] kitabında teorisini ortaya koydu.

Durkheim'in, saha araştırmalarından yararlandığı sosyolojik malumata göre Avustralya'nın yerli kabilelerinden her biri, -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi, bazen de cansız bir varlığı kutsayıp kendine simge yapmış[112] birkaç taifeden (klan) oluşuyordu. Her totemin, onun saygınlığını korumak için oluşturulmuş "tabu"ları veya haramları vardır. Durkheim'in ifadesiyle, totemizm hayvan ve bitkiye tapınma değil, bilakis her bir fenomende tecelli eden ve onların hiçbiriyle aynı olmayan soyut ve şahıs dışı bir güç (tanrı) karşısında tazimde bulunmaktır.[113] Dolayısıyla totem, bir yandan şahıs dışı bir gücün (tanrı) simgesiyken, diğer taraf-

---

107 Bkz: Şeriatî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 16 (İslamşinâsi I), s. 123-127.

108 Pals, a.g.e., s. 148.

109 Bkz: A.g.e., s. 146-152.

110 Durkheim, *The Elemantary Forms of Religious Life*, s. 1.

111 Kitabın Farsça tercümesinin adı *Suver-i Bunyânî-yi Hayat-i Dinî*'dir. (Çev.)

112 Freud'un ifadesiyle "Totem kelimesi... 1791 yılında İng - liz araştırmacı J. Long tarafından Kuzey Amerika Kızılderililerinin dilinden alınmıştır." (Freud, *Revankâvi*, s. 24).

113 Aron, *Merahil-i Esasi der Câmiaşinâsi*, s. 380 ve 381.

tan toplumun sembolüdür. Sonuç itibariyle tanrı, o toplumun kendisinden başka bir şey değildir:

> Totem, bir bakışa göre bir şeyin zâhir ve görülebilen yüzüdür. Ben onu totemin aslı veya tanrı olarak adlandırdım. Diğer bir bakışa göre ise klan (taife) olarak nitelenen topluluğun sembolüdür. Totem taifenin bayrağı ve her taifeyi diğer taifelerden ayıran alamettir... Bu durumda totem hem tanrının, hem de toplumun simgesi olursa bu, tanrının o toplumun kendisi olduğunun delili sayılmaz mı?[114]

Durkheim'in söyleyişiyle, dindarlar dinî ritüelleri yerine getirmekle bilinçsizce toplumsal bağları sağlamlaştırmaya koyulur ve toplumun asıl olduğunu, kollektif çıkarların öncelik taşıdığını vurgulamış olurlar. Toplumun bekasına yardımcı olan herşey "kutsal"dır ve dinin alanına girer. Bunun dışında kalan hiçbir şey kutsal değildir.[115] Ahlakî bağlayıcılıklar da kamuoyu baskısından başka bir şey sayılamaz.[116] Dinî öğretilerin birçoğu totem ilkesinin yardımıyla izah edilebilir: Ruh, bireylerin içinde yeralan totemin kendisidir.[117] Nefsin bekası ise bir şahsın ölümüyle toplumun hayatına devam etmesi manasına gelir.[118]

## Değerlendirme

Bazı batılı düşünürler Durkheim'in teorisindeki eksiklikleri metodolojik, etnografik ve teorik olmak üzere üç grupta ele almıştır.[119] Bu üç tür sorunun -ve bu konuda ortaya konmuş diğer kategorilerin[120]- ayrıntılı bilgisini aktarmak bu kitabın maksadını aşmaktadır. Bu nedenle konuyla ilgili temel birkaç noktayı açıklamakla yetineceğiz:[121]

1. Durkheim, zan ve tahminle uzak geçmiş hakkında teori üreten ve bu yolla insanın ilk dinsel eğilimlerinin sırrını araştıranları eleştirmekle bugüne ait ve ulaşılabilir araştırmanın bir örneğini teklif etmekte ve Avustralya'nın yerli kabilelerini, beşeri tarihin geçmişteki çehresini bugünkü insanlara yansıtan bir ayna saymaktadır. Ama bir toplumun sanayice gelişmemişliğinden acaba onun dinsel orijinalliğine ilişkin sonuç çıkarılabilir mi?[122]

2. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında sınırlı verilere dayanması ama bunu yersiz biçimde genelleyerek sözde evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, herhangi bir dinin cevherinin, tüm dinlerdeki öz olduğundan nasıl emin olunabileceğidir.[123] Gerçek şudur ki, totemizmin bütün

---

114 Émile Durkheim, a.g.e., s. 208
115 Pals, a.g.e., s. 107.
116 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 176.
117 Émile Durkheim, a.g.e., s. 263.
118 Pals, a.g.e., s. 106.
119 Bkz: Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 180-188.
120 Bkz: Pals, a.g.e., s. 115-118.
121 Diğer bazı eleştirileri görmek için bkz: Mutahharî, *Fıtrat*, s. 219-236; Şeriatî, *Tarih ve Şinâht-i Edyan*, c. 1, s. 67-72; Aron, *Merâhil-i Esasi-yi Endişe der Câmiaşinâsi*, s. 389-391; Fenâyî, *Derâmedi ber Felsefe-i Din ve Kelam-i Cedid*, s. 135-142.
122 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 181.
123 A.g.e., s. 180.

dinlerin kaynağı olduğuna hiçbir net delil tanıklık etmemektedir.[124] Buna ek olarak, günümüzde Avustralya yerlileriyle ilgili veriler ve Durkheim'in onlardan anladığı da ciddi sorunlarla karşı karşıyadır.[125]

3. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları referans alarak ve "tanımlama" gibi hamlelerle, kastettiği şeyi ispatlamanın peşindedir.[126] Mesela *Dinî Hayatın İlkel Biçimleri* kitabının başlangıç bölümlerinde dini "kutsal olanla bağlantılı inanç ve eylemlerin bütünlüklü düzeni"[127] şeklinde tanımlamakta ve daha sonra kutsal olan ile toplumsal sorunlar arasında çok daraltılmış bir ilişki kurmaktadır. Bu varsayımlara (yani bir yandan dini kutsal şeylerle ilgili eylemler olarak tanımlayıp öte yandan kutsal olan ile toplumsal meseleler arasında bağ kurma) istinat edilmesi, dinin toplumsal ihtiyaçları dile getirmekten başka bir şey olmadığı sonucuna giden yolu asfaltlamak demektir.[128] Oysa antropologların söylediğine göre bazı kültürlerde kutsal olan ile kutsal olmayan arasında herhangi bir fark gözetilmez[129] ve aynı zamanda kutsal olan, toplumsal olmayan şekillerde de tecelli edebilir.

4. Din ve toplum arasında yakın bağ bulunması ve bu ikisi arasında benzerliklerin varolması kabul edilebilir bir şeydir. Ama iki fenomenin birbirine denk görülmesi mantıksal olarak ikisinin aynı şey olduğu sonucuna götürmez.[130] Durkheim'in çıkarımı da (totem toplumun simgesidir, totem tanrının simgesidir, öyleyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten fazlası değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenidir. Diğer bir ifadeyle, belirtilen çıkarımın sonucu, -öncülleri doğru olsa bile- şöyledir: Toplumun simgesi, tanrının simgesidir (toplum, tanrının ta kendisi değil).[131]

5. Ahlakî yaptırımların menşei kamuoyu baskısı görülemez. Çünkü toplumsal baskı acımasız eylemlere de varabilir ve kollektif heyecan bazen bireyleri gayri ahlaki davranışa sürükleyebilir. Buna ilaveten, tarihin tanıklığıyla, ahlakın büyük kahramanları genellikle toplumun çoğunluğu karşısında dik durmuş ve yaygın davranışları yansıtmamışlardır.[132]

6. Durkheim'in analizine göre tanrı ve diğer dinsel öğretiler belli bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtır ve klanın çığlığı sayılır. Bu durumda tüm insanları muhatap alan dinlerin genel ve evrensel yasalarının varlığı nasıl izah edilecektir?

---

124 A.g.e., s. 181.

125 Pals, a.g.e., s. 116-117.

126 Bu polemiğin bir benzeri, dini "insanın tanrıyla özel ilişkisi" olarak tarif eden, daha sonra da müminleri, dini toplum ve siyasetle ilgili işlere karıştırmaktan sakındıran kişilerin sözüdür. Böyle bir çıkarıma ıstılahta "müsadere ale'l-matlub" denmektedir. (Kerameti kendinden menkul, hükmün kanıtı olarak onun varsayımını öne sürmek. Logatname-i Dehho'dan özetle-Çev.)

127 Durkheim, a.g.e., s. 44.

128 Pals, a.g.e., s. 115-116.

129 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 23 ve 181.

130 A.g.e., s. 182.

131 Nitekim "Ali Hasan'ın babasıdır" ve "Ali Hüseyin'in babasıdır" öncülünden çıkan sonuç, "Hasan'ın b - bası, Hüseyin'in babasıdır" (Hasan, Hüseyin'dir değil).

132 Hamilton, *Câmiaşinâsi-yi Din*, s. 182 ve 183. Yine bkz: Hick, *Felsefe-i Din*, s. 79.

### 6. Vahiy, Akıl ve Fıtrat

Dinin menşei kavramı, birbirine karıştırmaktan kaçınılması gereken en az iki asıl anlamda kullanılmaktadır: Dinni ortaya çıkış sebebi ve ona yönelimin sırrı.[133] Dinin menşeini analiz etmeye girişen kişilerin çoğu bu noktayı ihmal etmiş ve bir grup insanın dine gönül vermesinin sırrını bulmak için eşelerken dinin ortaya çıkış sebebi hakkında genellemeci bir hüküm ortaya koymuştur.

***Durkheim'in analizine göre tanrı ve diğer dinsel öğretiler belli bir toplumun ihtiyaçlarını yansıtır ve klanın çığlığı sayılır. Bu durumda tüm insanları muhatap alan dinlerin genel ve evrensel yasalarının varlığı nasıl izah edilecektir?***

Sonuç itibariyle, dinin hangi kökenden zuhur ettiği, Allah'ın insanlara yol gösterme iradesinde aranmalıdır. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

Dine yönelim de bir yandan akılcı düşüncenin meyvesidir; insan varlık hakkında tefekküre daldığında kendi içinde ve dışarıda biricik yaratıcının alametlerini keşfeder. Bulut, rüzgar, ay, güneş ve galaksinin yaratılışını oyuncak görmez. Mesela fenomenler arasındaki düzen ve ahenk ve onların yaratılışında kullanılan idarecilik öyle muhteşemdir ki, adeta görünüşte sessiz olan tüm fenomenler dile gelmekte, hikmetli ve kudretli Allah'tan sözetmektedir: "Herşey onun yaratışınının kanıtıdır, onun kudret ve hikmetinin alametidir, sessiz görünseler de onun tedbiriyle dile gelirler ve varedenin varlığına delili gösterirler."[134]

Diğer taraftan, insanın tabiatı Allah'a yönelme ile yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile "insanlar doğaları gereği dinlidir"[135] inancındadır. Kur'an-ı Kerim de dini insan fıtratının unsurlarından biri kabul eder ve insanları bu deruni ihtiyaca cevap vermeye çağırır:

﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ الله ﴾

**"Temiz bir kalple yüzünü tamamen dine döndür; Allah'ın insanları yoğurduğu o fıtratla. Allah'ın yaratışında değişiklik yoktur."**[136]

Bu fıtrî ihtiyaç, doğal ve hayvani içgüdülerin aksine kendiliğinden gelişmez ve çoğunlukla ihmal edilir.[137] Bu nedenle peygamberler daima fıtratın taahhüdünü insanın hatırına getirir ve ondan o sözün hakkını vermesini ve iç dünyasındaki seslenişi dinlemesini isterler.

---

133 Bkz: Hume, *Tarih-i Tabîi-yi Din*, s. 28.
134 *Nehcu'l-Belaga*, Hutbe 91, s. 75 ve 76.
135 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157.
136 Rum 30.
137 Leibniz (1646-1716) bu konuda şöyle der: "Fıtrî olan, öylece kendine bakarak açıklığa kavuşturulup bil - nemez. Onu anlamak için çoğunlukla daha fazla dikkat ve özel bir metod zorunludur." (Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405).

*Aşkının isyanı hiçbir sırda yok, yok*
*Yüzünün görünüşü, bakışının güzelliği yok, yok*
*Musa yok ki enel hak davasını işitsin*
*Değilse bu mırıldanma ağacın içinde yok, yok*[138]

Bu sebeple İmam Sâdık (a), Allah hakkındaki sohbetin bir yere götürmediği ve yolunu şaşırmış kişiyi, bütün maddi sebeplerden umut kesme ama aynı zamanda yükselen çığlığa gözünü dikme haliyle izah eder.[139] Evet, zamanın olayları insanın kabiliyetler gemisini alabora ettiği, eksiklik ve yetersizliklerin ortaya çıktığı bir sırada başka bir güç kendini gösterir ve yüzdeki peçeyi kaldırır. O esnada herkes saf niyetle Allah'a seslenir. Sadece içlerinden bir grup şu halde kalır:

> Gölgeler gibi dalgalar onları kuşattığında dinini ona has kılarak Allah'a dua ederler. Onları kurtardığı ve kıyıya ulaştırdığında ise içlerinden [sadece) bir kısmı orta yolu tutar ve dürüst davranır.[140]

Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan asıl din, insan fıtratıyla ahengi nedeniyle insanın psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarına da cevap verir ve kendisini onlarla bağdaştırır. Bu sebeple bu ihtiyaçları da dine doğru motive etmede etkili görmek mümkündür. Batılı yazarlardan birinin ifadesiyle:

> Gerçek din, insanın ıstırabının veya kendini koruma eğiliminin doğurduğu bir şey değildir... Dinin kökeni insanın varlığıdır. Çünkü insan, takdire bağlı olarak varoluşsal bakımdan Allah'a yöneliktir, onda yaşar, onda kımıldar ve varlığı ondadır... İnsanın tüm kuvvetleri, aklın Allah'a rücu ederek keşfettiği şeylerle ahenk içinde ve bağdaşıktır.[141]

**Allah'ı Tanıma ve Deizmin Fıtrî Oluşu**

İşaret edildiği gibi, dinin menşei bahsi çoğunlukla tanrıyı inkar edenlerce ve ateist yaklaşımla gündeme gelmektedir. Bu sebepledir ki bazı yazarlar, konuyu "tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri" başlığı altında ele almaktadır. Halbuki Allah'ın varlığı, kesin aklî delillerle ispatlanabilmesine ilaveten, insanın fıtratıyla da uyumludur. Burada hızlı bir şekilde Allah'ı tanımanın ve deizmin fıtrî oluşunu inceleyeceğiz.

Düşünürlerin birçoğuna göre insan doğası, görüşler ve yönelimler olmak üzere iki boyutta Allah'la bağ kurmuştur. Öyle ki Allah'ı tanıma ve deizmi fıtrî konulardan saymak mümkündür. Allah'ı tanımanın fıtrî oluşu, ilm-i huzurî ve ilm-i husulî[142] alanlarında ele alınabilir. Fıtrî deizm de tanrı arayışı, mükemmellik arayışı, teizm gibi çeşitli formlarda tecelli etmektedir.[143]

---

138 Divân-i Molla Hadi Sebzivârî, s. 29
139 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 3, s. 41; aynı konuda Râzî, *el-Burhân der İlm-i Kelâm*, c. 1, s. 76.
140 Lukman 32; bkz: Ankebut 56.
141 Elders, *İlahiyyat-i Felsefî-yi Thomas Aquinas*, s. 71.
142 İlm-i huzurî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin karşısında hazır bulunduğundan nesnel olarak bilinmesi. İlm-i husulî: Bilinebilen gerçeğin, bilenin zihninde tasavvur olarak bulunduğundan kavram dolayımıyla bilinebilmesi. (hawzah.net'ten özetle-Çev.)
143 Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 35 ve 36; Mutahharî, *Fıtrat*, s. 257-261.

**İmam Hüseyin de (a.s) Arefe Duası'nda şöyle buyurmaktadır:**
**Hangi varlığın tecellisi senden fazladır ki seni tanıtabilsin. Bizden ne zaman saklandın ki delil ve kılavuza ihtiyaç duyasın. Bizden ne zaman uzaklaştın ki yarattıkların bizi sana yaklaştırsın. Kördür seni görmeyen göz.**

**a) Allah'ı tanımanın fıtrî oluşu:** Allah'ı tanımanın fıtrî oluşunun anlamlarından biri, tüm insanların ilm-i huzurî ile Allah'ı bulabilecekleridir. Eğer gaflet pasları temizlenebilirse onun varlığı başka herşeyden çok daha belirgin görülebilecektir.[144] Bazı müfessirler "أَفِي اللهِ شَكٌّ فَاطِرِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ"[145] ayetinin bu konuyu açıkladığını düşünmektedir.[146] İmam Hüseyin de (a.s) Arefe Duası'nda şöyle buyurmaktadır:

> Hangi varlığın tecellisi senden fazladır ki seni tanıtabilsin. Bizden ne zaman saklandın ki delil ve kılavuza ihtiyaç duyasın. Bizden ne zaman uzaklaştın ki yarattıkların bizi sana yaklaştırsın. Kördür seni görmeyen göz.[147]

Bunu esas alarak, Müslüman düşünürlerin birçoğu, insanların ağırlıklı bölümünün ilahi güzelliği görmesini engelleyen şeyin, onun zuhurundaki yoğunluk olduğuna inanmaktadır:[148]

---

144 Cevad Âmulî, *Mebde ve Mead*, s. 81 ve 82.

145 İbrahim 10.

146 Mesela bkz: Fahru Râzî, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 19, s. 72 ve 73. Allame Tabâtabâî gibi kişiler açısından bu ayetin, Allah'ı tanımanın fıtrî olduğunu ifade etmediğini, tevhidin mertebelerinden birini (rububiyette tevhid) ispat sadedinde olduğunu hatırlatmakta yarar vardır. (Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 12, s. 26 ve 27).

147 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 95, s. 226.

148 "قال [ابوالحسن العامری] فی بعض کتبه فی صفة الباری: ظهوره مَنَع ادراکه، لا خفائه. انظر الی الشمس؛ هل مَنَعک من مقابلة قرصها الا سلطان شعاعها و انتشار نورها"

(Bazı kitaplarında Allah'ı vasfederken şöyle der: Bizi yaratıcıyı idrak etmekte aciz bırakan şey, onun aydınlığıdır, gizli kalması değil. Güneşe bak, ışınların galebe çalması ve ışığın her yanı kaplamasından başka bir şey, güneşe doğrudan bakmanı engelleyebiliyor mu?) (Sicistânî, *Sivanu'l-Hikme*, s. 310).

"يا من هو اختفى لفرط نوره-الظاهرُ و الباطنُ فى ظهوره"[149]

Bir diğer ifadeyle, Allah'ın varlığı, her ne kadar bakanlar maddiyata gömüldüklerinden göremiyorsa da mükemmellikte apaçıktır. Nitekim yarasalar, yollarını gece karanlığında gündüzün aydınlığından daha iyi bulurlar.[150]

Bu irfanî beyanlara ilaveten, Allah'ı tanımanın fıtrî ve huzurî olduğuna ilişkin felsefi izahlar da kullanılmıştır. Nitekim ünlü Fransız filozof René Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesiyle kendinden kuşku duymanın üstesinden geldikten sonra felsefi açıklamayla şu sonuca varır: İnsanın yaratılışının başlangıcından itibaren tanrı kavramı (mutlak manada mükemelliğin özü), "bir sanatçının sanatına yansıttığı alamet gibi olabilmesi için" onun varlığına yerleştirilmiştir.[151] Leibniz de (1646-1716) Descartes'ın görüşüne imzasını atarak şöyle der: "Ben, tanrı tasavvurunun -Descartes'ın inandığı gibi- fıtrî olduğunu hep savundum, hâlâ da savunuyorum."[152] Başka batılı düşünürler de tanrının varlığına inanç meselesinin eğitim öğretime ihtiyaç duyurmadığına değinerek şöyle derler: "İnsan yaratıldığı an tanrıya inanıyordu."[153]

**Descartes, "Düşünüyorum, öyleyse varım" önermesiyle kendinden kuşku duymanın üstesinden geldikten sonra felsefi açıklamayla şu sonuca varır: İnsanın yaratılışının başlangıcından itibaren tanrı kavramı (mutlak manada mükemelliğin özü), "bir sanatçının sanatına yansıttığı alamet gibi olabilmesi için" onun varlığına yerleştirilmiştir.**

Allah'ın husulî olarak bilinmesi de fıtrî olmaktadır. Allah'ı bilmenin aksiyomatik ve çıkarıma ihtiyaç duymaksızın gerçekleştiğini savunanlar, aslında insan doğasının böyle bir bilme ve tanımayla yoğrulduğuna inanmış olmaktadırlar. Meşhur görüşe göre ilm-i husulînin aksiyomları altı kısımdır: Evveliyat, müşahedat (hissiyat ve vicdaniyatı kapsar), tecrübiyat, mütevatirat, hadesiyat ve fıtriyat.[154] Allah'ı ilm-i husulî ile bilmeyi aksiyomatik sayanlar, "Allah vardır" önermesini evveliyat, vicdaniyat veya fıtriyat kümesi içinde saymaktadır.[155]

Evveliyat, konu ve yüklemini doğru tasavvur eder ve ikisi arasındaki ilişkiyi gözönünde bulundurursak duraksamaksızın manasını onaylayacağımız önermelerdir. Mesela iki zıddın biraraya gelmesi muhaldir. Vicdaniyat, ilm-i huzurîyi ifade eden önermelere verilen

149 Sebzivârî, *Şerhu'l-Manzûme*, Kısmu'l-Hikme, s. 5.
150 Gazali, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, c. 4, s. 338 ve 339 (Kitabu'l-Mehabbe).
151 Descartes, *Teemmülât der Felsefe-i Ûlâ*, s. 70; bkz: Gilson, *Nakd-i Tefekkur-i Felsefi-yi Garb*, s. 171 ve 175.
152 Copleston, *Tarih-i Felsefe*, c. 4, s. 405.
153 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 137. (Charles Hodge'tan nakille).
154 Bkz: el-Muzaffer, *el-Mantık*, s. 282-289.
155 Bkz: Süleymanî Emirî, *Nakd-i Burhannâpezîrî-yi Vucûd-i Hoda*, s. 168-172.

**İnsan, fıtratında her kemali mutlak manada ister. Siz de gayet iyi bilirsiniz ki, insan dünyanın mutlak güüc olmak ister ve kusurlu hiçbir güce ilgi duymaz. Dünyayı elinde tutsa bir başka dünya daha var dendiğinde fıtraten o dünyayı da ele geçirmeye meyyaldir. İnsan hangi ölçüde âlim olursa olsun başka ilimler de bulunduğu söylense fıtraten o ilimleri de öğrenmeye eğilimlidir. O halde insanın gönül vereceği mutlak bir güç ve mutlak bir bilgi olmalıdır. Bu, farkında olmasak bile hepimiz yöneldiği Allah Teala'dır.**

isimdir. "Ben açım" gibi. Mantık ilminde fıtriyattan kastedilen, nedeni kendi içinde olan "yirmi, kırkın yarısıdır" gibi önermelerdir. Yani böyle önermeleri onaylamak için -evveliyatın aksine- sırf konu ve yüklem tasavvuru ve bu ikisi arasındaki ilişki yeterli değildir. Bununla birlikte yüklemin konu için sübut bulduğunu delillendiren delil, biraz düşünüldüğünde zihinde hazır olmaktadır.

Netice itibariyle, "Allah vardır" önermesini bu aksiyomatik kısımlardan birine yerleştiriyorsak Allah'ı tanımayı fıtrî bir iş kabul ediyoruz demektir.[156]

**b) Fıtrî deizm:** İnsanın deizm ve teizm gibi bir grup yönelimini de fıtrî durumlar arasında saymak mümkündür.[157] Bu nokta, tanrıya inanmayan bazı düşünürler açısından bile kabul edilebilirdir.[158] Bazı düşünürlerin ifadesiyle, böyle eğilimlerin fıtrî olduğunun dayanaklarından biri, bireyleri -etnik ve kültürel farklılıklarına rağmen- tanrı arayışına girmeyen[159] ve tanrı kabul ettiği şey karşısında saygıyla eğilmeyen hiçbir toplum bulunamayacak olmasıdır. Diğer taraftan, bazı sosyologlar ve antropologlar -bu tür iddiaların yanlış olduğunu göstermek için- "tanrı tasavvuru bile olmayan"[160] toplumlardan sözetmektedir.

Bir grup Müslüman ârif, fıtrî deizmi, belirtilen sorunun halel getirmeyeceği şekilde açıklamaktadır. Onlar, aşağıdaki iki öncülden yararlanarak, açıkça -ama farkında olmadan- tanrıyı inkar edenlerin dahi tanrı arayışında olduğu sonucuna varmaktadır:

a) Tüm insanlar mutlak mükemmelliği elde etmenin peşindedir,

b) Mutlak mükemmel Allah'tır.

Birinci öncülün doğru olduğunun delillerinden biri, hiçbir insanın (güç elde etme veya bilgi birikimine sahip olma, ya da başka bir şeyin ardında da olsa) şu ana dek elde ettiği

156 Görüldüğü gibi, burada geçen fıtrî, mantıktaki fıtriyatla sınırlı değildir ve bundan daha geniş anlama s - hiptir.

157 Mutahharî, *Mecmua–i Âsâr*, c. 6 (Usûl-i Felsefe ve Reveş–i Realism), s. 934.

158 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 157 ve 158.

159 Misbah Yezdî, *Meârif-i Kur'an*, c. 1-3, s. 35.

160 Edwards, "Burhanhâ-yi İcmâ-i Âmm", *Mecmua-i Makalât-i Hoda der Felsefe*, s. 136 ve 147.

kemal mertebesiyle mutlu olmaması ve daima ondan daha yüksek mertebeyi aramasıdır.[161] İmam Humeyni (hicri şemsi 1281-1368), Sovyetler Birliği liderine tarihî mesajında bu kanıta değinerek şöyle yazar:

> İnsan, fıtratında her kemali mutlak manada ister. Siz de gayet iyi bilirsiniz ki, insan dünyanın mutlak güüc olmak ister ve kusurlu hiçbir güce ilgi duymaz. Dünyayı elinde tutsa bir başka dünya daha var dendiğinde fıtraten o dünyayı da ele geçirmeye meyyaldir. İnsan hangi ölçüde âlim olursa olsun başka ilimler de bulunduğu söylense fıtraten o ilimleri de öğrenmeye eğilimlidir. O halde insanın gönül vereceği mutlak bir güç ve mutlak bir bilgi olmalıdır. Bu, farkında olmasak bile hepimiz yöneldiği Allah Teala'dır.[162]

Batılı bazı düşünürler de benzer bir tahlille şöyle der: "İnsanın mutluluk ve talihe fıtrî eğilimi vardır. Fakat onu sınırlı güzelliklerle veya bunlardan oluşmuş bir küme ile tam manasıyla ve mükemmel olarak elde etme imkanı yoktur. Bu nedenle üstün bir iyilik bulunmalıdır. Eğer bunun dışında bir şey olsaydı tabiatın işleyişinde esaslı bir bozukluk görülürdü."[163]

## Özet

1. Dinin menşei tartışması çoğunlukla tanrıyı inkar edenler tarafından ve ateist yaklaşımla gündeme getirilmiştir. Bu nedenle bazı yazarlar bu konuya "tanrının varlığına inançsızlığın nedenleri" başlıklı bölümde yervermektedir.

2. Bu bahiste yürürlükteki çerçevenin bir adım ötesine geçersek vahiyle ilgili bazı görüşleri dinin menşei hakkında teori üretilmesi olarak görebiliriz.

3. İslam dünyasında kimi düşünürler, şeytanların vahyettiğini farzetmiş ve bunun hedefinin insanlar arasında tefrika çıkarmak olduğunu düşünmüşlerdir.

4. Avrupa'da onsekizinci yüzyılın bazı rasyonalistleri, vahyin kaynağıyla irtibatı kişisel veya toplumsal maksatlarına ulaşmak için araç yapan aldatıcı semavi dinlerin kurucuları olmuşlardır.

5. Başka bir teoriye göre peygamberin ilahi kılavuzluk sandığı şey, onun psikolojik hal ve hususiyetlerinin tecellisinden başka bir şey değildir.

6. Buna ilaveten bir grup ateist, vahye dayalı din ve tanrının gerçeklik payı bulunmadığı varsayımıyla dinlerin menşeini araştırmaya koyularak dinin ortaya çıkışı ve ona yönelinmesinde psikolojik ve toplumsal faktörlerin etkili olduğunu savunmuştur.

7. Bir kesim de dindarlığın sırrını insanın doğa olaylarından korkmasıyla izah ederek insanın, tabiattan korkuyu azaltmak için ve olaylardan güvende kalmanın sığınağı olarak tanrıları yarattığına inanmaktadır.

---

161 Şahâbâdî, *Reşahâtu'l-Bihâr* (el-İnsan ve'l-Fıtra), s. 35-37 ve 47-55.

162 Cevad Âmulî, *Âvâ-yi Tevhid* (İmam Humeyni'nin Gorbaçov'a mektubunun şerhi), s. 12; Bkz: İmam H - meyni, *Şerh-i Çehil Hadis*, s. 127 ve 181-184; *Âdâbu's-Sâlât*, s. 117 ve 288; *Sahife-i İmam*, c. 14, s. 205-210.

163 Elders, *İlahiyat-i Felsefi-yi Thomas Aquinas*, s. 295.

8. Gerçek şu ki, din, insanın birçok korku ve kaygılarını giderebilir, güçlük ve müşkülat anlarında güvenilir bir sığınak olabilir. Ama bu söz ile dini korkunun yarattığını sanmak arasındaki mesafe büyüktür.

9. Başkaları da insanın cehaletinin tanrı inancına zemin hazırladığını savunmakta, bilgi ve bilimin gelişmesini dinin geri çekilmesinin sebebi saymaktadır.

10. Auguste Comte, beşeri düşüncenin gelişim aşamalarını üç döneme (teoloji/tahayyül, felsefe/akıl, bilim/araştırma) ayırarak dini, insan hayatının ilk devresiyle ilgili görmektedir. Oysa ne üç devreye ayırmaya ve onların böyle sıralanmasına tarihsel bir dayanak bulunmakta, ne de bir fenomenin bu üç çeşit izahı (ilahi, felsefi, bilimsel) kaçınılmaz olarak birbiriyle bağdaşmazdır.

11. Sigmund Freud, tanrıya inancı insanın psikolojik anormallikleri ve cinsel arzuların bastırılmasıyla temellendirmektedir.

12. Freud'un görüşüne göre erkek çocuklar küçük yaşlarda annelerine bir çeşit cinsel eğilim duyar ve babalarını rakip görürler. Genellikle bastırılan bu cinsel eğilim, "Ödip kompleksi" adını alan anormalliklerin menşei olmaktadır.

13. Freud'a göre bastırılmış arzular ortadan kalkmaz, insan bilinçsizce, bu bastırılmış eğilimleri sanatsal faaliyetler veya dini inançlar gibi popüler formlarda dışa vurur.

14. Freud, daha önce geçenlere ek olarak, efsanevi bir öykü anlatmakla eski zamanlarda anne kompleksinin korkunç bir cinayet (babayı öldürüp etini yeme) formunda ortaya çıktığını ve bundan pişmanlık duygusunun dinin ortaya çıkmasının menşei olduğunu öne sürmektedir.

15. Freud'un psikanaliz yöntemi ve cinsel dürtüyü çokça vurgulaması büyük eleştirilerle karşılaşmıştır ve ünlü muhalifler edinmiştir.

16. Tüm eleştirmenler açısından Freud'un çalışmalarının öne çıkan sorunu, anormal davranışlar gösteren birkaç kişinin muayene sonuçlarından büyük bir genellemeye ulaşmış olmasıdır.

17. Freud'un düşüncesi daha ziyade Yahudi-Hıristiyan kültür çerçevesinde şekillenmiştir ve diğer dinlere genellenebilir değildir.

18. İlk insanların baba öldürme öyküsü için zah ve varsayımdan başka bir kaynak bulunamamaktadır. Öyle ki, kimileri onu "fantastik hikaye" ve "peri masalı" olarak nitelemiştir.

19. Ludwig Feuerbach ve Karl Marx, insanın "yabancılaşma" nedeniyle kendisine ait iyilik, güzellik, hakikat ve bilgelik gibi sıfatları başka bir varlığa (tanrı) atfettiğine ve onun karşısında saygıyla eğildiğine inanmaktadır.

20. Marx, ideoloji kavramını kullanarak dini, toplumdaki egemenlerin elinde mevcut durumu meşrulaştırmaya yarayan ve kitlelerin devlete isyan etmesini önleyen bir araç kabul eder.

21. Hiç kuşku yok, toplumun egemenleri birtakım aparatları kullanarak insanların fıtrî eğilimlerini kendi hedeflerine ulaşmanın aracı haline getirebilir. Ama Marx'ın iddi-

asının aksine bu söz, dinin, sadece egemenlerin aldatmalarına kaynaklık ettiği anlamına asla gelmez.

22. Tarihin tanıklığıyla, dinlerin çoğu insanları kendi zamanlarının egemenlerine karşı koymaya çağırmış ve egemen sınıfın çıkarına olmayan öğretileri yaymıştır.

23. Marx, birbiriyle çelişen iki analizde bazen dini, insanın kendine yabancılaşmasının ürünü ve aşağı sınıfın icat ettiği şey saymış, bazen de ideoloji olarak adlandırmış ve ideolojinin de egemen sınıfın mevcut durumu meşrulaştırmak ve kendi iktidarını korumak için ürettiği bir şey olduğunu savunmuştur.

24. Émile Durkheim'e göre dinin menşeini tanımanın en iyi yolu, sanayi ve teknoloji bakımından en aşağı seviyede bulunan gelişmemiş toplumu incelemektir.

25. Bunu esas alarak, her klanın -totem adı verilen- bir hayvan veya bitkiyi ve bazen de cansız bir varlığı kutsal sayıp kendi simgesi yaptığı Avustralya'nın yerli kabileleri hakkındaki raporlara dayanmıştır. Her totemin, saygınlığının korunması için konmuş birtakım "tabu"ları veya haramları vardır.

26. Durkheim'e göre totem, bir yandan şahıs olmayan bir gücün (tanrı) sembolü, diğer yandan toplumun simgesidir. Sonuç itibariyle tanrı, toplumdan başka bir şey değildir.

27. Durkheim'in analizindeki metodolojik sorunlardan biri, Avustralya'nın yerli kabileleri hakkında sınırlı verilere dayanması ve onları yersiz biçimde genelleyerek görünüşte evrensel bir teoriye varmasıdır. Burada temel soru, bir dinin cevherinin tüm dinlerin cevheri olduğuna nasıl güvenilebileceğidir.

28. Durkheim, kanıtlanmamış varsayımları ve "tanımlama" gibi şeyleri referans almakla maksadını ispatlamanın peşindedir. Bu polemiğin bir benzeri, dini "insan ile tanrı arasındaki özel ilişki" olarak tarif eden ve sonra da müminleri dini toplum ve siyasetle ilgili işlere karıştırmaktan sakındıranların sözüdür. Böyle bir çıkarıma ıstıhlata "müsadere ale'l-matlûb" denmektedir.

29. Durkheim'in çıkarımı (totem toplumun simgesidir, totem tanrının sembolüdür, öyleyse tanrı toplumun ta kendisidir) polemikten başka bir şey değildir. Totem doğaötesi bir varlığın simgesidir ama aynı zamanda bir taifenin bayrağı da sayılabilir. Çünkü o toteme gönül vermiş kişilerin birliğinin eksenidir.

30. Dinin ortaya çıkışı, Allah'ın insanlara kılavuzluk etme iradesiyle temellendirilebilir. Eğer bir tanrı olmasaydı veya mahlukat kendi haline bırakılsaydı, din, akıl temeline oturtulamazdı.

31. Dine yönelim de bir yandan rasyonel düşüncenin meyvesidir, diğer yandan insan doğası tanrıya yönelişle yoğrulmuştur. Hatta tanrıya inanmayan bazı düşünürler bile "insan doğası gereği dine eğilimlidir" inancındadır.

32. Buna ilaveten, varlığın yaratıcısından kaynaklanan orijinal din, insan fıtratıyla uyumlu olması nedeniyle insanın psikolojik ve toplumsal ihtiyaçlarına cevap verir ve kendisini onlarla bağdaştırır.

## Kaynaklar

Cevad Âmulî, Abdullah, *Dinşinâsî*, tahkik: Muhammedrıza Mustafapûr, Kum: İsra, hicri şemsi 1381.

Copleston, Frederick, *Târih-i Felsefe*, c. 1, 2. baskı, tercüme: Seyyid Celaleddin Muctebevî, Tehran: Surûş ve İntişârât-i İlmî ve Ferhengî, hicri şemsi 1368.

Descartes, Rene, *Teemmülât der Felsefe-i Ûlâ*, tercüme: Ahmed Ahmedî, 3. baskı, Tehran: Simet, hicri şemsi 1381.

Durant, Will, *Târih-i Temeddun*, c. 1, 3. baskı, tercüme: Ahmed Ârâm ve diğerleri, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1370.

Durkheim, Émile, *The Elementary Forms of Religious Life*, trans. by Karen E. Fields, New York: The Free Press, 1995.

Eysenck, Hans J., *Ufûl-i İmparatori-yi Freudî*, tercüme: Yusuf Keremî, Tehran: Simet, hicri şemsi 1379.

Fahruddin Râzî, Muhammed b. Ömer, *el-Burhân der İlm-i Kelam*, Tehran: Dânişgâh-i Tehran, hicri şemsi 1341.

Feuerbach, Ludwig, "Hodavend be Mesâbe-i Ferâfikenî-yi Zihn-i Beşerî", John Hick (editör), *İsbat-i Vucûd-i Hodavend* içinde, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, (Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslamî, hicri şemsi 1381).

Fromm, Erich, *Buhran-i Revankâvi*, tercüme: Ekber Tebrizî, 6. baskı, Tehran: Firuze, hicri şemsi 1383.

Gazalî, Ebu Hâmid Muhammed, *İhyâu Ulûmi'd-Din*, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, hicri kameri 1406.

Giddens, Anthony, *Câmiaşinâsi*, tercüme: Menuçehr Sabûrî, Tehran: Neşr-i Ney, hicri şemsi 1377.

Gilson, Étienne, *Nakd-i Tefekkur-i Felsefî-yi Garb*, 5. baskı, tercüme: Ahmed Ahmedî, Tehran: Hikmet, hicri şemsi 1377.

Hindî, Seyyid Ahmed Han, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan*, tercüme: Dâî Gilanî, Tehran: Muhammed Hasan Alemî ve şürekâi, [tarihsiz].

Hume, David, *Târih-i Tabîi-yi Din*, tercüme: Hamid İnayet, 2. baskı, Tehran: Hârzemî, hicri şemsi 1356.

İmam Humeyni (rh), Ruhullah, *Âdâbu's-Sâlât*, Tehran: Müessese-i Tanzim ve Neşr-i Âsâr-i İmam Humeyni, hicri şemsi 1370.

James, William, *Din ve Revân*, tercüme: Mehdi Kâinî, Tehran: İntişârât ve Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî, hicri şemsi 1372.

Jung, Carl Gustav, *Revanşinâsi ve Din*, tercüme: Fuad Ruhanî, 3. baskı, Tehran: Şirket-i Sehhâmî-yi Kitabhâ-yi Cîbî, hicri şemsi 1370.

Kâiminiyâ, Alırıza, *Derâmedî ber Menşe-i Din*, Kum: Meârif, hicri şemsi 1379.

Koenig, Samuel, *Câmiaşinâsi*, tercüme: Müşfik Hemedânî, Tehran: Kitabhâ-yi Simurg, hicri şemsi 1355.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Kâfî*, Tehran: Dâru'l-Kütübi'l-İslamiyye, [tarihsiz].

Macquarrie, John, *Tefekkur-i Dinî der Karn-i Bistom*, tercüme: Abbas Şeyh Şuâî ve Muhammed Muhammedrızaî, Kum: Defter-i Tebligât-i İslamî, hicri şemsi 1375

Meclisî, Muhammedbâkır, *Bihâru'l-Envâr*, 2. baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turâsi'l-Arabî, hicri kameri 1403.

Mekarim Şirazî, Nâsır, *Engize-i Peydâyiş-i Mezâhib*, Kum: Müessese-i Matbûâti-yi Hedef, [tarihsiz].

Mevlevî, Celaleddin, *Mesnevî-yi Ma'nevî*, tashih: Nicholson, Tehran: Nâhid, hicri şemsi 1375.

Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Meârif-i Kur'an* (1-3: Hodaşinâsî, Keyhanşinâsî, İnsanşinâsî), Kum: Der Râh-i Hak, [tarihsiz].

Mutahharî, Murtaza, *Fıtrat*, 2. baskı, Tehran ve Kum: Sadrâ, hicri şemsi 1370.

Palmer, Michael ve diğerleri, Freud, Jung ve Din, tercüme: Muhammed Dehgânpûr ve Gulamrıza Mahmûdî, Tehran: Rüşd, hicri şemsi 1385.

Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerakî ve İbrahim Sultânî, 3. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.

Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, 2. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.

Rodinson, Maxime, *Muhammad*, trans. from French by Anne Carter, New York: Pantheon Books, 1980.

Russell, Bertrand, *Why I am not a Christian?*, London: George Allen&Unwin ltd., 1975.

Sicistânî, Ebu Süleyman Muhammed b. Behram, *Sivânu'l-Hikme*, tahkik: Abdurrahman Bedevî, Tehran: Bunyâd-i Ferheng-i İran, 1974.

Singer, Peter, *Hegel*, tercüme: İzzetullah Fuladvend, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1379.

Storr, Anthony, *Freud*, tercüme: Hasan Merendî, Tehran: Tarh-i Nov, hicri şemsi 1375.

Şâhâbâdî, Muhammed Ali, *Reşahâtu'l-Bihâr* (el-Kur'an ve'l-Itret, el-İman ve'r-Ric'a, el-İnsan ve'l-Fıtra), Muhammed Şâhâbâdî'nin tercümesiyle birlikte, Tehran: Nehzet-i Zenân-i Muselmân, hicri şemsi 1360.

Şeriatî, Ali, *Mecmua-i Âsâr*, 3. baskı, Tehran: Kalem, hicri şemsi 1375.

Tabâtabâî, Muhammed Huseyn, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realism*, şerh ve dipnot: Murtaza Mutahharî, 4. baskı, Tehran: Sadrâ, hicri şemsi 1374.

Vecdî, Muhammed Ferid, *Dâiretu'l-Meârifi'l-Kur'ani'l-Işrîn*, 3. baskı, [basım yeri belli değil): Matbaatu Dâireti'l-Meârifi'l-Karni'l-Işrîn, hicri kameri 1356.

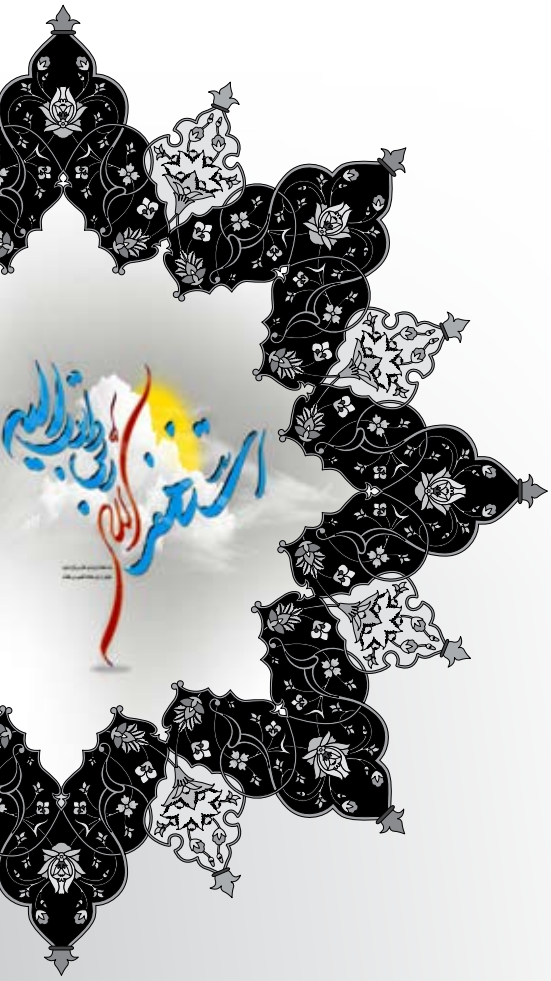
# Yeni Kelam ve Kapsamı

**Ali Şirvani**

## İslami Öğretilerin Üçlü Tasnifi

İslami öğretiler, bir görüşe göre, nispeten yaygın üç temel bölümde yer alır: Akaid, ahlak ve ahkam. İslam akaidi, varlık ve yokluklar ve varlık âleminin hakikatlerini açıklayan İslam öğretilerini kapsamakta (İslami dünyagörüşü), nazari hikmet ve betimleyici bilimler (normatif bilimler karşısında) ile bağ kurmaktadır. Elbette ki dinî kaynaklarda (Kur'an ve Sünnet) mevcut bulunan öğretilerin bu kısmı, bilgi sahibi olma ve iman etme gereği, insanın mutluluğunu temin ve dinin hedeflerine ulaşmada oynadığı rol bakımından aynı ağırlıkta ve aynı seviyede değildirler. Bazıları usül ve erkandır (tevhid ve nübüvvet gibi), bazıları da füru ve dalların parçası sayılmaktadır (melekler ve cinin kategorileri, onların her birine özgü hükümler gibi). Ahlak ve ahkam kısımları ise yapılması ve yapılmaması gerekenler, idealler ve ülküleri beyan alanında yeralmaktadır. Ahlak; yaratılış ve huylar, faziletler ve rezillikler, bâtıni ve ruhsal kalp işleri sahasıyla bağlantılıdır. Ahkam ise zâhir ve uzuvların davranış ve amelleriyle. Bu alanlarda mevcut bulunan öğretiler de önem, etkileme ve işlev bakımından muhtelif basamaklara sahiptir.[1]

[1] Üstad Mutahhari bu konuda şöyle der: "İslam uleması der ki, İslami talimlerin tamamı üç kısımdır: a) Akaid kısmı, yani öğrenilmesi ve inanılıp iman edilmesi gereken meseleler ve maarif..., b) Ahlak kısmı, yani insanın adalet, takva, cesaret, iffet, hikmet, istikamet, vefa, sadakat, emanet vs. gibi ruhsal sıfatlar ve manevi hasletler bakımından "nasıl olması" gerektiği konusundaki meseleler ve birikim, c) Ahkam kısmı, yani hangi işleri ve nasıl yapmak gerektiğine dair iş ve amelle ilgili meseleler." (*Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 57).İbn Rüşd de bu taksime işaret ederek şöyle der: "Şeriatın maksadının hak ilmi ve hak ameli kapsamak olduğunu bilmekte yarar vardır. Hak ilim, Allah Teala'nın ve diğer mevcudatı varoldukları biçimde bilmektir; özellikle de onlardan şerefli mevcudatı, uhrevi saadeti ve uhrevi şekaveti. Hak amel ise saadet için faydalı fiilere sarılmaktan ve şekavete yarayan fiillerden kaçınmaktan ibarettir. Bu fiilerin bilgisi amel ilmi olarak adlandırılmaktadır ve bu da iki kısma ayrılmaktadır: Birincisi, bedenin zâhir fiilleri ve onlarla ilgili ilim fıkıh olarak adlandırılır. İkincisi, şeriatın yapmaya çağırdığı veya yapmaktan nehyettiği ahlaktan şükür, sabır vs. gibi nefsani fiiller. Bu şeylerin bilgisi zühd ve ahiret ilimleri olarak adlandırılmaktadır." ("Faslu'l-Makal...", *Felsefe-i İbn Rüşd*, s. 28).



**İslami öğretiler, bir görüşe göre, nispeten yaygın üç temel bölümde yer alır: Akaid, ahlak ve ahkam. İslam akaidi, varlık ve yokluklar ve varlık âleminin hakikatlerini açıklayan İslam öğretilerini kapsamakta**

## İslam'ın Üç İlmi

İslam kültür ve medeniyetinde ortaya çıkmış ve büyüyüp gelişmiş ilimler anlamındaki İslami ilimler pek çoktur: Arap edebiyatıyla ilgili çeşitli ilimler (sarf, nahiv, meani, beyan, lugat vs.), tefsir, hadis, rical, tarih ve siret, fıkıh usülü gibi. Ama bunların arasında İslam'ın öğretilerinin üç bölümünün istinbat, tavsif ve tebyinini doğrudan üstlenmiş üç ilim vardır: Kelam ilme, ahlak ilmi ve fıkıh ilmi. Edebiyat, tefsir, hadis ve rical gibi ilimler bir şekilde bu asli ve temel üç ilmin hizmetindedirler.[2]

Bu sebeple biraz müsamaha ile İslami ilimler iki grubu ayrılabilir: Araçsal ilimler ve asli ilimler. Birinci grup, ikinci grubun hizmetindedir ve onlar için gerekli hammadde ve faydaları temin etmektedir. Bu tür bir irtibatın ayırtedici özelliği fıkıh usülü ile fıkıh ilmi arasında gözlemlenebilir. Böyle bir ilişkinin benzeri rical, hadis, edebiyat ve tefsir ilminin her üç ilimle, yani kelam, ahlak ve fıkıhla ilişkisinde de vardır. Dolayısıyla denebilir ki İslami ilimler arasında "İslami öğretileri", yani "İslam'ın metninin parçası olan şeyleri"[3] doğrudan beyan eden, bu üç ilimdir.

## İnsanın Üç Boyutu

İslami öğretilerin üç kısmı, göreceli olarak insanın üç boyutuna hitap etmektedir:

1. Görüş ve düşünce,

---

2 Şia ilim havzalarında son yüzyıllarda fıkıh ilm - nin diğer iki ilimden (ahlak ve kelam) daha fazla önem ve ilgi gördüğünü hatırlatmakta yarar vardır. Doğal olarak da onunla ilgili ilimler (fıkıh usülü ve rical) gelişmiştir. O kadar ki yıllardır bu havzalarda hâkim görüş, ahkamı asli kaynaklardan çıkarmayı doğrudan üstlenenin fıkıh ve fıkıh usülü ilimleri olduğu yönündedir.

3 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 58.

2. Duygular, hissiyat ve eğilimler,

3. İrade ve davranış.[4]

Bahsi geçen üç boyutun her birinin birbiriyle karşılıklı (diğer bir ifadeyle üç taraflı) etki, etkilenme ve iletişimi sözkonusudur. Ama yeri geldiğinde açıklanacağı gibi, genel olarak görüş ve düşünce duygu ve hissiyatın, duygu ve hissiyat ise davranışın temelidir. Dolayısıyla insanın varlığındaki üç boyut arasında şahsiyetin asli temelini işte bu görüşler ve düşünceler oluşturmaktadır. Her türlü değişim, gelişim, büyüme ve tekamül oradan başlar ve diğer sahalara sirayet eder.

Bu çıkarıma göre, İslam'ın itikadi öğretilerinin diğer iki kısma nispetle üstün konumu ve buna bağlı olarak da bu branşla ilgili ilmin diğer iki ilme oranla daha önemli olduğu anlaşılmaktadır.

## Kelam İlminin Tanımı

Kelamın tanımı babında sarfedilen görüşler ve yorumlar muhteliftir: Ebu Nasr Farabi (260-339), kelam sanatını, "insanın onun yardımı sayesinde, şeriatı vazedenin açıklıkla belirttiği belirli görüş ve fiilerde [teyit ve ispat için] söz yoluyla yardımda bulunabileceği ve ona muhalif olan herşeyi bâtıl göreceği meleke"[5] kabul eder. Şia'nın fıkıh, tefsir ve kelam büyüklerinden Şeyh Tûsî de (385-460) kelamı, "İçinde, şeriatın kanununa uygun olarak Allah Teala'nın zâtı ve sıfatlarından, mebde ve meaddan bahsedilen"[6] ilim görür. Kadı Abdurrahman Îcî (710-756) ise kelamı, "Şahsın onun sayesinde delilleri beyan ve şüpheleri bertaraf ederek dinî akaidi ispatlamaya güç yetirdiği"[7] ilim olarak tarif eder. Taftazanî (712-793) kelam ilmini tanımlarken şöyle der: "Kelam, kesin deliller üzerinden dinî akaidin bilgisini edinmektir."[8] Abdurrezzak Lâhîcî, kelam ilmini, "Kişinin o yetenek sayesinde dinî akaidi elde ettiği"[9] nazari bir sanat sayar.

---

4 Üstad Mutahhari bu konuda şöyle der: "Bu tasimde, İslami öğretilerin insanla irtibat yönü hesaba katılmıştır. İnsanın aklı ve düşüncesiyle bağlantılı olan şeylere "akaid" adı verilmiştir. İnsanın yaratılış ve huyu ile irtibatlı olan şeyler "ahlak" olarak isimlendirilmiştir. İnsanın ameli ve işiyle bağı bulunan şeyler de "fıkıh" adını almıştır." (A.g.e.).

5 Farabi, *İhsâu'l-Ulûm*, s. 114.

6 Tûsî, *Şerhu'l-İbârâti'l-Mustalıha*, tahkik: Muhamedtaki Dânişpejûh, el-Zikri'l-Elfiyyeti li'ş-Şeyhi't-Tûsi içinde, c. 2, s. 237; Karamelekî, *Hendese-i Ma'rifetiyy-i Kelam-i Cedid*, s. 27'den nakille.

7 Îcî, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, s. 7. Sözünün devamında, "akaid"den maksadın, onunla amel değil, itikad etmenin kastedildiği şey; "din"den muradın da Muhammed'in (s) dinine ait akaid olduğunu izah eder. Seyyid Şerif Cürcanî, Îcî'nin tarifini şerhederken, "ispat"tan maksadın, kendisi için ispat değil, başkaları için ispat ve bağlayıcı olduğunu açıklar. Diğer bir ifadeyle, kelamın semeresi, İslami akaidin muhatap için ispatıdır, kendisi için değil. Müslüman, "Her ne kadar bağımsız aklın işin içinde olduğu şeylerden sayılsa da, hesaba katılabilmesi için akaidini şeriattan almalıdır." (Şerhu'l-Mevakıf, c. 1, s. 34 ve 36). Abdulhakim Seyalkûtî, Cürcanî'nin kelamını izah ederken şöyle der: "[Dinî] akaidi elde ederken aklî delillerin ortaya konması ve şüphelerin giderilmesi yeterli değildir. Bu akaid şeriattan alınmalıdır." (A.g.e., s. 36). Bu görüş, en azından vahyin hüccet olmasının dayalı bulunduğu akaidler kısmında aklî delillerden başkasına istinat edilemeyeceğine inanan Şia kelamcılarının görüşüne aykırıdır. Îcî'nin, kelam ilminin faydasına ilişkin sözü de Cürcanî'nin yorumuyla bağdaşmamaktadır. (Bkz: A.g.e., s. 51).

8 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekasid*, c. 1, s. 163. Taftazanî'nin, kelamda zikredilen aklî dellileri en azından asli akaid kısmında münasip, hatta gerekli bir dayanak kabul etme yönündeki yaklaşımı, Kadı Îcî'nin tanımından (Cürcanî'nin şerhine göre) tamamen farklıdır. Bu sebeple Taftazanî, kelamın gayesini "imanın yakin ile süslenmesi" kabul etmektedir. (A.g.e., s. 175).

9 Lâhîcî, *Şevârıku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, c. 1, s. 51.

**Kelam ilmi tarif edilirken şöyle denmesi daha doğrudur: "Kelam ilmi, İslamî akaid hakkında, yani İslam açısından inanılması ve iman edilmesi gereken şeylerden onları izah ederek, onlar hakkında istidlalde bulunarak ve onları savunarak bahseden ilimdir."**

Öyle görünüyor ki kelam ilmi tarif edilirken şöyle denmesi daha doğrudur: "Kelam ilmi, İslamî akaid hakkında, yani İslam açısından inanılması ve iman edilmesi gereken şeylerden onları izah ederek, onlar hakkında istidlalde bulunarak ve onları savunarak bahseden ilimdir."[10] Bu tanımda İslami akaidin izah edilmesi de kelam ilminin kısmı olarak dikkate alınmıştır. Halbuki (hepsi demesek de) çoğu tarifte bu ihmal edilmiştir.

Burada dikkat çekilmeyi hakeden nokta, İslamî akaidin savunulmasının geniş ve kapsamlı bir sahası bulunduğu ve kelamcıyı, akaid alanında olmasa da ve ahlak ya da fıkıh alanında olsa bile İslamî öğretilerden herhangi birinin makullük ve makbullüğüne meydan okuyan her görüş ve teoriyi incelemek ve tenkit etmekle, sözkonusu öğretinin makullük ve makbullüğünü yoksayan şüpheyi bertaraf etmek üzere onu bir şekilde çözüme kavuşturmakla görevlendirdiğidir. Çünkü İslam'ın öğretilerinin -hangi kısmında olursa olsun- makullüğün sarsılması İslamî akaidin sorgulanmasına yolaçacaktır. Mesela bir kimse, "Filana göre ve falan delille İslam'da miras kanunu zalimcedir ve kadının hakkını gözetmemektedir" dese, her ne kadar doğrudan fıkhî bir öğretiye dönük şüphe ortaya atmış ve fer'i bir hükmü sorgulamış olsa da dolaylı olarak Peygamber'in vahyi tebliği etmedeki ismetini veya ahkamın teşriindeki ilahi hikmeti hedef almış demektir. Bu sebeple kelamcı ona cevap verme yükümlülüğüyle karşı karşıyadır.[11]

## Kelam Istılahının Geçmişi

Hadislere başvurulduğunda hicri ikinci yüzyılın ilk yarısında "kelam" ıstılahının, İslam akaidiyle ilişkili ilim için bir ad olarak Müslümanlar arasında yaygınlaştığı görülecektir.[12] İmam Sâdık'tan (a.s) (83-148) nakledilen çok sayıda rivayette "kelam" kelimesi İslam akaidiyle ilgili ilmin adı olarak, "mütekellim" ise bu konuda araştırma ve konuşma gücüne sahip kişi sıfatıyla zikredilmiştir.

Örnek vermek gerekirse Yunus b. Yakub şöyle der:

> Şam halkından bir adam kendisine geldiğinde İmam Sâdık'ın (a.s) yanındaydım. Adam şöyle dedi:

[10] Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 57.

[11] Hatırlatmak gerekir ki, kelamcının işi, fakihin iş -nin bittiği yerde başlar. Yani bir hükmün İslamî hüküm olduğunun kesinleşmesinden sonra -bu konuda hükme varmak fakihin vazifesidir- onu makul olduğunu savunmalıdır. Elbette ki bazı kısımlarda fakih gibi davranıp, şüphenin mevzusunu bertaraf etmek ve meselenin suretini ortadan kaldırmak üzere hükmün aslını gözden geçirebilir.

[12] Rabbani Gulpeygânî, *Derâmedî ber İlm-i Kelam*, s. 67.

”انّی رجلٌ صاحب کلام و فقهٍ و فرائض و قد جئت لمناظرة اصحابک

(Kelam, fıkıh, feraiz bilen ve taraftarlarınla münazara için gelmiş biriyim)”[13]

Kasdettiği, kelam ve fıkıh ilmine vakıf olduğu idi.

İmam Sâdık da (a.s) sözün devamında Yunus'a şöyle buyurmaktadır:

”لو کنتَ تُحْسِنُ الکلام کلّمْته

(Eğer kelamda maharetin olsaydı onunla konuşurdun)”

## Kelam İlminin Adlandırılmasının Gerekçesi

Kelam ilmine geçmişte "usül-i din ilmi" ve "tevhid ve sıfatlar ilmi" de deniyordu.[14] Ona "fıkh-ı ekber" -fıkh-ı asgar sayılan ahkam ilmi karşısında- adı verildiği de şöhret bulmuştur.[15] Bununla birlikte onun asıl adı kelam ilmidir. Bu ilme "kelam" adı konmasının sebebi açıklanırken bazı gerekçeler zikredilmiştir:

1. Bu ilme dair telif edilmiş ilk kitapların fasılları "el-kelam fi..." başlığıyla diğerlerinden ayrılmıştır.

2. Bu ilimde, çok sayıda ihtilafı tetikleyen en tartışmalı mesele, Allah'ın "kelam"ının hüdus ve kıdemi olmuştur.

3. Bu ilim, kişiyi söz (kelam) söylemede, yani şer'i konularda araştırma ve istidlal yapmada güçlü kılar. Tıpkı felsefi konularla ilgili aynı durumda olan mantığa "mantık" (نُطق'tan söz söylemek manasında) denmesi gibi.

4. Bu ilimde, muhaliflerle konuşmak (kelam), tenkit, inceleme ve onlarla ilmî diyalog diğer ilimlerden daha fazladır.

5. Bu ilimde mevcut bulunan delillerin kuvveti, onu adeta tek münasip ve vazgeçilmez söz şekline büründürmüştür.[16]

6. Bu ilimde, ehl-i hadisin inancına göre, haklarında konuşmamak ve susmayı tercih etmek gereken meseleler çevresinde araştırma yapılmaktadır.

## Kelam İlminin Mevzusu

Kelam için çeşitli mevzular beyan edilmiştir:

1. Bir grup kelamcı -belki de kelamın felsefenin yerine kullanılması nedeniyle- kelam ilminin mevzusunu "varolması nedeniyle varlık" kabul etmiştir. Şu farkla ki, kelamda, felsefenin aksine meseleler İslam'ın kanununa uygun ele alınmaktadır.[17]

2. Özel bir boyuttan, yani dinî akaidi ispatlamanın dayandığı yönden bilinmesi

3. Allah'ın zâtı

4. Allah'ın varlığı ve mümkünâtın varlığı

5. Dinî akaid[18]

Kelam ilmine somut mevzu belirlenmesi için gösterilen çaba, her ilim için, onun meselelerine bütünlük kazandıracak biricik ve somut mevzunun gerekliliği

13 Kuleyni, *Usül-i Kâfi*, kitabu'l-hücce, bab 1, h - dis 4; yine bkz: Sadûk, *Tevhid*, bab 37, hadis 1, bab 36, hadis 4.

14 Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 58.

15 Subhanî, *Şevâriku'l-İlham*'ın mukaddimesinde (c. 1, s. 5) ve Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsid*'de, c. 1, s. 164.

16 Taftazanî, Şerhu'l-Mekâsıd, c. 1, s. 164 ve 165

17 Taftazanî, *Şerhu'l-Mekâsıd*, s. 176. Taftazanî bu görüşü eski kelamcılara (el-mütekaddimun) nispet etmektedir.

18 Daha fazla izah için bkz: Rabbani Gulpeygânî, *Derâmedi ber İlm-i Kelam*, s. 27-36.

Kelam ilmine somut mevzu belirlenmesi için gösterilen çaba, her ilim için, onun meselelerine bütünlük kazandıracak biricik ve somut mevzunun gerekliliği varsayımına dayanmaktadır. Halbuki bu iş, sadece, konuları ispatlama yöntemi bürhan olan özü ve türü itibariyle meseleleri bütünlük arzeden ilimlerde zorunluluk taşımaktadır. Matematik, geometri, felsefe (metafizik) ilmi gibi.

varsayımına dayanmaktadır. Halbuki bu iş, sadece, konuları ispatlama yöntemi bürhan olan (mantık ilmindeki kavramsal ve özgün anlamıyla),[19] özü ve türü itibariyle meseleleri bütünlük arzeden[20] ilimlerde zorunluluk taşımaktadır. Matematik, geometri, felsefe (metafizik) ilmi gibi. Ama tüm ilimler böyle değildir. Çok sayıda mesele ve konuların bir ilimde biraraya getirilmesi, sözkonusu meselelerin temin ettiği kendine özgü hedef ve niyet bakımından mümkündür; fıkıh usülü ilminde olduğu gibi. Kelam ilmi de akaidi ispatlama ve dinin sütunlarını tehdit eden şüphelere cevap verme yoluyla İslam'ı koruma hedefiyle tesis edilmiştir.

[19] Bkz: Tabâtabâî, "ta'likât ale'l-esfâr", *el-Hikmetu'l-Müteâliyye fi'l-Esfâri'l-Erbaati'l-Akliyye*, c. 1, s. 30-32.

[20] Mutahhari, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 62-63.

## Kelam İlminin Faydası

Kelamcılar aşağıdaki konuları kelam ilminin faydası olarak beyan etmiştir:

1. Kelam ilmini öğrenenlerin fikir ve düşünce gücünü geliştirmek ve tekamüle erdirmek, aşağı taklid seviyesinden yüksekteki yakin makamına çıkarmak.

2. Delilleri beyan yoluyla hakikat taliplilerini dinin akaidine irşad ve hidayet etmek; düşmanları ise iddialarını reddetmek üzere delil ve bürhan ikamesi yoluyla ekseriya hakikati kabul etmeleriyle sonuçlanacak şekilde mecbur bırakmak.

3. Dinin akaidini koruyup muhafaza etmek ve onu, inkar edenlerin şüphelerine karşı kollamak.

4. Onaylayıcı temel ve prensipleri ispat yoluyla diğer dinî ilimler için muhkem prensipler üretmek.

5. Dinî akaidin sağlamlaşması ve bilginin gelişmesi sayesinde temiz bir niyet ve halis ibadete ulaşmak.[21]

Buradan anlaşılmaktadır ki, kelamın sadece İslam'ı savunma ve koruma boyutu yoktur. Bilakis kelamcının ilim ve marifet bakımından gelişmesini de sağlayacaktır (birinci fayda). Bu yolla onun dinî terbiyesinde de eşsiz bir rol oynamaktadır (beşinci fayda). Kelamcıların kelam için beyan ettiği faydalar üzerinde düşünülmesi bu ilmin İslami ilimler arasında cedel ilmi mi, bürhan ilmi mi olduğuna; husumeti mi gerektirdiği, yoksa iman ve inanç oluşturmak için mi kullanıldığına; elde edilmesinin vacib-i kifayi mi (en azından bazı mertebelerinin), yoksa herkes için vacib-i aynî mi olduğuna; onu öğrenmenin diğer dinî ilimlere önceliği olup olmadığına ilişkin rol ve konumunu belirleyebilir. İslam'ın akaid ilkelerinde taklidi kafi görmeyen ve tahkiki gerekli sayan İmamiyye fakihlerinin çoğuna göre kelam, dinî inançta yüksek bir makama ve zaruri bir role sahiptir.

## Kelam İlminin Vazifeleri

Kelam ilminin vazifeleri şu şekilde sıralanabilir:

**1. İslam'ın itikadi öğretilerini İslam kaynaklarından (Kur'an ve Sünnet) istinbat.**

Bu aşamada kelamcı, tıpkı fakih gibi aynı mekanizmayı kullanarak İslam kaynaklarına başvurur ve akaidle ilgili haberi istinbat eder. Fakihlik için gerekli birçok (hepsi olmasa bile) araç bu aşamaya girerken lazım ve zaruridir. Çünkü kelamcı bu aşamada içtihad etmektedir ve fakihin dinin kaynaklarından İslam'ın davranış öğretilerini (ahkam) istihraç ettiği gibi, o da İslam'ın itikadi öğretilerini kaynaklardan çıkarmaya çalışmaktadır.

Elbette ki akaid fakihinin (kelamcı) yaptığı işin, aklî ilimlerle bağlantılı rivayetten yararlanmayı gerektiren kendine özgü nitelikleri vardır. Bu sebeple onun işindeki güçlük ve incelik iki kat daha fazladır.[22] Bu aşamada akaid fakihi (kelamcı), İslam akaidinin (usül-i din) hangi unsur ve öğretilerden oluştuğunu açıklamaya çalışır. İslamî olan ve İslamî olmayan akaid arasındaki sınırı belirginleştirmek, itikadi bidat ve sapkınlıkları teşhis etmek, İslam'ın akidevi öğretilerinin başka şeylerle sentezini ve karışmasını önlemek bu bölümün uğraşıları arasındadır.

**2. İslam'ın itikadî öğretileri için ahenkli bir düzen ve yapı ortaya koymak.**

İkinci aşamada kelamcı, İslam'ın kaynaklarından istinbat edilmiş itikadî rivayet için bir sistem oluşturmaya yönelir. Bu öğretileri,

[21] Bkz: Îcî, *el-Mevâfık fi İlmi'l-Kelam*, s. 8. Birinci ve beşinci fayda kelamcıyla, ikinci fayda diğerleriyle, üçüncü fayda İslam'ın ilkeleriyle ve dördüncü fayda İslam'ın füruu ile ilgilidir. (Bkz: Lâhîcî, *Şevârıku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, c. 1, s. 73 ve 74.

[22] Bkz: Ensari, *Feraidu'l-Usül (Resail)*, c. 1, s. 276. "Allah'ın marifetini ve onun evliyasının bilgisini [= kelam ilmi] üstlenen ilme yönelmek, amelî meselelerle ilgili ilme [= ahkamın fıkhı] yönelmekten daha önemlidir. Hatta [ona yönelmek] bariz ileridedir. Çünkü amel taklitle [de] sahihtir ve bu sebeple onunla ilgili ilme odaklanmak, marifetin aksine kifai vaciptir, fazlası değil." görüşünü açıkladıktan sonra onu tenkit etmek üzere böyle bir ilmi elde etmenin zorluğunu hatırlatmakta ve bunun, nadir insanlar dışında hiçkimse için mümkün olmadığını belirtmektedir. "Çünkü sözkonusu marifet, ancak konuları haberlerden istinbat etme gücünü kazandıktan sonra elde edilebilir ve [akaid fakihi] aklî bürhana aykırı haberleri almasın diye [buna ilaveten] başka bir teorik kuvvet de lazımdır. İşte böyle bir kimse kesinlikle füruda müçtehiddir ve bu sebeple de taklit ona haramdır."

İslamî dünyagörüşünü açıklayan bir bilgi düzeni olarak sunar. Bu aşamada kelamcı akaidin usülünü füruundan ayırt eder ve onlara, her öğretinin varsayım ve önermeleri öne alınıp sonuç ve çıktıları da sonraya bırakılacak şekilde mantıksal bir nizam ve tertip kazandırır. Mantıksal olarak diğer bir rivayetten sonra gelen her bir haber, hazırlanmış yapıda ondan sonra yeralır. Yine bu öğretilerin tasavvur ve tasdik temelleri ve prensipleri, bu nizamın temel ve esasını oluşturur. Mesela nübüvvet-i hâsse bahsi nübüvvet-i âmmeden sonra, nübüvvet-i âmme ilahî fiillerden sonra, ilahî fiiller Allah'ın isim ve sıfatlarından sonra ve o da Allah'ın varlığının aslı bahsinden sonra ele alınır.

**3. İslam'ın itikadî öğretilerinin şerhi ve izahı.**

Bu makamda kelamcı, İslamî öğetilerin kavramlarını şeriat sahibinin maksadına uygun olarak, Müslümanların genelinin farklı düzeylerde bulunduğunu dikkate alıp muhataba şerh ve izah eder. Mesela Allah'ın birliğinden (tevhid) maksadın ne ve kısımlarının (zât, sıfat ve fiillerde tevhid) neler olduğunu ve bunların her birinin ne manaya geldiğini izah eder.

Zikredilen üç görevin daha fazla izahı için kelam düşüncesinin başladığı yüzyıllarda gündeme gelmiş ve kelam ilminin temel meselesi olmuş cebr ve ihtiyar meselesi gözönünde bulundurulabilir. Kelamcı bu meseleyle karşılaştığında, birincisi: Cebr ve ihtiyardan hangisinin İslamî öğretilerden olduğunu ve İslamî akide sayılabileceğini açıklığa kavuşturmalıdır (bu soruya cevap verirken tefviz nazariyesi adı altında üçüncü bir görüş, imamların [a] sözlerini takip eden Şia kelamcıları arasında ortaya atılmıştır). İkincisi: Bu nazariyenin İslamî akaidin yapısındaki yeri nedir? Üçüncüsü: Onun tam manası nedir?

**4. İslam'ın itikadî öğretilerini ispat.**

İslam'ın itikadî öğretilerini, vahiyden (Kur'an ve Sünnet) bağımsız ve din dışı metodlarla ispatlanmaya muhtaç olması bakımından iki bölüme ayırmak mümkündür:

a) Din dışı metodla ispatlanması gereken öğretiler,

b) İspatlanması için din içi metodlara başvurulabilecek öğretiler.[23]

Genel olarak söylemek gerekirse, son Peygamber'in nübüvvetini ve Kur'an ve Sünnet'in hüccet olduğunu (özel ve ıstılahî anlamıyla) ispatlamanın dayandığı tüm itikadî öğretiler, Allah'ın varlığının aslı, ilahi ilim ve hikmet gibi birinci bölümde yeralmaktadır. İtikadî öğretilerin çoğu böyle değildir ve ispatlanmaları Kitap ve Sünnet'ten metoda bağlı olarak istinbat edilmeleriyle mümkündür. Mesela "beda"nın ispatı için kelamcının aklî delil ikame etmesi gerekmez. Bilakis, Kitap ve Sünnet'ten onu anlatan sahih bir dayanak getirmesi yeterli olacaktır. Tabii ki ikinci bölümdeki öğretilerin çoğu için din için delile ilaveten, din dışı delil de ikame edilmelidir. İspatlanması için varolan çok sayıda ayet ve rivayete başvurmanın yeterli olacağı ama aynı zamanda birçok aklî delilin de ikame edileceği mead ilkesi gibi.

[23] Din içi ve dın dışı kavramlarını, genellikle bu gibi yerlerde kullanılan aklî ve naklî ıstılahlarına tercih etmemin sebebi, naklî metodun umumiyetle Kur'an ve Sünnet'e başvurmayı ifade etmesi ve tarihsel metodları da kapsamasıdır. Mesela Kur'an'ın tevatürle nakline istinat ederek, elimizde bulunan ve Kur'an adı taşıyan kitabın Peygamber'e vahyedilmiş kelimeler olduğunu ispatlarız. Çünkü tevatür bir naklî delil çeşididir. Halbuki "a" bölümünde ona başvurulmakta ve din dışı metod kabul edilmektidir. Buradan da anlaşılmaktadır ki "a"daki öğretileri ispatlama metodu aklî metodla sınırlı değildir. Buna ilaveten deneysel yöntemleri de kapsamaktadır.

**Genel olarak söylemek gerekirse, son Peygamber'in nübüvvetini, Kur'an ve Sünnet'in hüccet olduğunu ispatlamanın dayandığı tüm itikadî öğretiler, Allah'ın varlığının aslı, ilahi ilim ve hikmet gibi birinci bölümde yeralmaktadır.**

Netice şudur ki, birinci vazifeden (itikadî öğretileri istinbat etmek) ayrı vazife olarak İslam akaidinin ispatlanması vazifesinden bahsedilmesi İslam akaidinin tamamını kapsamaz. Aksine, döngüsel biçimde ispatlanması için din içi delile başvurulmasını içine alan durumlara özgüdür.

**5. Şüphelere cevap verilmesi.**

Kelamcının diğer önemli görevi, İslam'ın sahasını korumak ve ilahi din olarak İslam'ın hakkaniyetine karşı çıkan görüş ve düşüncelere cevap vermektir. Geçmişte bu görüş ve düşünceler esas itibariyle İslam'ın itikadî öğretileriyle ilgiliydi. Bu sebeple de kelamcılar, İslam akaidini açıklama ve ispatlamayla eşzamanlı olarak ilişkili şüpheleri de ele alıyor ve onlara cevap veriyordu. Ama günümüzde bu alandaki şüphelerin gelişmesine ilaveten İslam'ın ahlak ve fıkıh (hukuk) öğretileriyle ilgili, dolaylı biçimde İslam akaidini de sorgulayan çok sayıda mesele gündeme gelmiştir. Bu yüzden onların tenkidi ve incelenmesi kelamcının faaliyet alanı içinde yeralmaktadır. Dolayısıyla kelamcının tenkit edip incelemesi gereken karşıt görüş ve nazariyeler iki kısma ayrılabilir:

1) Doğrudan İslam'ın itikadî öğretileriyle çatışan görüşler,

2) Doğrudan itikat dışı öğretilerle, dolaylı ve vasıtalı olarak da İslam'ın itikadî öğretileriyle çatışma halindeki görüşler.

## Kelam İlminni Kapsamı

Kelam ilminin vazifeleri olarak açıklananlar arasında ilk dört görev, İslam'ın itikadî öğretilerinin sınırları içindedir. Ama dördüncü vazife, itikadî, ahlaki ve fıkhî olmak üzere tepeden tırnağa İslamî öğretileri kapsamakta ve kelam ilminin alanını olabildiğince genişletmektedir. Bunun izahı şudur ki, geçmişte, kelamcıların karşı koyma, tenkit, inceleme ve cevap vermeyle vazifeli oldukları İslam'la çatışan görüş ve düşünceler (bir bütün olarak diyemesek bile) esas itibariyle İslam akaidine odaklanmıştı. O zamanlar Allah'ın varlığı, birliği, peygamberler gönderilmesi, İslam'ın kıymetli Rasül'ünün (s.a.a) peygamberliği ve benzeri konularda kuşku taşıyor ve ortaya şüpheler atarak İslam'a karşı çıkan kişiler vardı. Kelamcı, bu şüphelere cevap verme ve onları eleştirip incelemekle görevliydi. Bu sırada İslam'ın

ahlak ve fıkıh öğretileriyle ilgili eleştiriler gündeme getirilmiyordu; getirilse bile dikkate değer değildi.

Ama günümüzde durum farklıdır. Beşeri bilimlerin kurulması ve bu bilimlerin her geçen gün gelişmesiyle birlikte, dolaylı olarak İslam'ın itikadî öğretilerini de sorgulayan diğer İslamî öğretilerle ilgili sayısız sorunlar, nasıl ve niçinler de gündeme gelmektedir. Bu sebeple kelam ilmi, İslam'ı savunma görevi itibariyle onlara da yönelmek zorundadır. Geçmişte ahkamın fakihi, davranışa hâkim durumdaki yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenleri istinbat ediyor, Müslümanların önüne koyuyor ve o da buna uygun amel ediyor ve iş sona eriyorduysa da bugün, beşeri bilimlerde bireysel ve toplumsal davranışlar için farklı biçimlerde, hatta çatışan yerlerde dinî davranış tavsiyesiyle sunulan ve daha iyi ve ilmî olma iddiası da taşıyan tavsiyeler ve rakip programların varlığı nedeniyle İslam âlimi, İslam'ın amelî programının diğer programlara tercih edilmesinin gerekçesini açıklamak ve bu alanda ortaya atılan soruları cevaplamak zorundadır. Mesela İslamî öğretilerin kadın-erkek ilişkileri, aile, evlilik ve boşanma, miras, hadler, diyetler, yargı vs. düzenlemelerinde neden rakip modellerden daha üstün olduğunu izah etmelidir.

Aynı şey ahlakî öğretiler için de geçerlidir. Geçmişte zühd, kanaat, tevekkül, dünyaya değer vermeme gibi değerler ahlakî öğretiler olarak Kitap ve Sünnet'ten istinbat ediliyor, daha sonra da ahenkli bir nizamda İslam'ın ahlak okulu ünvanıyla arzedilip açıklanıyor ve orada iş sona eriyordu. Günümüzde ise Müslümün âlim, rakip ahlak okulları karşısında İslam'ın ahlak mektebini savunmak, onun üstünlüğünü ispatlamak, en azından izah etmek ve bundan daha önemlisi, ahlakî öğretilerin teorik prensiplerini, hatta ahlak ilmini şerhedip rakip görüşleri tenkit etmek ve incelemek mecburiyetindedir (ahlak felsefesi).

Soru şudur ki, İslamî ilimlerin hangisinde bu konuyla ilgilenilmelidir? Böyle bir vazife ne fıkhın omuzlarındadır, ne de ahlakın. Ayrıca tefsir ve hadis gibi ilimlerin zaten böyle bir görevi yoktur. Sadece kelam ilmi bu farizayı eda etmekle yükümlüdür ve eğer meselenin boyutları etraflıca incelenirse kelamın, muhtelif ve değişik sorunlar ve konulardan oluşan nasıl devasa bir kapsamla yüzyüze olduğu anlaşılacaktır. Bu, beşeri bilimlerin genişliğince bir alandır ve felsefe, ahlak, hukuk felsefesi ve başka bir çok felsefeler, psikoloji, sosyoloji, iktisat ve siyasi bilimler gibi havzaları kapsamaktadır. Bu noktaların dikkate alınması, Müslüman düşünürün, kelam ilminde değişip gelişmenin gerekli olduğu meselesini ve yeni bir kelam kurma mecburiyetini gündemine almasına yolaçmıştır.

## Kelam İlminde Değişim

Hindli düşünür Şibli Nu'manî (1857-1914), İslam dünyasında kitabında başlık olarak "yeni kelam" ifadesini kullanan ilk kişilerdendir. *Kelam Tarihi* kitabının ikinci cildine "Yeni Kelam İlmi" adını vermiş ve kitapta, dinin modern dünyada karşılaştığı bazı meydan okumaları incelemiştir. Kitabın bu bölümünün Farsça tercümesi 1950'de Tahran'da *İlm-i Kelam-i Cedid* adıyla yayınlandı. Yazar kitabın bu bölümünün başında şöyle der:

> Eski kelam ilminde sadece İslam akaididen bahsedilirdi. Çünkü muhaliflerin itirazı yalnızca akaidi hedef alıyordu. Fakat bugün din, tarihsel, ahlaki ve toplumsal açıdan değerlendirmeye konu edilmekte ve

> bir dinin ahlakî ve kanunî meselelerinin itiraza maruz kaldığı ölçüde akaidi itirazlarla karşılaşmamaktadır. Avrupalı düşünürlere göre bir dinde bulunan çok eşlilik, boşanma, kölelik ve cihad onun bâtıllığı için başka bütün delillerden daha güçlüdür. Dolayısıyla yeni kelam ilminde bu kabil meselelerden de bahsedilecektir. Bu konular yeni kelam ilmine mahsustur.[24]

Kitabında ele aldığı yeni bahisler arasında insan hakları, kadın hakları, miras, genel hukuk vardır. Kitabın diğer konuları şunlardır: Allah'ın varlığı, nübüvvet, mead, tevil, ruhaniyyat veya hissedilemeyenler (melekler, vahiy vs.), din ve dünyanın bağı.[25]

Bu kitabın Farsça tercümesi, Farsça'da *Yeni Kelam İlmi* adıyla yayınlanmış ilk eserdir ve her ne kadar Şibli Nu'manî'nin sözünden yeni kelam kavramının onun zamanında hiç olmazsa Hind, Mısır ve Şam'da kullanıldığı anlaşılıyorsa da kitabı İranlı düşünürlerin bu kavramla tanışmasının başlangıcı saymak mümkündür. Şöyle der: "Günümüzde dinî itikat ve fikirler... sarsıntı, çözülme ve tereddütle karşı karşıyadır... dinin ufku toza bulanmış ve kararmış görünmektedir. Her taraftan, bu durumda yeni bir kelam ilmine muhtaç olduğumuza ilişkin sesler yükselmektedir... Halihazırda Hindistan, Mısır ve Şam'da yeni kelam ilmiyle ilgili çok sayıda telif verilmiş bulunmaktadır."[26]

Şehid Mutahhari, "Aslında Kum ilim havzasının dinî ilimlerini tesis halindeki medreselerden biri için program olarak"[27] cümlesine yer verdiği bir yazısında, devrimden önce, "yeni kelam" kavramını net biçimde kullanmaktadır. O, ilim havzalarının vazifelerini aslî ve fiilî olmak üzere iki kısma ayırarak (Aslî vazifelerden maksat, ilim havzalarındaki ideal işlerin tamamı ve arzulanan kemal seviyesidir. Fiilî vazifelerden murad da, bu cümlenin yazıldığı dönemde [İslam devriminden önce] başlanması Kum ilim havzasında o zamanın müderrisleri için mümkün olan işlerin tamamıdır.),[28] kendisi açısından o dönemde el atılması gereken ve "muhterem müderrislerin imkan bulabileceği ve behemehal başlamaları icap eden"[29] fiilî vazifenin ilkini, yeni kelamı tesis etmek görmekte ve şöyle demektedir:

> Yeni kelam. Kelamın, biri İslam'ın usül ve füruuna yönelik eleştirileri cevaplama, şüpheleri giderme ve onu savunma; diğer ise İslam'ın usül ve füruu için bir dizi teyit açıklama olan (eski kelam tamamen bu iki kısma odaklanmıştır) iki vazifesi bulunduğu hesaba katılır; asrımızda eskiden mevcut bulunmayan şüphelerin ortaya çıktığı ve modern bilimdeki ilerlemelerin karakteristiği olarak birtakım teyitlerin de zuhur ettiği, dolayısıyla eski şüphelerin çoğunun bizim zamanımızda gündemden çıktığı ve buna bağlı olarak geçmişteki teyitlerin değerini kaybettiği dikkate alınırsa artık yeni bir kelam kurmanın gerekli olduğu anlaşılacaktır.[30]

---

24 Nu'manî, *İlm-i Kelam-i Cedid*, s. 4.

25 Bkz: İsfendiyarî, "Kitabşinâsi-yi Tavsifi-yi Kelam-i Cedid", Nakdu Nazar, sayı 2, s. 243 ve 244.

26 A.g.e., s. 214. Elbette ki onun sözü, o zamanlar adı geçen bu ülkelerde yeni kelam adı altında bazı kitaplar yayınlandığı anlamına gelmez. Bilakis, sadece, bilim ve din ilişkisi, insanın yaratılışı, İslam'da köleliğin felsefesi gibi kelamın yeni meseleleriyle ilgili telif edilmiş kitapların varlığına delalet eder. İran'da da bunun belli bir geçmişi vardır.

27 Mutahhari, Mecmua-i Âsâr, c. 24, s. 279, dinot. Bu yazının tarihi ve Şehid Mutahhari'nin bu programdan bahsettiği medrese, eserleri düzenleyen tarafından belirtilmemiştir.

28 A.g.e., s. 282.

29 A.g.e., s. 284.

30 A.g.e., s. 47.

İslamî öğretilerle (usül ve füru, hepsiyle) bağlantılı olarak kelam iki önemli vazifeyi üstlenmiştir: Biri, bir şekilde bu öğretileri teyit eden şahit, karine ve delillerin temin edilmesidir. Doğal olarak teyidin metodu, dinin naklî kaynaklarına başvurmaktan bağımsız ve din dışı tarzda olacaktır. Diğeri ise İslam öğretilerine yönelik eleştirileri cevaplamak, şüpheleri gidermek ve onu savunmaktır.

Bu söz, önemli noktalar içermektedir ve üzerinde durmaya değerdir. Hele de sözün sahibinin, İran'da, İslam devriminden sonra üç on yıl boyunca İslam düşüncesi alanında en etkili fikrî ve kültürel eserlerin sahibi olduğu düşünülürse bunun önemi iki katına çıkar:

1. Kelamın sahası İslam akaidi ile sınırlı değildir. Bilakis, tüm üsul ve füruu (bir bütün olarak İslam öğretileri) kapsamaktadır.

2. İslamî öğretilerle (usül ve füru, hepsiyle) bağlantılı olarak kelam iki önemli vazifeyi üstlenmiştir: Biri, bir şekilde bu öğretileri teyit eden şahit, karine ve delillerin temin edilmesidir. Doğal olarak teyidin metodu, dinin naklî kaynaklarına başvurmaktan bağımsız ve din dışı tarzda olacaktır. Diğeri ise İslam öğretilerine yönelik eleştirileri cevaplamak, şüpheleri gidermek ve onu savunmaktır.

3. Kelam, zamanımızda köklü değişim geçirmesi gereken bir ilimdir. Mutahhari'nin "eski kelam" dediği şu ana kadar geldiği şekilden ayrıştırılarak yeni bir kelam tesis edilmelidir. Üstadın sözünde -"kelamın yeni meseleleri" veya "yeni kelamcıların kelamı" ve benzerleri değil- "yeni kelam" kavramının kullanılması, onun açısından kelam bahislerinde meydana gelmesi gereken değişimin derinliğini ifade etmektedir.

4. Yeni kelamın tesis edilmesi, ilim havzalarının acil görevleri arasında birinci sırada önceliğe sahiptir ve ona göre devrimden önceki havzaların şartlarına ve bütün o kısıtlamalara rağmen bu işe girişilmelidir. Çünkü bu konuda gecikme kabul edilemez.

5. Kelam ilmi, iki temel görevi bulunan bir ilimdir. Bu iki görev de onun aslî ruhunu oluşturmaktadır. Eski kelam tamamen bu iki eksen etrafında dönmektedir: İslamî öğretileri teyit ve şüpheler karşısında onları savunmak.

6. Geçmişte ortaya atılan ve kelamcıların tenkit ve incelemeye giriştiği şüphelerin çoğu günümüzde sözkonusu değildir. Yeni kelam bu meselelerden arındırılmalıdır.

7. İslamî öğretileri teyit olarak kelam kitaplarında belirtilen noktaların çoğu bugün artık ilmî itibarını kaybetmiştir ve yeni kelamda bunlar terkedilmelidir.

8. Günümüzde, geçmişte görülmeyen ve yeni kelamda mutlaka incelenmesi gereken birçok şüpheler gündemdedir.

9. Modern bilimdeki gelişmeler İslamî öğretilerin teyidi için yeni bir alan açmıştır. İslamî öğretileri teyit eden unsurlar yeni bilimlerin dalgalı denizinden çıkarılmalı ve kelam ilmine dahil edilmelidir.

10. Yeni bir kelam tesis etmek lazımdır.[31]

Elbette ki bazıları yeni kelam başlığı yerine "kelamın yeni meseleleri"ni kullanmayı tercih etmektedir. Onlar açısından kelam ilmi, hedef ve üstlendiği görevleri nedeniyle, özellikle de dinî öğretilerin makullüğü hakkında ortaya atılan şüphelere ve sorulara cevap verme bakımından daima her dönemde ortaya çıkan yeni meselelerle yüzyüzedir. Geçmiş dönemlerle bağlantılı meselelerin kimisi öylesine derin ve köklüdür ki, sürekli yerinde kalabilmekte (cebr ve ihtiyar meselesi gibi), kimisi de dönemsel ve geçicidir (Allah'ın kelamının hüdus ve kıdemi meselesi). Bu sebeple, kelamın, zamanın sorularına dönük katmanı doğal olarak değişim ve dönüşümün konusu olacaktır.

Dolayısıyla, her ne kadar "günümüzde ilim merkezlerinde yeni kelam ilmi ıstılahı kullanılıyor ve yeni bir ilmin dünyaya gözlerini açtığı ifade edilmek isteniyorsa da", gerçekte "hakikat bunun tersidir. Kelamın önceki meselelerine yeni meseleler eklenmiş ve bu ilmin tekamülünde yeni bir aşamaya girilmiştir. Yeni bir ilmin, apayrı bir mevzu ve hedefi olması lazım gelir. Oysa bunların hiçbiri, bu tür meselelerde mevcut değildir."[32]

Bu görüşü değerlendirirken söylenmesi gereken şudur ki, birincisi, günümüzde Müslümanlar arasında yeni kelam adında yepyeni bir ilmin doğduğundan bahsedilmemektedir. Bilakis kastedilen, böyle bir ilmin ortaya çıkması gerektiği ve doğal olarak onun gerçekleşmesinin tedrici olacağıdır. Gelişim ve evrimi istenen seviyeye geldiği zaman -bu da, günümüzde bu ilmin sahasında sözkonusu edilen çeşitli meselelerin uygun cevabını bulacağı esnadır- yapı, muhteva, yöntem, meseleler, prensipler, dil vs. açısından ona yeni kelam adı verilebilecek kadar tazeliğe sahip olacağı öngörülmektedir. İkincisi, yeni bir ilmin doğması için mevzu ve hedefte değişime ihtiyaç yoktur. Tıpkı modern tıpta ve yeni mantıkta gözlemlediğimiz gibi. Üçüncüsü, kelam ilmi için belirli bir mevzunun lüzumu tartışmaya açıktır. Dördüncüsü, kelam ilmi için belirli bir mevzuyu gerekli görenler, onu tayinde görüş birliği içinde değildir. Bir diğer ifadeyle, eski kelamın mevzusu tarih boyunca değişip dönüşmüştür.

Başka bazıları, bu değişimin, "yeni kelam"dan sözedilebilecek biçimde gerçekleşmediğini, aksine nihayetinde kelamcıların eski (mütekaddimin) ve yeni (müteahhirin) şeklinde ayrılmasının kabul edilebileceğini savunmaktadır. Nitekim onlara göre fıkıhta da birtakım değişimlere şahit olabiliyoruz. Ama asla fıkıh eski (geleneksel) ve yeni diye ikiye ayrılmamış, bilakis fakihler mütekaddim ve mütahhir olarak iki grup halinde kabul edilmiştir. Elbette ki bu iş devam edecektir, tıpkı günümüz kelamcılarının da gelecektekiler için eski olacağı ve geçmiştekilerin kendilerinden öncekiler için yeni oldukları gibi. Bu görüşte kelam ilmindeki değişim ve yenilenme muhteva, temel ve yöntem olarak üç eksende kabul edilmiştir. Fakat böyle bir evrim değişken ve sürekli sayılmışken kelamın eski ve yeni diye ayrılmasından bahsedilmemiştir.[33]

---

31 Yazara göre Şehid Mutahhari, ilim ve araştırmayla geçen hayatını tamamen bu mecraya adadı ve gücü yettiğince toplumda gündeme gelen şüpheleri tanımaya ve cevap vermeye çalıştı. Bu yolda modern bilimlerden, bildiği kadarıyla dinin öğretilerini teyit için faydalandı.

32 Subhanî, *Medhel-i Mesail-i Cedid der İlm-i K - lam*, c. 1, s. 10.

33 Bkz: Cevad Âmûlî, "kelam-i cedid", *Kelam-i C - did der Gozer-i Endîşehâ*, s. 22-25. Hatırlatmak gerekir ki, onbirinci yüzyılda Abdurrezzak Lâhîcî de kudemanın kelamı ve müteahhirinin kelamından bahsederek şöyle der: "Kelam ilmine iki şekilde

Bu satırların yazarına göre, kelam ilminde yaşanması gereken evrimin derinlik ve kapsamı, belki de fıkıh ve usül gibi ilimlerde eşine rastlanmayan biçimde kelamın gelişim tarihinde dönüm noktası olacak boyuttadır. Gerçi günümüzde bu konuda yaşananlar henüz bu seviyeye ulaşmadıysa da Müslüman düşünürlerin ilmî gayret ve çabaları aydınlık bir geleceğin müjdecisidir.

Her halükârda, bu veya o kavramı tercih etme üzerine yürütülen tartışma, her ne kadar bazı durumlarda çağdaş dünyada kültürel, siyasal, ekonomik, toplumsal vs. değişimin kapsamına, bu değişimin nasıl karşılandığına (tamamen inkar mı, tamamen teyit ve kabul etme mi, eleştirel yaklaşım mı vs.), geleneklerden ve orijinalden kopma korkusuna ve değişim mecrasında adım atmanın gerekliliğine inanca dair uzman görüşünü de yansıtıyorsa bile mana ve muhtevada varılan uzlaşmadan sonra daha ziyade lafzî tartışma olarak kalmaktadır.

## Kaynaklar


Cevad Âmûlî, Abdullah, "Kelam-i Cedid", *Kelam-i Cedid der Gozer-i Endişehâ*, Ali Evcebî'nin editörlüğünde, baskı 1, Tehran: Müessese-i Ferheng-i Endişe-i Muasır, 1375.

Cürcani, Ali b. Muhammed, *Şerhu'l-Mevâkıf*, c. 8, 1. baskı, Kum: İntişârâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, 1370.

Ensari, Murtaza, *Ferâidu'l-Usül (Resail)*, Abdullah Nûrânî'nin tashihiyle, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, [tarihsiz].

Farabi, Ebu Nasr, *İhsâu'l-Ulûm*, Huseyn Hidivcem'in tercümesi, 2. baskı, Tehran: Şirket-i İntişarat-i İlmî ve Ferhengî, 1364.

Feramurz Karameleki, Ehad, *Hendese-i Ma'rifeti-yi Kelam-i Cedid*, 1. baskı, Tehran: Müessese-i Ferhengi-yi Dâniş ve Endişe-i Muasır, 1378.

Feramurz Karameleki, Ehad, *Üstad Mutahhari ve Kelam-i Cedid*, 3. baskı, Tehran: Pejuheşgah-i Ferheng ve Endişe-i İslami, 1384.

İbn Rüşd, Muhammed, "Faslu'l-Makal fîmâ beyne'l-Hikme ve'ş-Şeria mine'l-İttisal", *Felsefe-i İbn Rüşd*, Mustafa Abdulcevad İmran'ın tashihiyle, Mısır: el-Mektebetu'l-Mahmûdiyyeti't-Ticariyye, 1388.

Îcî, Abdurrahman, *el-Mevâkıf fi İlmi'l-Kelam*, Kahire: Mektebetu'l-Mütenebbî, [tarihsiz].

İsfendiyari, Muhammed, "Kitabşinâsi-yi Tavsifi-yi Kelam-i Cedid", *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 2, Bahar 1374, s. 211-248.

Kuleynî, Muhammed b. Yakub, *el-Usül mine'l-Kâfi*, Ali Ekber Gaffari'nin tashihiyle, 5. baskı, Tehran: Daru'l-Kütübi'l-İslamiyye, 1363.

Lâhîcî, Abdurrezzak, *Şevâriku'l-İlham fi Şerhi Tecridi'l-İ'tikad*, Ekber Esedalizade'nin tahkikiyle, 1. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), hicri kameri 1425.

Mutahhari, Murtaza, *Mecmua-i Âsâr*, c. 2, 5. baskı, Tehran: Sadra, 1374.

Nu'manî, Şibli, İlm-i Kelam-i Cedid, Seyyid Muhammedtaki Fahri Dâi Gîlânî'nin tercümesi, Tehran: [yayıncı belli değil], 1329.

Rabbani Gulpeygânî, Ali, *Derâmedi ber Kelam-i Cedid*, 2. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), 1382.

Saduk, Muhammed, el-Tevhid, Seyyid Haşim Hüseyni Tehranî, *el-Tevhid*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, [tarihsiz].

Subhanî, Cafer, Medhel-i Mesail-i Cedid der İlm-i Kelam, c. 1, 2. baskı, Kum: Müessese-i İmam Sâdık (a), 1382.

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Huseyn, "Ta'likat ale'l-Esfar", *el-Hikmetu'l-Mütealiyye fi'l-Esfari'l-Erbaati'l-Akliyye*, c. 1, 3. baskı, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabi, 1981.

Taftazanî, Mes'ud, *Şerhu'l-Mekâsid*, c. 5, 1. baskı 1, Kum: İntişârâtu'ş-Şerifi'r-Radıyy, 1370.

Tûsî, *Şerhu'l-İbârâti'l-Mustalıha*, tahkik: Muhammedtaki Dânişpejuh, Dürru'z-Zikri'l-Elfiyye li'ş-Şeyhi't-Tûsî, c. 2, Meşhed, 1351.


itibar olunur: Biri, kudemanın kelamı, diğeri ise müteahhirinin kelamı." (*Gûher-i Murad*, s. 42).

# Bilimsel Tefsir Ekolü, Deliller ve Eleştiriler

**Ali Ekber Babai**

## Bilimsel İçtihadla Tefsir Ekolünün Tarifi

Bu ekolün taraftarları; birincisi, ayetleri tefsir ederken deneysel bilgilerden yardım almayı gerekli veya güzel görenler; ikincisi, Kur'an ayetlerinin büyük bölümünü deneysel bilgilerin yardımıyla tefsir edenlerdir. Fakat kimileri "bilimsel tefsir"i başka şekillerde de tarif etmiş ve sözkonusu iki özellikten yoksun olanları bilimsel tefsirin taraftarları arasında saymışlardır. Bilimsel içtihadla tefsir ekolünü ve bilimsel tefsirin hakikatini açıklığa kavuşturmak ve bu ekolün gerçek taraftarlarını tanımak için tariflerin incelenmesi faydalı ve etkili olacağından sözkonusu tanımları incelemeye başlayabiliriz.

### "Bilimsel Tefsir" Tanımlarının İncelenmesi

#### 1. Zehebi'nin Tanımı

Zehebi bilimsel tefsiri tarif ederken şöyle demiştir:

"İlmî tefsirden, Kur'an ibarelerinde ilmî ıstılahları hakim kılmayı, muhtelif ilimlerin ve felsefi görüşlerin çıkarılmasında Kur'an ibarelerinden yardım almayı kastediyoruz."[1]

Bu tarifi yaptıktan sonra bu tür tefsirlerin varlığını ve taraftarlarının çokluğunu açıklarken Kur'an'ın geçmiş ve gelecek bütün ilimleri kapsadığı görüşüne genişçe değinmiş, Kur'an'da dinî (itikadi ve ameli) ilimlere ilaveten, diğer dünya ilimlerinin de bulunduğunu söyleyen kimseleri bilimsel tefsirin taraftarları kabul etmiş ve Gazzali'yi, kendi zamanına kadar ilmî tefsiri destekleyen ve yaygınlaşmasına emek veren kimselerin en önemli ismi saymıştır. Bu iddiasına aşağıdaki görüşleri şahit göstermiştir:

---

1 Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 474. Hatırlatmak gerekir ki İbn Hacer bu tarifi Emin el-Havli'den nakletmiş ve Zehebi'nin onu izlediğini belirtmiştir. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 71). Ama Zehebi, Emin el-Havli'ye hiçbir şekilde işaret etmeksizin bu tanıma kitabında yer vermiştir.

1. Gazzali'nin naklettiğine göre bazı âlimler şöyle demiştir: Kur'an yetmişyedi bin ikiyüz ilim ihtiva etmektedir. Çünkü [onun] her kelimesi ilmîdir ve her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve matlaı bulunduğundan bu ilimlerin sayısı dört katına çıkmaktadır.

2. İbn Mesud'dan bir söz rivayet edilmiştir: Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isteyen Kur'an üzerinde tedebbür etsin.

3. Şöyle demiştir: Bütün ilimler Allah'ın fiil ve sıfatlarına dahildir. Kur'an'da Allah'ın zâtı, fiilleri ve sıfatları şerhedilmiş ve o nihayetsiz ilimlerin tamamına işaret edilmiştir.

Bu ve benzeri dayanaklara istinat etmiştir.

Zehebi; ayetler, rivayetler ve haberlerle Kur'an'ın bütün bilgileri içerdiğine istidlal yapmış olması bakımından Suyuti'yi de ilmî tefsire inanmada Gazzali'nin takipçilerinden kabul etmiştir. Yine Ebu'l-Fadl Mursi'yi de[2] Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiği yönündeki bazı sözlerine dayanarak bilimsel tefsirin diğer taraftarları arasında saymıştır.

Daha sonra Şatıbi'yi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemesi ve öncekilerin ve sonrakilerin ilimlerini Kur'an'a nispet edenleri hatalı bulması nedeniyle bilimsel tefsire muhalif ve bu yöntemi inkar eden isim olarak zikretmiş, kendisi de Şatıbi'nin görüşünü tercih etmiştir.[3]

## 2. Muhtesib'in Tanımı

Abdüsselam Abdülmecid Muhtesib de "bilimsel tefsir" tanımında şöyle demiştir:

> "[İlmî tefsir], taraftarlarının Kur'an'daki ibareleri ilmî nazariye ve ıstılahlara mecbur bıraktığı ve bütün çabayı muhtelif ilimlerin mevzularını ve felsefi görüşleri Kur'an'daki cümlelerden çıkarmaya harcadıkları tefsirdir."[4]

Bu tanımın Zehebi'nin tarifinden farkı lafızdadır. Mana bakımından iki tarif arasında hiçbir fark yoktur. Bu sebeple yeni bir incelemeye ihtiyaç bulunmamaktadır.

*Gazzali'nin naklettiğine göre bazı âlimler şöyle demiştir: Kur'an yetmişyedi bin ikiyüz ilim ihtiva etmektedir. Çünkü [onun] her kelimesi ilmîdir ve her kelimesinin zâhir, bâtın, had ve matlaı bulunduğundan bu ilimlerin sayısı dört katına çıkmaktadır.*

---

2 Suyuti ve Ebu Hacer ondan "İbn Ebi'l-Fadl" olarak bahsetmiştir. (Bkz: S - yuti, el-İtkan, c. 2, s. 1027; Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 156).

3 Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 474-491.

4 Muhtesib, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Asri'r-Râhin*, s. 247.

### 3. Bekri'nin Tanımı

Emin Bekri onu tanımlarken şöyle demiştir:

"[İlmî tefsir] Kur'an'daki ilmî ıstılahlardan bahseden ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkartan tefsirdir."[5]

Bu tanım, birinci cümlede önceki iki tanımdan farklıdır. Çünkü Kur'an'daki ilmî ıstılahlardan sözedilmesi, ilmî ıstılahların Kur'an ibarelerine hakim olmasından ve Kur'an cümlelerinin bilimsel teoriler ve ıstılahlara mecbur bırakılmasından başka bir şeydir. Fakat Zehebi'nin tarifi incelenirken açıklananlar dikkate alındığında bu tanımın durumu da açıklığa kavuşmuş olacağından bu tanımın incelenmesi gözardı edilecektir.

### 4. Ebu Hacer'in Tanımı

Ahmed Ömer Ebu Hacer, Bekri'nin tanımını hatırlatmış ve onu bilimsel tefsirin tarifine en yakın tanım kabul etmiştir. Kendisi ise ilmî tefsiri şöyle tarif etmiştir:

"İlmî tefsir, müfessirin Kur'an ibarelerini ilmin ispatladığı şeyler ışığında anlamaya ve Kur'an'daki mucizelerin sırrını keşfetmeye çalıştığı tefsirdir."[6]

Eğer "ilim"den maksadı deneysel bilimler ise bu tanımın, bu bahiste konu edindiğimiz bilimsel tefsirin tarifine en yakın tanım olduğu söylenebilir. Tabii ki tanımdaki "و الكشف عن سر اسرار اعجازه" cümlesi izafidir. Çünkü Kur'an'daki icazın sırlarından bir sırrı keşfetme, bilimsel tefsirden ve deneysel bilginin bulguları ışığında Kur'an'ın ibarelerini anlamaktan hasıl olan bir sonuçtur ve Kur'an'daki cümleleri bilimin ispatladığı konular ışığında anlamaktan başka bir şey değildir ki tanımda belirtilmesine ihtiyaç olsun.

### 5. Fehd Rumi'nin Tanımı

Fehd b. Abdurrahman Rumi, bilimsel tefsirin bazı tanımlarını zikrettikten sonra en kapsayıcı ve toparlayıcı tanıma yakın olanı şu tarif kabul etmiştir:

"İlmî tefsir, müfessirin, Kur'an'ın icazının onun aracılığıyla keşfedileceği ve bütün zaman ve mekanlar için masdar (hidayet) olmasına delalet edecek biçimde Kur'an-ı Kerim'de geçen ontolojik ayetler ile deneysel bilimin keşifleri arasındaki irtibatı bulma çabasından ibarettir."[7]

Bu tarif, bilimi deneysel bilgiye mahsus sayması ve deneysel olmayan bilimlerden istifadeyi bilimsel tefsirin dışına çıkarması bakımından önceki tariflere, hatta Ebu Hacer'in

5 Bekri, *el-Ta'biru'l-Fenni fi'l-Kur'an*, s. 125.
6 Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 66.
7 Rumi, *İtticahatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Râbi Aşere*, c. 2, s. 549.

Bize göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, rivayet tefsir, edebi tefsir, akli ve felsefi tefsir karşısında bilimsel tefsir için en münasip tanım, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin buluş ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Her durumda "bilimsel tefsirin içtihad ekolü" başlığı ile bilimsel tefsirden murad edilen, işte bu manadır.

tarifine bile üstünlüğü vardır. Fakat iki açıdan bizim konumuz olan bilimsel tefsirden farklılık taşımaktadır:

1. Bilimsel tefsir, Kur'an ayetleri ile bilimsel buluşlar arasındaki bağı keşfetmek değil, ayetlerin anlamını deneysel bilginin keşifleri yardımıyla ortaya çıkarmak demektir. Elbette bazen bu ikisi arasındaki irtibatı keşfetmek ayetlerin mana ve maksadını aydınlatmada daha etkili olabilir. Fakat her zaman böyle değildir ve konumuz olan bilimsel tefsir ile ayetler ve deneysel bilimlerin buluşları arasındaki ilişkiyi keşfetmek umum ve husus min vecihtir.[8]

2. Bilimsel tefsiri, Kur'an'ın icazı ve hidayetin masdarı olduğunun onun aracılığıyla açığa çıktığıyla kayıt altına almak, önceki tanımda açıklandığı şekilde, tarifte izafilik kaydıdır ve genellikle tarifin kapsayıcılığına zarar verir. Çünkü kimi ayetlerde deneysel bilimlerin buluşları, o ayetlerin tefsirine, mana ve maksadını ortaya çıkarmaya yardımcı olabilir. Fakat bu, Kur'an'ın icazını ve onun bütün zamanlar ve mekanlar için masdar ve hidayet olduğunu ortaya koyacak ve ispatlayacak biçimde olmayabilir. Böyle bir durumda, bahse konu ettiğimiz bilimsel tefsir kesinlikle doğrudur ama bu tanımın kapsamına girmemektedir.

Aktarılan bu tanımlardan, bazı kişilerin bilimsel tefsirdeki ilimden deneysel olmayan ilimleri de kastettiği, kimilerinin de özellikle deneysel bilgileri murad ettiği sonucu

8 Umum ve husus min veche, dört nispet çeşidinden biridir. Bu ilişki, bazı harici yansımalarda örtüşen ve müşterek olan ama her birinin kendine özgü harici dışavurumu ve örneği bulunan iki kavram arasındadır. (*http://www.wikifeqh.ir* - Çev.)

çıkmaktadır. Yine bazıları, bilimsel tefsiri, Kur'an'daki ibareleri bilimin ispatladığı şeyler ışığında anlama olarak tanımlamıştır. Kimileri ise bilimsel teori ve ıstılahları Kur'an'daki ibarelere hakim kılma ve ondan muhtelif ilimleri ve felsefi görüşleri çıkarma; kimileri de ayetlerin deneysel ilimlerin buluşlarıyla bağını keşfetme olarak tarif etmiştir. Herkes bilimsel tefsirden, kendi tariflerinde açıkladıkları manayı kastetmiş, ona ve fikirdaşlarına özgü ıstılah olmuş olabilir. Ama bize göre Kur'an'ı Kur'an'la tefsir, rivayet tefsir, edebi tefsir, akli ve felsefi tefsir karşısında bilimsel tefsir için en münasip tanım, ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin buluş ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmaktır. Her durumda "bilimsel tefsirin içtihad ekolü" başlığı ile bilimsel tefsirden murad edilen, işte bu manadır.

## Bilimsel Tefsirin Taraftarları

Zehebi'nin tarifini incelerken açıklananlardan anlaşılan odur ki, bazı kimseler, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını söyleyen herkesin bilimsel tefsiri onayladığını düşünmektedir. Bu görüşü esas alan Ebu Hacer şöyle demiştir:

"Bilimsel tefsirin düşünce köklerinin sahabe asrında bulunabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü ulema [bilimsel tefsirin sıhhati için] "من اراد علم الاولين و الآخرين فليتدبّر القرآن" (Öncekilerin ve sonrakilerin ilmini isteyen Kur'an üzerinde tedebbür etsin.) diyen Abdullah b. Mesud'un sözüyle istidlalde bulunmuştur.[9] Fakat Zehebi'nin sözünü incelerken belirtildiği gibi bu görüş doğru değildir. Zira bir kimse Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünebilir ama deneysel bilim aracılığıyla Kur'an tefsirini sahih bulmayabilir. O halde İbn Mesud ve benzerlerinden aktarılan sözden bilimsel tefsir düşüncesinin köklerinin sahabe asrında olduğu sonucu çıkartılamaz.

Bizim tarifimize ve görüşümüze göre bilimsel içtihad ekolünün taraftarı ve bilimsel tefsirin destekçisi sayabileceğimiz kimseler, ayetlerin tefsirinde deneysel bilgilerden yardım almanın lüzumuna inanan veya bunu güzel bulan; yahut Kur'an ayetlerinin bir kısmını deneysel bilimlerin yardımıyla tefsir eden ve pratikte de bu ekolü izleyenlerdir.

Her ne kadar son yüzyıllarda deneysel bilimlerde yaşanan ve ilim adamlarını, hatta Müslüman âlimleri bile cezbeden hayret verici gelişmeler tefsirde de bilimsel tefsirin içtihad ekolüne daha fazla ilgi duyulmasına yolaçmışsa da ve bireyler bu ekolü esas alarak tefsir kitapları telif etmişlerse de geçmiş zamanlarda yazılmış tefsirlere ve kitaplara bakıldığında ayetleri tefsir ederken deneysel ilimlerden yararlanma işinin bu çağa özgü olmadığı ve geçmiş asırlarda da mevcut bulunduğu anlaşılmaktadır.

**1. Ebu Hamid Muhammed Gazzali** (vefatı hicri kameri 505), geçmiş asırlarda bu tefsir ekolüne eğilim duyan ve bir kısım ayetlerin mana ve muradını ortaya çıkarmanın deneysel bilgiye bağlı olduğunu düşünenlerden biridir. Zira *Cevahiru'l-Kur'an*'da şöyle demektedir:

9 Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 146.

"Allah Teala'nın "يَا أَيُّهَا الْإِنسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ. الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ. فِي أَيِّ صُورَةٍ مَّا شَاء رَكَّبَكَ"[10] kavlinin kâmil manasını, insanın organlarının zâhir ve bâtının teşr - hini tanımayan, onların adet, çeşit, hikmet faydalarını bilmeyen birisi anlayamaz...

Yine tesviye, nefha ve ruhun hakikatine vakıf olmayan kişi Allah Teala'nın "سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي"[11] kavlinin kâmil manada anlayamaz.[12] "وَ إِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ" ayetinin zeylinde şöyle yazmıştır: "Tıbbı tam manasıyla bilmeyen kişi [Allah Teala'nın yaptığı] bu işi anlayamaz."[13]

"الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ"[14], veya "وَقَدَّرَهُ مَنَازِلَ لِتَعْلَمُواْ عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ"[15] ya da "وَخَسَفَ الْقَمَرُ. وَجُمِعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ"[16], yahut "يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُولِجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ"[17], veyahut "وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ"[18] ayetlerinin zeylinde de şöyle demiştir: "Bir kimse, müstakil bir ilim olan göklerin ve yerin terkip biçimlerini bilmedikçe güneş ve ayın hesaplı hareketi, bu ikisinin tutulması, gecenin gündüzün içine girmesi, birinin diğerinin üzerine kıvrılmasını anlayamaz.[19]

**2. Fahru Razi** (vefatı hicri kameri 606), bir kısım ayetlerin tefsirinde kendi asrında tecrübi ilimlerin verilerini dikkate almış ve ayetlerin manasını onlara dayanarak açıklamış kişilerdendir. Örneğin:

> **"Gerçekten de hayvanlarda sizin için ibret vardır. Size karınlarında gübre ile kan arasından, içenler için hazmı kolay halis süt içiriyoruz."**[20]

Ayetinin tefsirinde üçüncü meselede şöyle yazmıştır:

> "Müfessirler demiştir ki, [sütü] "gübre ile kan arasından" [size içiriyoruz] cümlesinden murad, bu üçünün aynı yerde ortaya çıkıyor olmasıdır. Gübre midenin aşağısında, kan onun yukarısında ve süt ortadadır. Bu sözün his ve tecrübeye aykırı olduğuna delil getirdik. Aynı şekilde eğer kan midenin yukarısında ortaya çıksaydı kustuğunda kan kusardı. Bu kesinlikle yanlıştır. Ama biz diyoruz ki ayette kastedilen, sütün kanın sadece bir bölümünden ortaya çıktığıdır. Kan ise gübrede hassas kısımlardandır. Yani midede oluşan şeylerden meydana gelir. Süt ise önce gübre arasında, ikinci olarak kan arasında bulunan şeylerden ortaya çıkar. Öyleyse Allah onu kalın ve kıvamlı kısımlardan süze-

10 İnfitar 6-7.
11 Hicr 29.
12 Gazzali, *Cevahiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 27.
13 A.g.e., s. 32.
14 Rahman 5.
15 Yunus 5.
16 Kıyamet 8-9.
17 Fatır 13.
18 Yasin 38.
19 Gazzali, a.g.e., s. 33.
20 Nahl 66.

**Fahru Razi** tefsirinde ilmî konulara değini ve ondan tefsirde yararlanmaya çokça rastlanmaktadır. Gerçi yararlandığı bazı ilmî mevzuların doğruluğu belli değildir ve nicesinin yanlışlığı da ispatlanmıştır ama her halükarda yaptığı değiniler ve istifadeleri, onun ayetleri tefsir ederken kendi çağının meşhur ilmî meselelerini hesaba kattığını ve onun bilimsel içtihad ekolüne taraftar olduğunu göstermektedir.

rek onda çocuğun bedenine uygun sıfatlar yaratmıştır. Bu makamda elde ettiğimiz şey budur. En doğrusunu Allah bilir."[21]

Bu açıklamasında müfessirlerin "مِن بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ"[22] cümlesini tefsir ederken sarfettikleri sözü his ve tecrübeye aykırı olduğu gerekçesiyle reddetmiş ve kendisi ayeti başka şekilde tefsir etmiştir.

Fahru Razi tefsirinde ilmî konulara değini ve ondan tefsirde yararlanmaya çokça rastlanmaktadır. Gerçi yararlandığı bazı ilmî mevzuların doğruluğu belli değildir ve nicesinin yanlışlığı da ispatlanmıştır ama her halükarda yaptığı değiniler ve istifadeleri, onun ayetleri tefsir ederken kendi çağının meşhur ilmî meselelerini hesaba kattığını ve onun bilimsel içtihad ekolüne taraftar olduğunu göstermektedir.

**3. Abdullah b. Ömer Beydavi** (vefatı hicri kameri 691), bazı ayetlerin tefsirinde ilmî mevzulardan yardım almış ve ayetlerin bilimsel tefsirine yönelmiş kişilerden biridir. Örneğin:

**"Allah'ın bulutu yürüttüğünü, sonra onun [parçalarını] birbirine eklediğini, sonra onları üstüste yığdığını görmüyor musun? Görüyorsun ki yarıklarından yağmur çıkıyor. Gökyüzünden ondaki [büyük bulut kümelerinden] dağlardan dolu iniyor..."**[23]

Ayetinin tefsirinde ayetin manasını izah edip yorumlar ve bu izahın kabul edilebilir olduğunu göstermek isterken şöyle demiştir:

---

21 Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 20, s. 65.
22 Nahl 66.
23 Nur 43.

"Bunu meneden kesin bir akli delil yoktur. Su buharı yukarı çıktığı ve onu parçalayacak ısı ona ulaşamadığında soğuk hava tabakasına varınca ve soğuk güçlenince orada birbirlerine yapışır ve buluta dönüşürler. Hal böyle olunca eğer havanın soğukluğu şiddetli olmazsa yağmur damlaları biçiminde aşağı düşerler. Eğer soğuk hava şiddetlenir ve birbirine yapışmadan önce buhar parçalarına ulaşırsa kar biçimindes aşağı düşer. Eğer birbirine yapıştıktan sonra düşerse dolu olarak yağar. Bazen hava çok soğuk olur, [o buharlar] sıkışır ve [birikmiş o kümeden] bulut meydana gelerek ondan yağmur veya kar yağar.[24]

Her durumda, bilimsel tefsirin içtihad ekolü son yüzyıllarda bazı âlimlerin dikkatini çekmiş ve bu ekolü esas alan tefsir kitapları yazılmıştır. Bunlar arasında, sırasıyla *Keşfu'l-Esrari'n-Nuraniyyeti'l-Kur'aniyye fi ma Yetealleku bi'l-Ecrami's-Semaviyye ve'l-Ardiyye ve'l-Hayvanat ve'l-Cevahiri'l-Ma'deniyye*, *Tefsiru'l-Kur'an ve Hüve'l-Hüda ve'l-Furkan ve'l-Cevahir fi Tefsiri'l-Kur'an* kitaplarını telif etmiş Muhammed b. Ahmed İskenderani[25], Seyyid Ahmed Han Hindî (hicri kameri 1232-1315), Tantavi b. Cevheri Mısrı (hicri kameri 1287-1385) zikredilebilir. Halid Abdurrahman el-İkk de ilmî tefsiri bir tür işari tefsir saymış, onun caiz, hatta zaruri olduğunu vurgulamış ve bu tür tefsirin şartlarını beyan etmiştir.[26]

Bazı çağdaş tefsirlerde de bilimsel tefsirin örneklerine ve bazı ayetlerin manasını açıklamak için deneysel bilimlerin verilerinden yararlanıldığına rastlanmaktadır. Mesela:

**4. Allame Tabatabai** (vefatı hicri kameri 1402) "وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاء كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ"[27] ayetinin tefsirinde, bu cümleden maksadın, suyun canlıların hayatına tam manasıyla müdahil olduğunu açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: "Suyun hayatla irtibatı modern bilimin araştırmaları sayesinde ortaya çıkmıştır."[28]

**5. Seyyid Mahmut Talegani** (vefatı 1979), "وَالْأَرْضِ وَمَا طَحَاهَا"[29] ayetinin tefsirinde, inancına göre ayetin sarih biçimde ve zımnen delalet ettiği mevzuları açıkladıktan sonra şöyle buyurmuştur: "Öyle görünüyor ki bu mevzular, anlamlar ve icaplar açıklıkla bu ayetin ifadesinden çıkarılabilir, tevil ve mükellefiyet de sözkonusu olmaz. Aslında bu tür ayetleri tefsir eden, bilim ve araştırmanın gelişmesidir."[30]

Üstad Mekarim Şirazi de "وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِيَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحَابِ"[31] ayetinin yerkürenin hareketine işaret ettiğine ilişkin karineleri zikrettikten sonra şöyle buyurmuştur: "Günümüz bilim insanlarının hesaplarına göre yeryüzünün kendi çevresindeki hareket hızı her dakikata otuz kilometreye yakındır. Güneşin çevresindeki transfer hareketin-

24 Beydavi, *Envaru't-Tenzil ve Esraru't-Te'vil*, c. 2, s. 127.
25 Vefatı hicri kameri 1306. Sünni Eş'ari mezhebindendir. (Bkz: Rumi, *İttihacatu't-Tefsir fi'l-Kur'ani'r-Rabi Aşere*, c. 2, s. 679).
26 Bkz: İkk, *Usülü't-Tefsir ve Kavaiduhu*, s. 217-224.
27 Enbiya 30.
28 Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 14, s. 279.
29 Şems 6.
30 Talegani, *Pertovi ez Kur'an*, c. 4, s. 110.
31 Neml 88.

“Yeryüzünün sakinleri Kur’an’dan yüzyıllar önce ve ondan yüzyıllar sonra bu iki özellikten habersizdiler. Bazıları hisse dayanarak yeryüzünün hareketiyle ilgili ayetleri tevil ediyor, bazıları bu konuda susuyor ve bundan kuşku duyuyordu. Ta ki bilim sözkonusu ayetleri tefsir edinceye dek. Öyleyse Kur’an’dan sonraki bilim insanları yeryüzünün hareketini keşfedenler değildiler. Kopernik ve Newton da yerçekimi teorisini ortaya atmış sayılamaz.”

deki hızı ise bundan da fazladır.”[32] Bu bilimsel meseleyi belirtmekle ayete getirdiği tefsiri desteklemiş ve daha açık ifade etmiş olmaktadır.

**6. Muhammed Sadıkî**,el-Furkan tefsirinin sahibi, “أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا أَحْيَاء وَأَمْوَاتًا”[33] ayetlerinin tefsirinde “كِفَاتًا”ne, iki kanadını toplayıp dalışa geçen kuş manası verdikten ve yeryüzünün hareket ve yerçekimini bu iki ayetten çıkardıktan sonra şöyle buyurmuştur:

> “Yeryüzünün sakinleri Kur’an’dan yüzyıllar önce ve ondan yüzyıllar sonra bu iki özellikten habersizdiler. Bazıları hisse dayanarak yeryüzünün hareketiyle ilgili ayetleri tevil ediyor, bazıları bu konuda susuyor ve bundan kuşku duyuyordu. Ta ki bilim sözkonusu ayetleri tefsir edinceye dek. Öyleyse Kur’an’dan sonraki bilim insanları yeryüzünün hareketini keşfedenler değildiler. Kopernik ve Newton da yerçekimi teorisini ortaya atmış sayılamaz.”[34]

32 Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 15, s. 569.
33 Mürselat 25-26.
34 Sadıki, *el-Furkan fi Tefsiri’l-Kur’an*, c. 29, s. 341.

**Zehebi, Ebu İshak Şâtıbi'yi, el-Muvafakat kitabında geçenlere dayanarak, geçmiş zamanlarda bilimsel tefsir düşüncesine muhalefetin başı olarak tanıtmış, kendisi de onun görüşünü tercih etmiştir.**

## Bilimsel Tefsirin Muhalifleri

Zehebi, **Ebu İshak Şâtıbi**'yi (vefatı hicri kameri 790), *el-Muvafakat* kitabında geçenlere dayanarak, geçmiş zamanlarda bilimsel tefsir düşüncesine muhalefetin başı olarak tanıtmış, kendisi de onun görüşünü tercih etmiştir.[35]

Ebu Hacer de Şâtıbi'yi, geçmişte ilmî tefsirin en meşhur muhaliflerinden kabul etmiş[36], onu, ilmî tefsirin muhaliflerinin başında ayrı bir fasılda ele almış[37] ve aşağıdaki kişilerden modern zamanlarda bilimsel tefsirin muhalifleri olarak bahsetmiştir[38]:

1. Muhammed Abduh'un talebesi ve *Tefsiru'l-Menar*'ın yazarı Muhammed Reşid Rıza (vefatı 1935).

2. Mısırlı ünlü âlim ve el-Ezher Üniversitesi'nin müdürü Şeyh Mahmud Şeltut (vefatı1964).

3. *Dairetu'l-Mearifi'l-İslamiyye*'de "el-Tefsir" makalesinin yazarı Üstad Emin Havli (vefatı 1965).

4. Ünlü yazar ve Kahire, Şam, Bağdad Lugat Cemiyeti"nin üyesi Üstad Abbas Mahmud Akkad (vefatı 1964).

---

35 Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 485-491.
36 Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 217.
37 Bkz: A.g.e., s. 275-293.
38 Bkz: A.g.e., s. 297-332.

5. *el-Tefsiru'l-Hadis*'in müellifi Üstad Muhammed İzzet Derveze Nablusî Filistinî.

6. *Menahilu'l-İrfan fi Ulumi'l-Kur'an* müellifi Muhammed Abdulazim Zerkani.

7. *Fi Zilali'l-Kur'an* tefsirinin müellifi Seyyid Kutub (vefatı 1966).

8. Kahire Üniversitesi Felsefi ve Toplumsal Araştırmalar Bölümü Başkanı Ali Abdulvahid Vafi.

9. Andrew Scott'ın *Beynu'd-Din ve'l-İlm* kitabının mütercimi Üstad İsmail Mazhar.

Fakat bu isimlerin tamamının, ayetlerin mana ve maksadını ortaya çıkarırken deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma manasında bilimsel tefsire karşı oldukları belli değildir. Mümkündür ki bazıları Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını inkar ediyor olmaları bakımından bilimsel tefsire karşı çıkıyor sayılabilir, ama daha önce geçtiği gibi Kur'an'ın bütün ilimleri kapsaması bir şey, deneysel bilimlerden yardım alınması ise başka bir şeydir. Yani bir kimsenin birincisine muhalif, ama ikincisine muvafık olması mümkündür.

Dolayısıyla Şâtıbi ve Zehebi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin muhaliflerinden görülemez. Çünkü Zehebi, Şâtıbi'yi *el-Muvafakat*'ta geçen meselelere istinaden ilmî tefsir düşüncesine muhalefetin lideri olarak tanıtmış ve kendisi de o kitaptaki delilleri sahih kabul ettiğinden onun görüşünü tercih etmiştir. Fakat *El-Muvafakat*'ta inkar edilen ve delil gösterilen şeyler Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığıdır, ayetlerin mana ve maksadını açıklığa kavuşturmada deneysel bilimlerden yardım alma değil. O, sözkonusu kitapta şeriatı ümmi ve ümmi kişilerin bilebileceği seviyede tavsif etmiş[39]; onun, Arapların önem verdiği ilimleri ve içlerinden âkil olanların gözönünde bulundurduğu ahlakı tashih edip mükemmelleştirdiğini savunmuştur.[40]

Buna göre Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı görüşünün ifrat ve yanlış olduğunu belirtmiş[41] ama ayetleri tefsir ederken bilimsel bulgular ve verilerden yardım almanın yanlış ve hata olduğuna hiçbir izah getirmemiş, hatta buna değinmemiştir bile. Belki de Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını düşünmemekle birlikte bazı ayetlerin tefsirinde bilimsel bulgular ve verilerden yardım almayı doğru buluyordu. Özellikle de kitabında yıldız bilimi, yağmurun yağma, bulutların ortaya çıkma ve rüzgarın esme zamanını inceleyen bilim (meteoroloji), tarih bilimi, eski ümmetlerin haberleri, tıb ilmi gibi ilimlerden Arapların önem verdiği bilimler olarak bahsettiği ve Kur'an'daki birtakım ayetleri bu ilimlerle ilgili gördüğü[42] hesaba katılırsa. Bahsi geçen ilimlerden haberdar olmak o ilimlerle alakalı ayetlerin manasını ortaya çıkarmada etkili olacağına göre onun da bu etkiye inanıyor olduğu ve bu tür bilimsel tefsiri onayladığı hiç de uzak ihtimal değildir. En azından bu anlamdaki bilimsel tefsire muhalefeti kesin değildir. Yine adı sayılan herkesin her türlü bilimsel tefsire, hatta deneysel bilimlerin kesin bulgu ve verilerinden yardım almaya muhalif oldukları belli değildir. İçlerinden bazıları, ayetlere bilimsel teorileri dayatmaya ve ayetleri, sallantıdaki bilimsel teorilere uydurmaya itiraz etmiş de olabilir. Fakat belki de mümkün

39 Bkz: Şâtıbi, *el-Muvafakat fi Usuli'ş-Şeriat*, c. 2, s. 69-70.
40 Bkz: A.g.e., s. 71.
41 Bkz: A.g.e., s. 79.
42 Bkz: A.g.e., s. 71-76.

durumlarda tefsirde deneysel bilimlerin kesin bulgularından istifade meselesine muhalefet etmiyorlardı. Ebu Hacer'in Seyyid Kutub'tan naklettiği bir cümle bu izahı desteklemektedir. Zira o cümlede Kutub, Kur'an'ın hakikatlerini bilimsel varsayım ve teorilere, hatta bilimin mutlak olmayan gerçeklerine bile uydurmanın hangi bakımlardan hata olduğunu izah ettikten sonra şöyle demiştir:

"Burada kastedilen, Kur'an'ı anlamada bilimin varlık, yaşam ve insan hakkında keşfettiği hakikatler ve teorilerden faydalanmamamız değildir. Hayır, kastettiğimiz bu değildir. Allah Teala şöyle buyurmuştur:

**"Onun hak olduğu ayan beyan ortaya çıksın diye çok geçmeden nişanelerimizi âfâkta [dünyada] ve kendilerinde [varlıklarında] göstereceğiz."**[43]

Bu işaretin icabı, ilmin âfâkta [dünyada] ve insanların varlığında keşfedeceği Allah'ın nişaneleri üzerinde tedebbür etmemiz ve [bilimin] keşfettikleri aracılığıyla Kur'an'daki medlullerin sınırlarını tasavvurumuzda genişletmemizdir."

Daha sonra ayetlerin medlulünü genişletip derinleştirmek için açık ve sahih olarak bilimsel bulgulardan yararlanmayı Kur'an ayetlerinden misallerle açıklamıştır.[44]

Bilimsel tefsirin muhaliflerinden sayılan kişilerin diğer muhalefeti de bu sınırda olabilir. Yahut içlerinden Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına muhalif Şâtıbi gibi kimilerinin bile görüşünü net olarak bilmek, sözlerini dikkatlice ve üzerinde düşünerek ele almaya ihtiyaç duyurmaktadır. Bu çalışmada bu tür bir tahkiki gözardı ediyor[45] ve bilimsel tefsirin sahih olup olmadığını anlamada temel rol oynayan taraftarların ve muhaliflerin delillerini incelemeye koyuluyoruz.

## Bilimsel Tefsirin Taraftarlarının Delillerini İnceleme

### Nakli Deliller

Bilimsel tefsirin taraftarları için zikredilen delillerin bir bölümü, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delil gösterilen ayetler ve rivayetlerdir. Örneğin:

- "Bu kitapta hiçbir şeyi ihmal etmedik."[46]

- "Bu kitabı herşeyi açıklamak için sana indirdik."[47]

---

43 Fussilet 53.

44 Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmi li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 321.

45 Rızai İsfehani, bir grup Şii ve Sünni âlimi tefsirde tafsile inananlar olarak tanıtmış ve adını verdikleri arasında Seyyid Kutub ve Muhammed Reşid Rıza'yı bu grup içinde zikretmiştir. O, Ehl-i Sünnet'ten bu iki isme ilaveten Ebu Hacer ve Muhammed Mustafa Meraği'yi, Şia'dan da Seyyid Cemaleddin Esedâbâdi, Allame Tabatabai, Mekarim Şirazi, Muhammed Hadi Ma'rifet, Cafer Subhani, Lütfullah Safi Gulpeygani, Ali Mişkini ve Muhammed Sadıki'yi de tafsile kail olan isimler olarak saymıştır. (Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 327-347).

46 En'am 38.

47 Nahl 89.

- Allah Rasulü'nden (s.a.a) şöyle buyurduğu bir rivayet nakledilmiştir: "Çok yakında bazı fitneler patlak verecek. Denildi ki: "Onlardan çıkış yolu nedir?" Şöyle buyurdu: "Sizden önce vuku bulmuş olanların ve sizden sonra vuku bulacak olanların haberi ve aranızda geçenlerin hükmünün yeraldığı Allah'ın kitabıdır."[48]

- İbn Mesud'dan nakledilmiş söz: "Kim ilim istiyorsa Kur'an'a yönelsin. Çünkü geçmiştekilerin ve gelecektekilerin haberi ondadır."[49]

- Ondan nakledilen bir başka söz: "Kim geçmiştekilerin ve gelecektekilerin ilmini istiyorsa Kur'an üzerinde çalışsın."[50]

- Ondan nakledilmiş bir başka söz: "Bu Kur'an'da her ilim nazil olmuştur ve onda herşey bizim için beyan edilmiştir. Fakat Kur'an'da bizim için beyan edilmiş şeyler hakkında ilmimiz yetersizdir."[51]

Suyuti, bu ayetler, Allah Rasulü'nden (s.a.a) nakledilmiş rivayetler ve İbn Mesud'un ilk sözüyle istidlalde bulunmuştur.[52] Ebu Hacer de birinci ayeti tefsirde bilimsel eğilimi destekleyenlerin delilleri arasında saymış ve onların iddiasına delaletini izah etmiştir. Daha sonra ise muhaliflerin bu istidlale eleştirisini belirtmiş ve İbn Mesud'un son iki sözünü, ona delil gösterilen haberler olarak bildirmiştir.[53]

Sözkonusu istidlal ele alındığında denebilir ki, bu ayetler ve rivayetler, Kur'an'ın tüm ilimler konusunda söz söylediğine delalet etmektedir. Çünkü ayetlerdeki "كل شيء" ve "من شيء" umum ifadesi, hadis-i nebevideki "ما قبلكم" ve "ما بعدكم", yine "ما بينكم" mutlak beyanlar, İbn Mesud'un sözlerindeki "علم الاولين و الآخرين" ve "كل علم" tabirleri tüm ilimleri kapsamaktadır ve Kur'an'ın deneysel bilimler hakkındaki sözlerini anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç bulunduğu, en azından ayetlerin deneysel bilimlerle ilgili noktalara delaletini açıklığa kavuşturmak için deneysel ilimlerin bulgularından yardım almak gerektiği çok nettir.

Fakat bu istidlal bazı bakımlardan sorunludur:

1. "مَّا فَرَّطْنَا فِي الكِتَابِ مِن شَيْءٍ"[54] ayetinde "الكِتَابِ"tan kastedilenin Kur'an olduğu belli, hatta zâhir değildir. Çünkü muradın Levh-i Mahfuz olma ihtimali, Kur'an olma ihtimalinden daha zayıf değildir. Elbette ki Fahru Razi ayette Kur'an'ın kastedildiğini belirterek, elif ve lâmın müfred isme geldiğinde o ismin öncelikli malum manaya hasredildiği ve Müslümanlar nezdinde "الكِتَابِ"ın öncelikli malum manasının Kur'an olduğu[55]

48 Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.
49 Aynı yer.
50 Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106.
51 Aynı yer.
52 Bkz: Suyuti, *el-İtkan fi Ulumi'l-Kur'an*, c. 2, s. 1025.
53 Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 103-106.
54 En'am 38.
55 Bkz: Fahru Razi, *el-Tefsiru'l-Kebir*, c. 12, s. 215.

şeklinde istidlalde bulunmuştur. Alusi de onu "Kur'an" olarak tefsir etmiştir.[56] Fakat muhalifler ayetin ([57]وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَّ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم) siyakını, "الكِتَابِ"tan muradın Levh-i Mahfuz olduğuna delil kabul etmektedir. Zemahşeri de ona Levh-i Mahfuz manası vermiş ve başka bir mana zikretmemiştir.[58] Bu tefsir Hasan ve Katade'den de nakledilmiştir.[59]

2. Kur'an ayetlerinin zâhirinden herşeyin tıbyan ve beyanının elde edilemeyeceği karinesiyle ya bazılarının dediği gibi[60] "كل شيء"den kastedilenin din ahkâmının usül ve külliyatı olduğu söylenmelidir ya da Kur'an'ın zâhir ve bâtın lisanıyla herşey için tıbyan olduğu ve Kur'an'ın bâtın diline aşina olan Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) şahsı için herşeyin tıbyanı[61] olduğu söylenmelidir.

Bu iki ihtimalden hiçbirine göre ayet istidlalde bulunanların iddiasına delalet etmemektedir. Çünkü birinci ihtimale göre ayet, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığına delalet etmemektedir. İkinci ihtimale göre de örf diliyle ve herkesin anlayabileceği şekilde tüm ilimleri beyan etmemektedir. Öyleyse ondaki ilimleri anlamak ve tefsir etmek için bilimsel tefsire ihtiyaç duyurmamaktadır ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı gerektirmemektedir. Bu izah, "الكِتَابِ"tan maksadın Kur'an olduğu esas alındığında önceki ayet için de geçerlidir.

3. Zikredilen rivayet sened açısından güvenilir değildir. İbn Mesud'un sözleri ise senedin zayıflığına ilaveten sahabi reyi olması ve hata ihtimali barındırması nedeniyle istinat edilebilirlik kabiliyeti taşımamaktadır. Fakat bu rivayetlere benzer rivayetler Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) epey fazla geldiğinden ve aralarında sahih senede sahip rivayetler de bulunduğundan[62] sened sorunu ve sahabi reyinin hata edebilir olması gözardı edilmektedir. Ama delalet bakımından ayetlerin delaleti konusunda beyan edilen ikinci eleştiri bu rivayetler konusunda da geçerlidir. Bir farkla ki, bu rivayetlerin bir kısmında Kur'an'da herşeyin açıklandığı ve Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığı belirtilmiştir, fakat bunu anlamak herkesin güç yetireceği bir şey değildir. Sadece Peygamber ve o Hazret'in vasileri (a.s) onu anlayabilirler. Dolayısıyla ilimlerin zâhir ve örf diliyle beyanı kastedilmediğinden tefsir alanına girmemekte, bilimsel tefsire ihtiyaç duyurmamakta, bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması ondan çıkmamaktadır. Bilakis, yalnızca Peygamber ve vasilerinin vakıf olduğu bâtınî ve örf ötesi dille beyan edilmiştir.

4. Bu ayet ve rivayetlerin Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığına, ilimlerin örf lisanıyla ve anlaşılır dille beyanına ve umum için tefsir olduğuna delalet taşıdığı farzedildiğinde

---

56 Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 4, cüz 7, s. 144.

57 En'am 38.

58 Bkz: Zemahşeri, *el-Keşşaf*, c. 2, s. 21.

59 Bkz: Alusi, *Ruhu'l-Meani*, c. 4, cüz 7, s. 145.

60 Bkz: A.g.e., c. 7, cüz 12, s. 216, satır 22.

61 Bu ayet hakkında daha fazla izah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 147-150.

62 Bu rivayetlerin bazılarını görmek için bkz: Kuleyni, *Usülü'l-Kafi*, c. 1, s. 111-113; Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 148-149; İmam Sadık'tan (aleyhisselam) sahih senedle nakledilmiş o rivayetlerden biri şöyledir: "كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم و خبر ما بعدكم و فصل ما بينكم و نحن نعلمه" (Kuleyni, aynı yer.)

**Bu ayet ve rivayetlerin Kur'an'ın tüm ilimleri kapsadığına, ilimlerin örf lisanıyla ve anlaşılır dille beyanına ve umum için tefsir olduğuna delalet taşıdığı farzedildiğinde de onlardan bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması sonucu çıkmayacaktır. Çünkü, daha önce geçtiği gibi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsaması ve ilimlerin örf diliyle ve tefsir edilebilir lisanla beyanı bir şey, bilimsel tefsir ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almak başka bir şeydir.**

de onlardan bilimsel tefsirin lüzumu veya güzel bulunması sonucu çıkmayacaktır. Çünkü, daha önce geçtiği gibi, Kur'an'ın bütün ilimleri kapsaması ve ilimlerin örf diliyle ve tefsir edilebilir lisanla beyanı bir şey, bilimsel tefsir ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almak başka bir şeydir. Mümkündür ki Kur'an bütün ilimlerle ilgili bir beyana sahip olabilir ama onu anlamada bilimsel tefsire ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almaya ihtiyaç duyulmayabilir.

### Akli Delilller

Ebu Hacer, "استدلّوا بالمعقول" tabiriyle bilimsel tefsiri onaylayanlar için, aşağıda mana olarak nakledip inceleyeceğimiz yedi akli delil beyan etmiştir:[63]

1. Kur'an, Allah'ın kulları üzerindeki hüccetidir. Onun hüccet olması mucizevi olmasıyladır. Çoğu insan Arap olmadığından, Kur'an'ın belagat yönünden icazını idrak edebilmeleri için Kur'an mecburen, anlaşılması Arap dilini bilmeye bağlı olmayan başka bir açıdan da mucize göstermelidir. Dolayısıyla Kur'an'ın insanların geneli için mucize oluşu bilimsel meseleleri açıklamayı da gerektirmektedir. Böylelikle bu yolla, mucizevi oluşu deneysel bilimlerin bilginleri için sabit olacaktır.

---

63 Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 106-109.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Öncelikle, Kur'an'ın Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için icazının ispatı, Kur'an'ın bilimsel meseleleri açıklamaya bağlı değildir. Onlar, Kur'an'ın nüzulü zamanında ve sonrasında Arap dilindeki fesahat ve belagatin büyük ustalarının Kur'an'dakine benzer bir sure getirmekten acziyete düşmesi ve Kur'an'daki fesahat ve belagatin fevkalade olduğunu itira etmelerinden onun icazını anlamak mümkündür. Yahut bir süre sonra gerçekleşen gaybi haberlerinden onun mucizevi olduğunu anlayacaklardır. Ya da eğitim görmemiş bir kişinin, cahiliyet asrında en üstün maarif ve ahlak, ibadet ve diğer meselelerin ahkâmını insanlık için getirmesinden Kur'an-ı Kerim'in ilahi olduğu ve onu getirenin Allah Teala ile irtibatına vakıf olacaklardır. İkincisi, daha önceki kısımlarda defalarca açıklandığı gibi, Kur'an-ı Kerim'in bilimsel mevzuları açıklamaya girmesi, Kur'an'dan bilimsel mevzuları bulup çıkarmayı deneysel bilimlerin bulgularından yardım alma sayılmasa bile bilimsel tefsir kabul ediyor olmamız hariç, bilimsel tefsiri ve deneysel bilimlerin bulgularından yardım almayı, hatta bunun güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

2. Bilimsel mucizevilik, mülhidleri, Kur'an'ın icazı üzerinde kuşku yaratmada acze düşürmektedir. Çünkü Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi zeki insanlar nezdinde, o hakikatin yaratıcısının Kur'an'ı indiren olduğuna dair hissedilen bir delildir.

Bu istidlale cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesi, beşeriyetin bilgisinin çok düşük seviyede olduğu bir çağda ve okuma yazmaya aşina insanların bile çok az olduğu Arabistan'da, özellikle de Kur'an'ı getirenin eğitim görmemiş ve ümmi biri olduğu hesaba katılarsa Kur'an'ı indirenin Allah Teâlâ olduğuna aşikâr delil oluşturabilirse de önceki delile cevap verirken söylenenler dikkate alınırsa, birincisi, Kur'an'daki icaz ve mülhidlerin onda kuşku yaratmada acze düşmesi Kur'an'da bir bilimsel hakikatin zikredilmesine bağlı değildir. İkincisi, Kur'an'da bilimsel hakikatin zikredilmesi, bu kitapta kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

3. Kur'an-ı Kerim, doğa fenomenleri konusunda ve bununla ilgili olarak pek çok ayet içermektedir. İslam dinine daveti kolaylaştırmak ve bilim çağı olan bu çağda ona zemin hazırlamak bilimsel tefsire ve bilimsel verilerin ışığında o ayetlerin manasını anlamaya bağlıdır.

Bu delile cevap verirken şöyle denecektir: Her ne kadar Kur'an'da doğa fenomenleriyle ilgili ayetlerin varlığı inkâr edilemez ise de ve söz konusu ayetleri anlama ve tefsir etmede bilimsel hakikatlerden ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yararlanma imkânı menedilmiş değilse de, hatta eğer ayetlerin sahih tefsirinin sonucu deneysel bilimlerin bulgularıyla örtüşmesi deneysel bilimlerin bilginlerini İslam'a cezbetmede etkili olacaksa da, bu izah bilimsel tefsiri ispatlamak için yeterli değildir. Bilimsel tefsirin sıhhati bir şey, ayetler için beyan edilen mananın bilimsel bulgularla örtüşmesinin bilginleri İslam'a cezbetmede etkili olması başka şeydir. Sahih olmayan tefsir metoduyla bilimsel teorilere uygun bir mana ayetler için beyan edilebilir ve bunun sonucunda bilim adamları da İslam'a ve Kur'an'a eğilim gösterebilir. Fakat bu mana eğer ayetlerin gerçek ma-

nası olmazsa söz konusu mananın gerçeğe aykırı olduğu anlaşıldığında bilim adamlarını İslam'a cezbeden etki ortadan kalkacak ve tam tersi bir sonuca yol açacaktır.

Öyleyse İslam'a davetin zeminini hazırlamada tefsirin neticesinin etkisine bakmadan önce ayetlerin manasını anlamanın ve tefsirin sahih metodunu bilmek ve bu sahih metodla ayetlerin manasına ulaşmak gerekmektedir. Eğer o mana bilimsel bulgulara uyuyorsa bilim adamlarını İslam'a davette ve cezbetmede ondan yararlanılabilir. Eğer uygun düşmüyorsa onları başka yoldan İslam'a çağırmak gerekir. Zira İslam'a davet yolu ve Kur'an'ın icazı ile İslam'ın hakkaniyetini kavramanın delili, Kur'an'ın manasının bilimsel teorilere uygunluğuyla sınırlı değildir. Tabii ki Kur'an'ın sahih bilimsel teoriye aykırı bir mevzu beyan etmeyeceği bellidir. Fakat ona sessiz kalması ve o konuda bir açıklama yapmaması da mümkündür. Bir yerde, ayetten anlaşılan mana bilimsel teoriye aykırıysa ayetten anlaşılanın sahih metoda göre olup olmadığı ve burada hata yapılıp yapılmadığı incelenmelidir. Yahut söz konusu bilimsel teori yanlış olabilir ve teorisyenler ona ulaşmada yanlışlık yapmışlardır.

4. Allah Teâla, Kur'an-ı Kerim'de çokça ve tekrarlayarak göklerin ve yerin hallerini, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesini, aydınlık ve karanlık hallerini, ay ve yıldızları kendi ilim, kudret ve hikmetine delil göstermiştir. Eğer bu konuda (göklerin halleri vs.) araştırma yapmak ve mevzu üzerinde düşünmek caiz olmasaydı Allah, kitabını bunlarla doldurmazdı.

Bu delil de iddiaya delalet etmemektedir. Çünkü iddia, gökyüzü ve yeryüzünün halleri vs. gibi doğal fenomenler üzerinde düşünme ve onları araştırmanın caiz olduğuyla ilgili değildir. Öyleyse Allah'ın bu gibi şeyleri delil göstermesinden onun caiz olduğu sonucu çıkmaz. İddia, deneysel bilimlerin bulgu ve verileri yardımıyla ayetlerin tefsirinin ve bilimsel tefsirin doğru, güzel veya gerekli olup olmadığıdır ve zikredilen beyan bunu ispatlamak için yeterli değildir, hatta mevzuya dâhil bile edilemez.

5. Kur'an, vahyin nüzulü zamanında hiçkimsenin haberdar olmadığı kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeler formunda maddi âleme dair kuşatıcı ve net bir tasvir ortaya koymuştur. Kur'an'ın nüzulünden sonra ortaya çıkan modern bilimler, Kur'an'da maddi âleme ilişkin kuşatıcı tasviri ve Kur'an'da beyan edilmiş kapsayıcı ve dakik bilimsel ilkeleri teyit etmiş, onun doğruluğuna şahit göstermiş ve hiçbir bakımdan onunla çatışmamıştır.

Bu delil de Kur'an'daki bilimsel icazı ifade etmektedir ve bilimsel tefsirin gerekliliği, güzelliği veya sıhhatine delalet etmemekte, hatta konuyla bağı bile yoktur.

6. Rivayet tefsiri kitaplarında doğal fenomenlere ilişkin gösterilmiş yanlış tavsif ve tahliller, Allah'a ve İslam'a davet zeminini ortadan kaldırmıştır. Bu kitaplarda yıldırım, bulutu yürüten melek olarak tefsir edilmiş, ondan işitilen gök gürültüsü ise bulutu yürütmenin sesi veya o meleğin tespih ederken çıkardığı ses kabul edilmiştir. Şimşek, işlerin yürütültüğü bükülmüş mendil şeklinde tavsif edilmiştir.

Yine denmiştir ki: "Yeryüzü balığın sırtında durmaktadır..." Hal böyle olunca, bilim camiasında Allah'a davet edenler bilimsel bulgulara aykırı böyle yorumlarla karşılaştıklarında

nasıl olacaktır?! [Dolayısıyla Allah'a davet ve dini tebliğ zemininin oluşabilmesi için ayetlerin bilimsel tefsirine yönelinmelidir].

Bu delil, Ebu Hacer'in kitabında eksik aktarılmıştır. Fakat bizim tamamladığımız biçimiyle okunduğunda üçüncü delilin manasına yakın olduğu anlaşılmaktadır. O delile cevap verirken söylenenlerin bu delile cevap verirken de geçerli olacağı bellidir ve iddiaya delalet etmediği ortadadır. Bu delilde geçen ilave, rivayet tefsiri kitaplarındaki bilime aykırı yorumların varlığına işaret edilmesidir. Ama o tefsirlerin varlığı da bilimsel tefsirlere yönelmeyi icap ettirmez. Zira hem sözkonusu tefsirlerin, hem de bilimsel tefsirin yanlış olması mümkündür. Öyleyse o tefsirlerin yanlışlığı ile bilimsel tefsirin doğruluğu arasında zorunlu ilişki bulunmamaktadır. Elbette ki bütün o tefsirlerin bâtıl olduğu da kesin değildir ve incelenmelidirler. Belki de onların hepsi veya bir kısmı sahih olabilir, akıl ve bilimle izah edilebilirdir. O rivayetlerin bilimsel açıdan akla uzak veya bilimsel teorilere aykırı olduğuna bakıp sadece bu nedenle uydurma olduklarına hükmetmek olmaz.

7. Kur'an müfessirinin bilim çağında bilimi bir kenara atması veya Kur'an'da ortaya atılan bilimsel meselelerde İslam'ın asr-ı saadetindeki müfessirlerin anladığı manaya dayanması olacak iş değildir. Eğer böyle yapılırsa İslam'a ağır zarar vermiş veya İslam'ı birçok hayırdan mahrum etmiş olurlar. Bu da bulanık suda balık avlayan ve Kur'an'ın bilime aykırı ya da ilerlemeye mani olduğunu zanneden İslam düşmanlarına fırsat verecektir.

Bu delil de büyük ölçüde üçüncü ve altıncı delile benzemektedir. Bu iki delile cevaben söylenenlerden bu delilin durumu da anlaşılmış olacaktır. Bu üç delilde bilimsel tefsirin faydası rasyonel kriter formunda açıklanıp izah edilmemiştir. Eğer ona yönelmezsek İslam'ın bundan zarar göreceği veya birçok hayırdan mahrum kalacağı varsayımıyla bilimsel tefsirin lüzumlu veya güzel olduğuna teveccüh göstermişler ama sorunun cevabını vermemişlerdir: Acaba böyle bir tefsir diyalogun rasyonel ilkelerine uygun mudur? Acaba Kur'an ayetlerini söyleyen ve indiren Allah Teala ve onu ümmete tilavet eden Peygamber-i Ekrem (s.a.a) böyle bir tefsire muvafık mıdır?

Halbuki onun diyalogun rasyonel ilkelerine mutabakatı ve Allah Teala ile Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) bu tefsire muvafakatı kesin değilse ona yönelmekle sağlanacağı tasavvur edilen fayda ve defedilecek zarar, Allah Teala'nın muradını keşfetmek için yeterli, muteber ve güvenilir delil değildir.

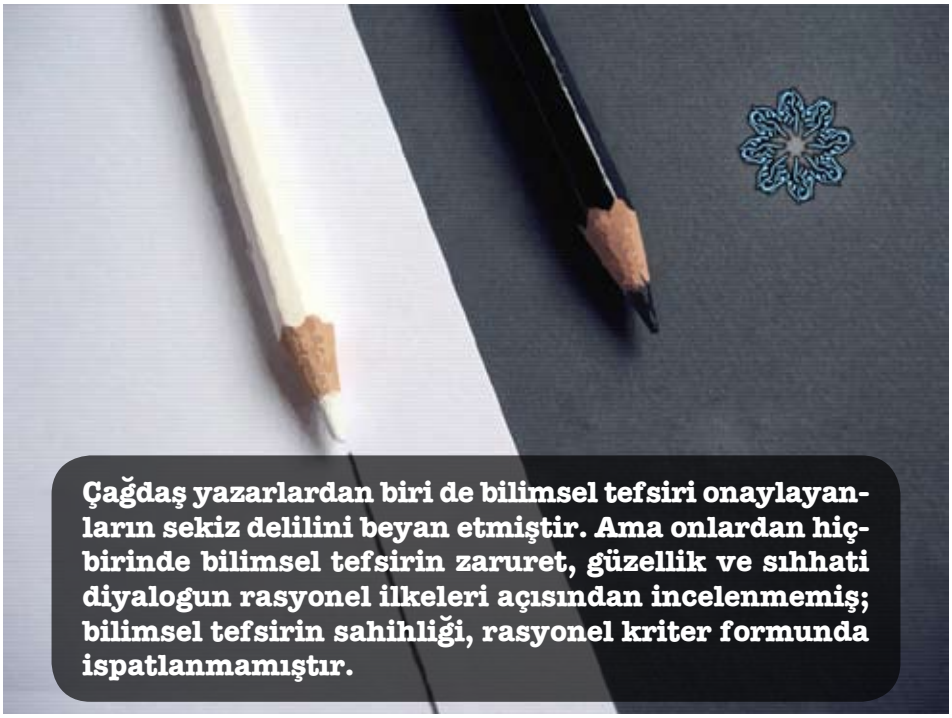
Çağdaş yazarlardan biri de bilimsel tefsiri onaylayanların sekiz delilini beyan etmiştir.[64] Ama onlardan hiçbirinde bilimsel tefsirin zaruret, güzellik ve sıhhati diyalogun rasyonel ilkeleri açısından incelenmemiş; bilimsel tefsirin sahihliği, rasyonel kriter formunda ispatlanmamıştır.

Birinci delili şöyledir:

Modern buluşlar ve bilimsel yasalar Kur'an'daki meseleleri açıklamayı sağlamakta ve ayetleri tefsir ederken bize yardım etmektedir. Mesela yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafında hareket ettiğinin keşfedilmesi, "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً"[65] ayetinin tefsir

64 Bkz: Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 350-352.

65 Mürselat 25.




edilmesini ve ayet-i şerifenin manasının "Yeryüzünü insanın her işine yeter hale getirmedik mi?" olmadığının ortaya çıkmasını sağlamıştır. Bilakis ayetin anlamı şöyledir: "Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?" Nitekim bazıları birinci anlamı kabul etmiş olmakla birlikte bilimsel tefsirle ilgilenen başkaları ikinci anlamı tercih etmişlerdir.[66]

Öyle görünüyor ki, bu delilde beyan edilenler tartışma mahallinden farklı bir yerdedir. Bilimsel tefsiri onaylayanlar ve karşı çıkanların tartıştığı nokta, ayetlerin manasını bilimsel teorileri esas alarak açıklamanın sahih olup olmadığıdır. Mesele, bunu esas alarak beyan edilen mananın Allah Teala'nın muradı olup olmadığıdır. Delilin ifade ettiği şey şudur ki, modern keşifler ve bilimsel yasalar, ayetler için bilimsel buluşlara uygun yeni anlamlar gösterilmesini sağlamaktadır. Bunun için de örnek olarak, yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً"[67] ayetine, "Yeryüzünü hızlı ve çekimli hareket eder kılmadık mı?" manasının verilmesini sağladığı hatırlatılmıştır. Yani bu bilimsel keşif esas alınarak "كِفَاتاً" kelimesi, yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvveti olarak tefsir edilmiştir. Tartışma, bilimsel keşiflerden sonra ayetlerin yeni anlamlarla tefsir edilip edilmeyeceği, delilde geçtiği gibi böyle bir tefsirin şahidi olup olmayacağı üzerinedir. Tartışma, böyle bir tefsirin sahih ve muteber olup olmadığı konusundadır. Delilde onun sahih ve muteber olup olmadığına ilişkin bir şahit zikredilmemiştir.

66 Rızai İsfehani, a.g.e., s. 350.
67 Mürselat 25.

Bilimsel tefsirin muhalifi diyebilir ki, evet, yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketi keşfedildikten sonra ayet böyle tefsir edilmiştir. Ama bu tefsir sahih değildir. "كفايت" kelimesi "كَفْت"ten gelmektedir ve "كَفْت" lugatta kavramak ve toplamak, hazırlayıp toparlamak manası verilmiştir.[68] Bu lugat manası dikkate alındığında yeryüzü için "كفات" vasfı, Allah Teala'nın yeri, insanlar ve diğer canlı ve ölü varlıklara kendinde yer verecek ve onları kapsayacak biçimde yarattığı manasında zâhir olmaktadır. Siyak, yani ondan sonraki ayetin de (أَحْيَاء وَأَمْوَاتًا) bu anlamla münasebeti vardır ve bu manayı teyit etmektedir. Bu açıklamaya göre "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتاً أَحْيَاء وَأَمْوَاتًا."[69] ayeti, "Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?" manasıyla zuhur etmiş olmaktadır. Yeryüzünün kendi yörüngesinde ve güneşin etrafındaki hareketinin keşfedilmesinin, Allah Teala'nın ayetten beyan edilen manayı kastetmediğine ve yeryüzünün hızlı hareketi ve çekim kuvvetini kastettiğine hiçbir delaleti yoktur. Tabii ki bazıları "كَفْت"e hızlı uçuş manası da vermiştir.[70] Fakat açıklama tarzından anlaşılmaktadır ki bu mana, kelimenin mecazi anlamıdır ve kuşların uçuş sırasında kanadı tutmasıyla ilişkisi bakımından böyle bir manada kullanılmıştır. Lafız, hakiki mananın kastedilmediğine ve o mananın kastedildiğine bir karine bulunduğunda mecazi manada tefsir edilebilir. Bu ayette böyle bir karine mevcut değildir. Hatta bu mana da "كفات"ın hakiki manası olsa ayetin bu manada tefsiri, belirleyici karine ister. Ama böyle bir karine de yoktur. Bu açıklamayla bazı çağdaş yazarların bu tefsiri teyit etmelerinin[71] yanlış olduğu ortaya çıkmış olmaktadır. Yine ayetin diğer tefsirinin, bahsi geçen yazarın beyan ettiği biçimiyle (yeryüzünün insanlar için yeterli olması)[72] olmadığı da anlaşılmaktadır. Bilakis ayetin manası şöyledir: "Yeryüzünü canlıları ve ölüleri kapsayacak şekilde varetmedik mi?"

2, 3 ve 4. delilleri Ebu Hacer'in ikinci aklî delilinin benzeridir. Sekizinci delil ise Ebu Hacer'in "اولاً" tabiriyle beyan ettiği birinci naklî delilinin aynısıdır. Ebu Hacer'in ikinci aklî delili ve birinci naklî deliline cevap verirken yapılan açıklamadan bu birkaç delilin

---

68 Ragıb şöyle demiştir: "الكَفْت: القبض و الجمع" (el-Müfredat, s. 433). Tabersi şöyle demiştir: "و كفت الشيء يكفته كفتاً و كفاتاً، اذا ضمّ و منه الحيث اكتفوا صبيانكم اى ضمّوهم الى انفسكم" (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 10, s. 631, Mürselat suresi 25. ayetin lugat bahsinde).

69 Mürselat 25_26.

70 Ragıb şöyle demiştir: "و قيل هو الطيران السريع و حقيقته قبض الجناح للطيران" (Ragıb, aynı yer).

71 Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 350 ve 367.

72 Bir yerde bu tefsiri *Terceme-i İlahi-yi Kumşei*'den nakletmiştir (A.g.e., s. 350). Başka bir yerde ise e - kilere nispet etmiştir (A.g.e., s. 377). Fakat hem onun nakli *Terceme-i Kumşei*'den farklıdır, hem de eskilerin tefsiri başka şekildedir. Kumşei'nin tercümesi şöyledir: "Yeryüzünü, canlıların orada maişetlerini temin etmesi, ölülerin ise içinde gizlenmeleri için hacetleri kapsayacak şekilde ve kifayetli (mesken ve insanın her işi için) varetmedik mi?" Şeyh Tusi ayeti tefsir ederken şöyle buyurmuştur: "و الكفات الضمام فقد جعل الله الارض للعباد تكفتهم (احياء و امواتاً) اى تضمّهم فى الحالين" (Tusi, *el-Tıbyan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 10, s. 228). Tabersi de şöyle demektedir: "أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ كِفَاتًا للعباد تكفتهم أَحْيَاء على ظهرها فى دورهم و منازلهم و تكفتهم أَمْوَاتًا فى بطنها اى تحوزهم و تضمّهم عن قتادة و مجاهد و الشعبى" (*Mecmeu'l-Beyan*, c. 10, s. 632)

**Kur'an'ın bütün ilimleri kapsaması, ilimleri örf diliyle açıklaması ve onların tefsir edilebilir olması bir şey, bilimsel tefsir ise başka bir şeydir. Kur'an'ın bütün ilimlerle ilgili beyanda bulunması mümkün olabilir, ama onu anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç olmayabilir.**

yetersizliği de anlaşılmaktadır. Beşinci delil de bazı bakımlardan Ebu Hacer'in altıncı aklî deliline benzemektedir ve Ebu Hacer'in altıncı deliline verilen cevaptan beşinci delilin bazı yetersizlikleri anlaşılmış olmaktadır. Buna ilaveten, yazarın kendisi beşinci, altıncı, yedinci ve sekizinci delilleri incelemiş ve onların yanlışlığı ve yetersizliğini beyan etmiştir. Bu sebeple muvafıklar için zikrettiği diğer delilleri incelemeye ihtiyaç yoktur.

## Sonuç

Bilimsel tefsirin taraftarlarının delillerinin incelemesinden aşağıdaki noktalar çıkmaktadır:

1. Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığı sabit değildir. Sübutu farzedilse bile bütün ilimlerin Kur'an'da, tefsirin sahasına girecek ve bilimsel tefsire ihtiyaç duyuracak biçimde zâhir ve örf diliyle beyan edildiği kesin değildir.

2. Kur'an'ın bütün ilimleri kapsaması, ilimleri örf diliyle açıklaması ve onların tefsir edilebilir olması bir şey, bilimsel tefsir ise başka bir şeydir. Kur'an'ın bütün ilimlerle ilgili beyanda bulunması mümkün olabilir, ama onu anlamak için bilimsel tefsire ihtiyaç olmayabilir.

3. Kur'an'daki icazın ispatı Arap olmayanlar, hatta deneysel bilimlerin bilginleri için Kur'an'daki ilmî meseleleri beyan etmeye bağlı değildir. Bu olmaksızın da Kur'an'daki icaz ispatlanabilirdir.

4. Kur'an'daki ilmî hakikatin zikredilmesi, bu çalışmada kastedilen manada bilimsel tefsirin lüzumunu veya hatta güzel bulunmasını bile gerektirmemektedir.

5. Göklerin ve yerin halleri, gece ve gündüzün birbiri ardınca gelmesi, aydınlık ve karanlığın nasıl oluştuğu ve benzeri konuların delil gösterilmesi bilimsel tefsirin lüzumuna veya güzelliğine delalet etmemektedir. Yine Kur'an'ın maddi âlem konusunda bilimsel ve toparlayıcı ilkeler formunda kapsayıcı ve dakik olma vasfı da bilimsel tefsirin lüzum ve güzelliğine delalet etmemektedir.

6. Doğal fenomenlerin bazı rivayetlerde yanlış tavsif ve tahlili de bilimsel tefsirin sıhhatine ve ona yönelmeye delil oluşturmaz.

7. Ayetlerin manasının bazı müfessirler tarafından deneysel bilimlerin bulgularına göre açıklanması da bilimsel tefsirin sıhhat veya cevazına delil kabul edilemez.

## Muhaliflerin Delillerinin İncelenmesi

Muhaliflerin bazı delilleri Kur'an'ın bütün ilimleri içerdiğini inkar konusundadır.[73] Buna verilmiş cevap geçtiğimiz bölümlerde beyan edilenlerle ortaya konduğundan onun incelenmesi ve zikredilmesini gözardı ederek doğrudan bilimsel tefsiri reddedenlerin delillerini ele alacağız:

### 1. Lugat Delili

Zehebi bu delili dile getirirken şöyle demiştir: "Lafızlar bir tek manaya bağlı olmamışlardır. Bilakis tedricen lafızların birçoğu için muhtelif delaletler meydana gelmiştir ve biz, her ne kadar bu manaların her birinin ortaya çıkış tarihini bilmiyorsak da içlerinden bazılarının ilim ve fenlerin sahiplerinin ıstılahıyla oluştuğundan kesinlikle emin olabiliriz. Sözkonusu anlamların bir kısmı lugavî, bir kısmı şer'î, bir kısmı da örfidir. Bu anlamların tamamı, Arapların bazılarını nüzul vaktinde bildiği, kimisini ise sonraları ortaya çıktığından Kur'an'ın nüzulü zamanında bilmediği bir tek lafızdır. Öyleyse Allah Teala, Kur'an'ın nüzul vaktinde ve Peygamber'in (s.a.a) ashabına tilavet edildiği sıradaki lafızlardan, özellikle Kur'an'ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış manaları kastetmiş olması nasıl makul bulunabilir?! Bu, sefihlerden ve aklını inkar edenlerden başkasının kabul etmeyeceği bir şeydir."[74]

Ebu Hacer de kısa bir cümleyle bu delile değinmiş ve şöyle demiştir: "Lafızların dakik anlaşılması onları[n manalarını] nazil oldukları kullanım çerçevesinde anlamamızı icap ettirir. Bu da lafızların nüzul zamanında tanınmayan manalara genişletilmesine manidir."[75]

---

73 Şâtıbi'nin, *el-Muvafakat*'ın ikinci nevinin üçüncü ve dördüncü meselesinde beyan ettikleri ve Zehebi'nin "İnkaru'ş-Şâtıbi li't-Tefsiri'l-İlmî" başlığı altında bu delilleri aktarıp güçlü bulması bu kabildendir. (Bkz: Şâtıbi, *el-Muvafakat*, c. 2, s. 69-72; Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 485-491). Yine Ebu Hacer'in üçüncü ve sekizinci delili ile Rızai İsfehani'nin birinci ve ikinci delilini bunlar arasında saymak mümkündür. (Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110-111; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-355).

74 Bkz: Zehebi, a.g.e., s. 491.

75 Bkz: Ebu Hacer, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110.

**İnceleme:** Her ne kadar edebiyat ve diyalog örfü açısından Kur'an'ın nüzulü ve onun Peygamber'in (s.a.a) ashabına tilaveti vaktindeki Kur'an'ın lafızlarından, yüzyıllar sonra ortaya çıkmış manaların kastedilmiş olduğu makul değilse de[76] bilimsel tefsir ve ayetlerin mana ve maksadını deneysel bilimlerin verileri ve bulguları yardımıyla ortaya çıkarmak da heryerde Kur'an lafızlarından, Kur'an'ın nüzulünden asırlar sonra ortaya çıkmış mananın kastedilmiş olmasını gerektirmez. Bir lafzın Kur'an'ın nüzulü zamanında çok sayıda manaya gelmesi ve deneysel bilimlerin bulgularının, nüzul zamanında mevcut bulunan o manalardan birini tayinde karine oluşturması mümkündür. Yahut bir lafız nüzul zamanında hakiki manaya sahipken mecazi anlamlarda da kullanılabiliyordu ve müfessirler bazı bilimsel meseleleri keşfetmeden önce o lafzın hakiki manasının kastedildiğinin maku olmadığı tasavvuruyla onu mecazi manaya hamletmiş olabilir ama bazı bilimsel mevzuların keşfiyle hakiki mananın kastedilmiş olmasında hiçbir mahzur bulunmadığı anlaşılmış da olabilir. Netice itibariyle de onun mecazi manaya hamledilmesi izahsız gerçekleşmiştir. Örneğin Arapça'da "ازواج" kelimesi "زوج"in çoğuludur ve zâhir manası, biri dişi, diğeri erkek olmak üzere bir şeyin çiftidir. Bu sebeple izdivaç yapan erkek ve kadına veya ikisinden birine "زوج"; yahut kocaya "زوج" ve eşine "زوجة" denmektedir. Yine bu kelime, karı ve koca, dişi ve erkek gibi birbirine yakın olan iki şey hakkında da kullanılmaktadır.[77] Buna göre denebilir ki "ازواج"ın zâhir manası çiftlerdir ve "اصناف" manasında da kullanılmaktadır. Kur'an-ı Kerim ayetlerinde "زوج" veya "ازواج" ifadesi bitkiler için kullanılmıştır.[78] Geçmişteki müfessirler bitkilerin erkek ve dişileri bulunduğundan haberdar olmadıklarından bu ayetlerde "ازواج"a "اصناف" ve "زوج"e "صنف" manası vermiş[79], meyvelerin çift oluşunu da siyah ve beyaz, tatlı ve ekşi, yazlık ve kışlık, yaş ve kuru olarak tefsir etmişlerdir.[80] Fakat bitkilerde dişi ve erkek bulunduğu keşfedildikten sonra onların tefsirine mahal kalmamakta ve kaide[81], bitkiler konusundaki "ازواج" ve "زوج"e de zâhir ve bilinen mananın verilmesini icap ettirmektedir. Aynı şekilde, kelime hayvanlar için kullanıldığında da zâhir manası aynı manadır.

Bazı çağdaş müfessirler "سُبْحَانَ الَّذِي خَلَقَ الْأَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنبِتُ الْأَرْضُ وَمِنْ أَنفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُونَ"[82] ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: Kesin olan şudur ki, "زوج"in çoğulu olan "ازواج" genellikle müzekker ve müennes iki cinse söylenir; ister hayvanlar âleminde olsun, ister başka şeyde. Sonraları mana genişleyerek birbirine yakın veya hatta birbirine zıt her iki varlığa da "زوج" denmeye başlamıştır... Buradaki çift olmanın o özel anlama,

76 Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 82-83.

77 Bkz: Zemahşeri, *Esasu'l-Belaga*, s. 192; Firuzâbâdî, *el-Kamusu'l-Muhit*, c. 1, s. 403.

78 Hac suresi 5. ayet, Şuara suresi 7. ayet, Lukman suresi 10. ayet, Kaf suresi 7. ayet, Taha suresi 53. ayet, Yasin suresi 36. ayet gibi.

79 Bkz: Tabersi, *Mecmeu'l-Beyan*, c. 7, s. 114 (Hac suresi 5. ayetin zeyli); s. 23 (Taha suresi 53. ayetin zeyli); c. 8, s. 491 (Lukman suresi 10. ayetin zeyli); s. 663 (Yasin suresi 36. ayetin zeyli).

80 Bkz: A.g.e., c. 6, s. 423 (Ra'd suresi 3. ayetin zeyli).

81 Bu kaide, fıkıh usülü ilminde izah edilmiş olan "asaletu'l-hakika"nın rasyonel ilkesidir. (Daha fazla izah için bkz: Babai, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 84).

82 Yasin 36.

yani müzekker ve müennes cins olmaya söylendiği uzak ihtimal değildir. Kur'an-ı Mecid de bu ayette, bitkiler ve insanlar dünyasındaki ve insanların bilgi sahibi olmadığı diğer mevcudattaki tüm çiftlerin varlığını haber vermektedir.[83]

Aynı müfessir "أَوَلَمْ يَرَوْا إِلَى الْأَرْضِ كَمْ أَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ"[84] ayetinin tefsirinde de şöyle demiştir: Burada "زوج" tabirinin bitkiler için kullanılması dikkat çekicidir. Gerçi çoğu müfessir "زوج"i tür ve sınıf manasına, "ازواج"ı da türler ve sınıflar manasına almışlardır ama "زوج"i, başka her manadan önce akla gelen bilinen anlamıyla kabul etmemiz ve bitkiler dünyasındaki çift oluşa işaret etmemize ne mani vardır?[85]

### 2. Belagat Delili

Zehebi, belagatın, sözün halin gereğine uyumu şeklinde tarif edildiğine ve Kur'an'ın da belagatın en yüksek derecelerinde olduğuna işaret ettikten sonra şöyle der: "İlmî tefsir taraftarlarının görüşünü tercih eder ve Kur'an'ın bütün ilimleri kapsadığını ve lafızlarının da bu yeni [ilmî] manaları içerdiğini söylersek iki sorundan biriyle yüzyüze geliriz: a) Kur'an'daki belagatin çürütülmesi, b) Arapların zeki olmadığı. Çünkü Kur'an'ın nüzulü zamanında ona muhatap olanlar bu manaları bilmiyor idiyseler ve Allah onlara hitap ederken bu manaları kastetmediyse, bu, Kur'an'ın beliğ olmamasını gerektirir. Zira muhatabın haline riayet etmemiştir. Eğer bu manaları biliyor idiyseler neden Araplar arasında bu ayetlerden istifade ile bir ilmî hareket ortaya çıkmamıştır?"[86] Ebu Hacer de başka bir ifadeyle bu delili muhaliflerin delilleri arasında zikretmiş ve şöyle demiştir: "Kur'an'ın ibarelerinde halis Arabın anladığına dayanmalı ve onların bilgi ve malumatının dışına çıkılmamalıdır. Zira belagat, halin gereklerine riayet etmektir."[87]

**İnceleme:** Eğer söyleyen, muhataplarının öncelikli ve gerekli bilgileri edinmesine, edebi kuralları ve diyalogun rasyonel ilkelerini dikkate almasına rağmen söyleyenin anlaşılmasını istediği manayı kavrayamayacağı biçimde söz söylerse sarfettiği söz belagatın dışındadır. Ama muhataplarının her birinin, onun anlaşılmasını kastettiği maksadı kendi bilgi ve idrak seviyesine göre bir biçimde ve belli bir mertebede kavrayabileceği -bazıları genel olarak, bazıları tafsilatıyla, bazılara az, bazıları çok, bazıları yüzeysel, bazıları derinlikli olarak onun maksadına vakıf olacağı- şekilde söz söylerse bu söz belagatın dışında değildir. Hatta belagatın yüksek derecelerinde bile olabilir. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'de, bazı bilimsel mevzulardan haberdar olmayan nüzul zamanındaki muhatapların manasını genel olarak anladığı ve Allah Teala'nın maksadından bir mertebeye vakıf olduğu, bilimlerin gelişmesiyle ve deneysel bilimlerin veri ve bulgularından yardım alınmasıyla manası hakkında daha fazla tafsilatın ortaya çıktığı ve Allah Teala'nın maksadının

83 Mekarim Şirazi ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 18, s. 377.
84 Şuara 7.
85 Mekarim Şirazi, a.g.e., c. 15, s. 191.
86 Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 491-492.
87 Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 110, Rızai İsfehani de bu delili özetleyerek ve değiştirerek Zehebi'den nakletmiştir. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 360).

diğer mertebelerinin de aşikar olduğu ayetlerin bulunması Kur'an'ın belagatına aykırı olmamakla kalmaz, bilakis bunu Kur'an'daki belagatın zirvesi kabul etmek bile mümkündür. Çünkü öyle bir söz söylemiştir ki, herkes kendi bilgi ve anlayışı ölçüsünce onun mana ve maksadını anlayabilmiştir.

### 3. İtikadi Delil

Zehebi'nin "el-nâhiyetu'l-i'tikadiyye" başlığı altında bilimsel tefsiri inkarı desteklemek için beyan ettiği bir diğer delil özetle şöyledir: Kur'an ayetleri bilimsel teorilerle tefsir edilirse Müslümanların Kur'an-ı Kerim'e inancı sarsılacaktır. Çünkü bilimsel teoriler kalıcı ve yerleşik değildirler. Sürekli değişim ve gelişim halindedirler. Hatta bazen eski ve yeni teori arasında çelişki vardır ve birbirini reddetmektedir. Öyleyse ayetler bu teorilerle tefsir edilir ve onlara uydurulursa Kur'an'ın anlamlarının da değişmesi ve gelişmesi gerekecek, onlarda da çelişki ve birbirini reddetme zuhur edecek, bunun sonucunda da insanların Kur'an'ın yanlışlanamaz bir kitap olduğuna dair güveni ortadan kalkacaktır.[88] Ebu Hacer'in muhalifler için beyan ettiği yedinci delil de bunun aynısıdır ve farklı bir cümleyle ifade edilmiştir.[89]

**İnceleme:** Öncelikle, bilimsel teorilerin değişmesi ve onlardaki eksiklik ve hataların keşfedilmesiyle ayetlerin o teorilere göre beyan edilmiş tefsirinin de değişeceği, eksiklik ve hatasının ortaya çıkacağı, bunun sonucunda ise Kur'an-ı Kerim'in yanlışlanamazlığına inancın sarsılmayacağı, ayetlerin bilimsel tefsirine duyulan güvenin ortadan kalkacağı gözönünde bulundurulmalıdır. İkincisi, ayetlerin mutlak bilimsel teorilerle, hatta muhtemel teorilerle tefsir edilip onlara uygulanması durumunda bilimsel tefsir böyle istenmeyen bir sonuçla karşı karşıya gelecektir. Fakat eğer ayetlerin tefsirinde edebi kurallar ve diyalogun rasyonel ilkeleri esas alınır, mümkün olan yerlerde tefsirin kaidelerine riayet edilir ve deneysel bilimlerin kesin bulgularından yardım alarak ayetlerin mana ve maksatlarından birçok açı ortaya çıkarılırsa böyle istenmeyen bir sonuca yolaçılmayacak olması bir yana, bilakis bu tefsir sayesinde Kur'an'daki bilimsel icaz meydana çıkar ve bu da insanların Kur'an'ın hakkaniyetine inancını güçlendirmede etkili olur.

### 4. Kur'anî Delil

Kur'an'ı Kur'an'la tefsirin içtihad ekolüne taraftar olan tefsir büyüklerinden biri, tefsirinin mukaddimesinde, bilimsel tefsire ifrat derecesinde taraftar olanların tefsir metodundan "tefsirin bu asırda ortaya çıkmış yeni mesleği" şeklinde bahsetmiş ve onun için "bu tatbiktir, tefsir değil", "bu, ilmi bahislerin neticesini ayetlerin medlulüne dayatmaktır", "onun sonucunda Kur'an'dan bazı hakikatler mecaz ve bir kısım ayetlerin tenzili tevil olur" kabilinden istenmeyen sonuçlar ve kaçınılmaz icaplar saymıştır. Sözün sonunda ise şöyle buyurmuştur: "Kendisini âlemlere hidayet, apaçık nur ve herşeyi açıklayan kitap

88 Bkz: Zehebi, *el-Tefsir ve'l-Müfessirun*, c. 2, s. 492-493.

89 Ebu Hacer, *el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan*, s. 111. Rızai İsfehani'nin üçüncü ve dördüncü delili de aynıdır. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 355, 360).

şeklinde tanıtan Kur'an'ın, insanı kendisine yönlendirirken ondan başkasına ihtiyaç duyması, kendinden başkasından nur alması ve kendisinden başkasından yardımıyla beyanı lazım gelecektir."[90]

**İnceleme:** Bu delil, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının müfrit metodunu reddetmektedir. Çünkü onların metodu, bu büyük müfessirin işaret ettiği o kötü ve istenmeyen sonuçlara yolaçmaktadır. Hatta denebilir ki onların metodu bilimsel tefsir de değil, reyle tefsirdir. Ayetlerin tefsirinde mümkün olan yerlerde diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayetle deneysel bilimlerin bulgularından yararlanma ve onun yardımıyla ayetlerin mana ve maksadına dair daha fazla açıyı ortaya çıkarma anlamında -bu çalışmada da kastedilen anlamda- bilimsel tefsir bu delille yanlışlanamamaktadır. Zira böyle bir tefsir tatbik değildir, bilakis deneysel bilimlerin bulguları yardımıyla ayetlerin manasını ortaya çıkarmak ve bazı kapalılıkları gidermek demektir. Yine bilimsel bahislerin sonucunu ayetlerin medlulüne dayatmak da değildir. Aksine ayetlerin medlulünü deneysel bilgiden yararlanarak izah etmektir ve böyle bir tefsirle Kur'an'ın hakikati mecaz, tenzili de tevil olmaz. Bilakis Kur'an'ın hakiki manası onun aracılığıyla daha aşikar hale gelir ve bitkilerin çift oluşu misalinde açıklandığı gibi, bazen onun etkisiyle mecaz hakikate bile dönüşür. Bu delille istidlalde bulunanın maksadı da böyle bir tefsiri yanlışlamak değildir. Bu sebeple kendisi de bazı ayetlerin manasını tefsir ve izah ederken deneysel bilimlerin bulgularından yararlanmıştır.[91] Elbette ki bu metodun, bu delilin asli noktası olan Kur'an'ın kendisine dair tavsifine muhalefeti doğruysa bu, bilimsel tefsir iddiasındaki bazılarının ifrata varmış metodunu reddetmeye mahsus olmayacaktır. Bilakis sahih manasıyla bilimsel tefsiri de reddedecektir. Biz, bu nedenle bu delili "Kur'anî delil" olarak adlandırıyoruz. Fakat "Kur'an'ın yeterliliği" ve "tefsirde Kur'an'ın yeterliliği" teorilerini incelerken açıklandığı gibi, Kur'an'ın hidayet, nur ve tıbyan olmasının manası, onun mana ve maksadını anlamada ondan başka hiçbir şeyden yararlanılmaması demek değildir. Hatta bunu gerektirmez bile. Ayrıca ayetleri tefsir ederken Kur'an dışındaki şeylerden yardım alınmasına da herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.[92]

Hiç tereddütsüz, ayetlerin mana ve maksadını anlamak için diğer Arapça metinlerde olduğu gibi ön hazırlık lazımdır. *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da açıklandığı gibi, kelimelerin nüzul zamanındaki mana ve mefhumunu elde etmek, Arap edebiyatının kurallarını bilmek ve nüzul ortamı, söyleyenin ve muhatabın özellikleri, sözün mevzusunun harici hususiyetleri, sözün makamı ve vurgusu, ayetlerdeki takyidi açıklayan rivayetler kabilinden ayetlerin muttasıl ve munfasıl karinelerini belirlemek ve ayetleri bütün bu öğeleri

---

90 Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 1, s. 7-9. Rızai İsfehani, bilimsel tefsir muhalifleri için bu müfessirin sözünün içinden üç delil (8, 9 ve 10. deliller) süzmüştür. (Bkz: *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 359). Bu söz incelendiğinde o üç delilin de zayıf olduğu ortaya çıkmaktadır.

91 Mesela: "وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ" (Hicr 22) ayetinin tefsirinde şöyle demiştir: "Botanik biliminin yeni araştırmalarında bütün bitkilerde çift oluş özelliğinin bulunduğu, bitkilerde de dişilik ve erillik olduğu ispatlanmıştır. Rüzgarlar erkek bitkilerin sperm (polen) hücrelerini toplar ve dişi bitkileri onunla döller. İşte bu, Allah Teala'nın "rüzgarları dölleyici olarak gönderdik" sözündeki manadır. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, c. 12, s. 146).

92 İzah için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 147-150, 177-181.

gözönünde bulundurarak tefsir etmek gerekmektedir.[93] İstidlalde bulunan eğer bu öğelerin hepsine bakmayı gerekli görmüyorsa hiç olmazsa bu öğelerin çoğunu hesaba katmayı gerekli bulmalıdır.[94] O ön hazırlıklardan birinin de deneysel bilimlerin kesin bulgularını bilmek olması ve mevzusu doğal fenomenler olan ayetlerin tefsirinde, sözün mevzusunun harici özellikleri olarak o doğa bulgularının hesaba katılmasının ve onları gözönünde bulundurarak ayetlerin mana ve maksadının daha iyi ortaya çıkarılmasının sakıncası nedir? Evet, Kur'an hidayet, nur ve tıbyandır ama onu anlamak için gerekli ön hazırlığın sağlanmasından, mana ve maksadının sahih metodla anlaşılmasından sonra.

Bilimsel tefsire karşı olanların başka dellileri de zikredilmiştir.[95] Fakat bu birkaç delil incelenirken beyan edilenler dikkate alındığında bilimsel tefsiri mutlak manada yanlışlamada o delillerin yetersiz olduğu da aşikardır. Sözü uzatmaktan kaçınmak için o delilleri incelemeyi gözardı ediyoruz. Özellikle de o delilleri zikredenler onları incelemiş ve bilimsel tefsirin reddine delalet etmediklerini açıklamışken.[96]

## Sonuç

Bilimsel tefsire muhalif olanların delillerini incelerken beyan edilenlerden çıkardığımız sonuç şudur ki, eğer bilimsel tefsir edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılıyorsa buna herhangi bir engel bulunmamak bir yana, hatta iyi bir yol da izleniyor demektir. Elbette ki Kur'an'ın bütün ayetlerinde bilimsel tefsire yol bulunmadığı hesaba katılmalıdır. Mevzuları deneysel bilimler veya insani ilimlerde bahsedilen durumlar ve doğal fenomenler olan ayetler hususunda deneysel ve beşeri bilimlerin kesin bulgularından ayetlerin mevzusunun harici özellikleri olarak yardım alınabilir ve bu sayede ayetlerin mana ve maksadı daha fazla ortaya çıkartılabilir. Bu tür bir tefsir, diyalogun rasyonel ilkelerine muhalif olmamakla kalmaz, bilakis *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*'da ifade edildiği gibi, sözün mevzusunun özellikleri, insanların kendi arasındaki diyaloglarda karine olarak yararlandığı ve sözün manasını anlamada dikkate alınması zorunlu unsurlardandır. Bu sebeple bu grup ayetleri tefsir ederken, onların mevzuları için deneysel ve beşeri bilimler aracılığıyla keşfedilmiş özellik ve hususiyetlerin hesaba katılmaması metinlerin manasını anlamada izlenen rasyonel metoda aykırıdır.[97] Peygamber'den (s.a.a) ve masum imamlardan (a.s) nakledilmiş tefsir rivayet-

93 Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 81-213.

94 O, hem ayetleri tefsir ederken metinde sözkonusu öğelerin çoğundan yararlanmış (İstidlalde bulunanın bu öğelerden yararlandığı bazı yerlerin referansını görmek için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 2, s. 226-228 -kelimelerin açıklanmasında örf ve lugata istinat-, s. 238-240 -edebi kuralların dikkate alınması-, s. 245-248 -ayetlerin nüzul ortamının dikkate alınması-, s. 252-255 -konuşan, muhatap ve sözün mevzusunun özelliklerinin dikkate alınması-, s. 240 -ittifak konusu ilmî meseleler ve apaçık maariften yararlanılması-, hem de tefsirinin mukaddimesinde, bu tefsirde edebi noktalardan, ittifak konusu olmuş ilmî ve apaçok önermelerden yararlandığını belirtmiştir. (Bkz: Tabatabai, *el-Mizan*, c. 1, s. 12).

95 Bkz: Ebu Hacer, el-Tefsiru'l-İlmî li'l-Kur'an fi'l-Mizan, s. 110-112; Rızai İsfehani, *Derâmedi ber Tefsir-i İlmî-yi Kur'an*, s. 354-362).

96 Bkz: Ebu Hacer, a.g.e., s. 112-118; Rızai İsfehani, a.g.e., s. 362-367.

97 Daha fazla izah için bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 177-178.

lerinde de ayetlerin mevzusunun harici özelliklerine dikkat edildiği ve ayetlerin mana ve maksadının ortaya çıkarılması için onlardan yardım alındığı görülmektedir.[98]

Bilimsel tefsir hakkındaki bu bahsin neticesi, bilimsel tefsir için üç ilke veya kaide şeklinde açıklanabilir:

1. Bilimsel tefsir, sadece, mevzuları deneysel psikoloji, sosyoloji, iktisat gibi deneysel insani ilimlerde[99] veya deneysel bilimlerde bahsedilen durumlar ya da doğal fenomenler olan ayetlerde geçerlidir.

2. Bilimsel tefsir, edebi kurallar, diyalogun rasyonel ilkeleri ve tefsirin kaidelerine riayet çerçevesinde yapılabilir.

3. Ayetleri tefsir ederken deneysel bilimler ve insani bilimlerden yardım almada, ayetlerin mevzusunun harici özelliklerini ve hususiyetlerini tanımak için o bilimlerin kesin bulgularına bakmakla yetinerek varsayım ve teorilere istinat etmekten ve onlardan sonuç çıkarmaktan kaçınmak gerekir. Çünkü, tefsir kaidelerinin beşincisini açıklarken anlatıldığı gibi, tefsirin dayanakları ilim veya ilmî olmalıdır.[100] Tabii ki deneysel bilimlerin ve beşeri ilimlerin mesele ve bahislerine ve bu bilimlerde ortaya atılmış teori ve varsayımlara aşina olmak müfessirin zihnini aktif hale getirmek, bilimsel sorular üretmek ve ayetlerden daha fazla yararlanmaya zemin hazırlamak için etkili ve yararlıdır. Fakat bu, ayetlerden istifade ile ve diyalogun rasyonel ilkelerine ve tefsirin kaidelerine riayet ederek bilimsel sorulara Kur'an'dan cevap çıkarma şartıyla olmalıdır.

98 Bunun örneği hakkında bilgi için bkz: Babai, *Mekatib-i Tefsiri*, c. 1, s. 114-115.

99 İnsani bilimler, insan ve onunla ilgili konulardan bahseden bilimlerdir. Deneysel olabilir de, olmayabilir de. Bilimsel tefsirin içtihad ekolü başlığında bilim kelimesinden kastedilenin deneysel bilimlere mahsus görüldüğü dikkate alınacak olursa deneysel olmayan insani bilimlerin bu bahisle bağı yoktur.

100 Bkz: Babai ve diğerleri, *Reveşşinasi-yi Tefsir-i Kur'an*, s. 215-219.

# Abdullah Bosnevî Efendi (ö. 1054/1644) ve "Sırr-ı Yakin" Risalesi

**Ali Ekber Ziyaî**


## Özet

Abdullah Bosnevî, Balkanlarda İslam kültürünün yayılması üzerine büyük etkisi olmuş hicri on birinci asrın âriflerindendir. Nazari irfan sahasında, içlerinde en önemlisi Füsus şerhi olan çok sayıda eserin sahibidir. *Sırr-ı Yakin* risalesini;

وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين

**"Yakine ulaşıncaya dek,Rabbine ibadet et."**

Ayet-i şerifesini tefsir etmek üzere kaleme almış, eserde makam-ı Ahmedi ve yakinin manalarından bahsetmiş ve yakinin ölüm manasına geldiği görüşünü reddederek Şeyh'in Menakıbu'l-Ârifin kitabındaki iddialı sözlerine istinat edip, yakini, kadimin müşahede-i aynı manasında tefsir etmiştir.


## Mukaddime

Hayatımızın tüm boyutlarının yabancıların etkisi altında kaldığı ve yeni neslin, Batılı enformasyon ve medyanın hücumuna hedef olduğu bir çağda yaşıyoruz. Bu şartlarda İslamî birikimin ihyası tahkik ve araştırma ehlinin en önemli vazifelerinden olmaktadır. Balkanlar bölgesi günümüz koşullarında diğer Müslümanlardan daha fazla siyasi, iktisadi ve kültürel sorunlarla ve iç savaşlarla karşı karşıyadır. Gerçi onların çoğu yazarı, Boşnakça, Sırpça, Hırvatça, Arnavutça gibi muhtelif Balkan dillerinde Balkanların ilmî ve dinî şahsiyetlerini tanıtan değerli araştırmalar gerçekleştirmişlerdir (Safvet-beg Basagic, *Bosnjaci I Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti*, Sarajevo, 1986, 82-90), ama bugünkü şartlar, Balkan Müslümanlarının dinî ve fikrî düşüncelerinin yeniden ihya edilmesine olan ihtiyacı diğer zamanlardan daha fazla hissettirmektedir (Bkz: *Usûlu'l-Hukm fi Nizami'l-Âlem*, yazarın mukaddimesi, s. 1).

Bosna Hersek'in fikrî şahsiyetlerinin en önemlilerinden biri, İslam akaidinin yayılması ve İslamî varoluşun müdafaasında önemli rol oynamış, *Füsus* şârihi olarak meşhur Şeyh Abdullah Efendi Bosnevî'dir. Tefsir ve İslamî irfan sahasında çok sayıda telifi vardır. İslam tarihi ve medeniyetine Avrupa'nın kalbinde altın sayfalar eklemiş, Bosnalı yeni Müslümanlar arasında dini

**Bosna Hersek'in fikrî şahsiyetlerinin en önemlilerinden biri, İslam akaidinin yayılması ve İslamî varoluşun müdafaasında önemli rol oynamış, Füsus şârihi olarak meşhur Şeyh Abdullah Efendi Bosnevî'dir.**

جلد اول
ترجمهٔ فصوص
بسم الله الرحمن الرحيم

tebliğ ve tespit etmede en büyük rolü üstlenmiştir. Bu şahsiyetin Farsçaya tercüme edilmiş en önemli eserleri arasında "*Sırr-ı Yakin fi Tefsiri Kavlihi Teala: Va'bud rabbeke hattâ ye'tiyekel yakîn*" risalesi vardır. Bu risale hicri on birinci yüzyılda yazılmıştır ve Prof. Reşid Hafızoviç'in lütfuyla görsel kopyası bu makalenin yazarlarına ulaşan eserin müellifin el yazısıyla olan tek nüshası Türkiye'de bulunmaktadır. Bu irfan-tefsir risalesinin önemi, Bosnalı yazarın çok güzel ve fasih bir nesri olması, İslam irfanının prensiplerine uygun yüksek muhtevaya sahip bulunmasındadır.

## Abdullah Bosnevî Efendi'nin Hayat Hikâyesi

Abdullah Bosnevî Bayramî[1] Osmanlı uleması arasında "Şârihu'l-Füsus" ve Bosna halkı arasında "Gâibî" olarak şöhret bulmuştur. Muhibbî *Hulasatu'l-Eser*'de, Hanecî *el-Cevheru'l-Esnâ*'da, Hayruddin Zerkelî *el-A'lâm*'da (*el-A'lâm*, c. 4, s. 101-102), Hacı Halife *Keşfu'z-Zünûn*'da (*Keşfu'z-Zünûn*, s. 1263) ve İsmail Paşa Bağdadî *Hediyyetu'l-Ârifin*'de (*Hediyyetu'l-Ârifin*, c. 1, s. 476) onun hayatının bir parçasını açıklamışlardır.

Hacı Halife, *Keşfu'z-Zünûn* kitabında onu "şârihu'l-füsus" olarak adlandırmıştır. Muhibbî *Hulasatu'l-Eser*'de onu Abdullah Rumî, Rum ulemasından ve hakku'l-yakîne vasıl olmuş meşhur büyüklerden biri şeklinde tanıtmıştır.

Kendisi Bosna'da doğdu. Mukaddime ilimlerini doğduğu şehirde, tefsir, hadis, fıkıh ve kelâm gibi yüksek ilimleri de

---

1 Muhammed Hancic *el-Cevheru'l-Esnâ fi Terâcimi Ulemai ve Şuarai Bosna* kitabında (Mısır, el-Matbaatu'l-Allamiyye, hicri 1349, s. 94-100) Bosnalı bu meşhur ârifin hayat hikayesini tafsilatıyla anlatmıştır.

İstanbul'da tahsil etti. Tahsilini tamamladıktan sonra Bursa'ya gitti. Orada dönemin ileri gelen, ikinci dönem Bayramî Melâmî şeyhlerinden Hasan Kabâdûz'a (ö. 1010/1601) intisap etti. Onun irşatları ile büyük manevî mertebelere nail oldu ve kendisini yetiştirdi. Bu arada Halvetî meşayi-hinden Şeyh Abdülmecit Halvetî'den de feyz aldı.

Abdullah Efendi, aklî ve naklî ilimlerin tamamında yüksek dereceye ve üst makama nail olmuş bir âlimdi. Rum'da doğmuş, orada büyümüş, büyük âriflerden istifade etmiş, hırka giymiş, Kur'an ilimlerini öğrenmiş ve tüm ilimlerde emsalleri ve çağdaşlarından üstün olmuştur. Hicri kameri 1046 yılında Medinetu'n-Nebi'yi ziyaret etti. Ünlü ârif Salim b. Ahmed Şeyhan bâAlevi Hüseynî'yi ziyaret etmek arzusundaydı. Ama o, Abdullah Efendi'nin Mekke'ye varmasından birkaç gün önce oradan ayrılmıştı. Abdullah daha sonra Mısır ve Şam'a gitti ve oraların ulemasıyla görüştü. Diğer İslam beldelerinde de şöhret buldu ve İslam devletlerinin büyükleri nezdinde yüksek mevki edindi.

Abdullah Efendi, aklî ve naklî ilimlerin tamamında yüksek dereceye ve üst makama nail olmuş bir âlimdi. Rum'da doğmuş, orada büyümüş, büyük âriflerden istifade etmiş, hırka giymiş, Kur'an ilimlerini öğrenmiş ve tüm ilimlerde emsalleri ve çağdaşlarından üstün olmuştur.

Talebeleri arasında Şeyh Garsuddin Hüseyni, Şeyh Muhammed Mirza Dımeşki Sufi, Şeyh Muhammed Mekki Medeni ve Seyyid Muhammed İbn Ebi Bekr Kaud'a işaret edilebilir.

Bosnevi, çok sayıda telifi tanzim etti. Bunların en önemlileri ve en meşhurları şunlardır:

*Şerhun ale'l-Füsûsi Muhyiddin Arabî*, İbn Fârid'den *el-Tâiyye*'ye şerh, Garsuddin Hüseyni'den *Şerh alâ Nazmi Meratibi Vücûd* ve Cebelî, *Risaletu fi Tafdili'l-Beşer ale'l-Melek*.

Bu ârifin hayatında meydana gelen ilginç tesadüflerden biri, Mekke'de oturan Seyyid Abdurrahman b. Ahmed Mağribi'yle görüşmesidir. Abdullah Bosnevi Konstantiniyye'ye gittiğinde söz konusu Seyyid'den yanına gidebilmek ve teşekkür etmek için izin istedi. Seyyid Abdurrahman ona izin vermedi ve bu durum defalarca tekrarlandı. Bir gün bineğine atladı ve Seyyid'in izni olmaksızın yanına gitmeye karar verdi. Ama Seyyid'in evine ulaştığı ve bineğinden aşağı indiğinde ayağı burkuldu ve kırıldı. Böylece Seyyid'in kerameti ona aşikar oldu.

Abdullah Efendi 1054 yılında hacdan döndükten sonra Konya şehrinde vefat etti ve Sadreddin Konevi'nin yakınına defnedildi. Kabrinin üzerine bir kubbe inşa edildi.

### Yazmış Olduğu Eserler

1. Türkçe Füsûsu'l-Hikem şerhi.
2. Arapça Füsûsu'l-Hikem şerhi.
3. Metaliu'n-Nûri's-Seni el-Mebni an Tahareti Nesebi'n-Nebiyyi'l-Arabi.
4. Şerhu't-Tâiyyeti'l-Kübra.
5. Mevâkıfu'l-Fukara.
6. Hakikatu'l-Ayn.
7. Risaletu Hadarâti'l-Gayb.

8. Tecelliyu'n-Nûri'l-Mubin fi Mir'âti İyyake Na'budu ve İyyake Nestaîn.

9. Risale fi Tefsiri Nûn ve'l-Kalem.

10. Risale fi'l-A'yâni's-Sâbe.

11. Risale fi Şerhi'l-Hamdi lillahi ellezi Evci el-Eşyai'l-Adem.

12. Risale fi Tafdili'l-Beşer ale'l-Melek.

13. el-Vusûl ile'l-Hadrati'l-Cem'în.

14. Şerhu Hal'i'n-Na'leyn fi'l-Vusûl ila Hadrati'l-Cem'în.

15. Hal'u Na'leyn.

16. Şerh ala Nazmi Meratibi'l-Vücûd, Garsuddin Halili'den.

17. Terşihat'ın Türkçe tercümesi.

18. Türkçe Gülşen-i Râz-i Ârifan fi Beyani Usûli Râh-i Ârifan.

19. Ceziretu Mesnevi.

20. Risale fi't-Tarikati'l-Bayramiyye.

21. Şerhu'l-Kelami'l-Mueyyidi'l-Cundi fi Evaili Şerhi'l-Füsûs.

22. Cilau'l-Uyûn fi Şerhi Kadiseti'ş-Şeyh Abdulmecid el-Sivasî.

23. el-Yedu'l-Ecved fi İstilami'l-Haceri'l-Esved.

24. Şerh Rabbi Yessir ve la Tuassir.

25. el-Burhanu'l-Celi ve hüve Tefsiru Kavlihi Teala: "li-Nasrifu anhu's-Sûe" fi Sureti Yusuf.

26. Risale fi Temsili Cebrail fi Sureti'l-Beşer.

27. Risale Uhrâ fi Haze'l-Ma'ni bi't-Turkiyye.

28. Tefsiru Sureti Ve'l-Asr.

29. Risale fi'n-Neş'eti'l-İnsaniyye.

30. Tefsiru Kavlihi Teala: "Hatta iza belağa mağribeş-şems".

31. el-Münacât.

32. Kitabu'l-Kurra el-Ruhiyyi'l-Memdud li'l-Edyafi'l-Vâridin min Meratibi'l-Vücûd.

33. Kitabu'l-Mufâdileti'l-Esma beyne Efdale'l-Beşer ve'l-Melâi'l-A'lâ.

34. Kitabun Munteha Mekasidu'l-Kelimât ve Mubteği Teveccehu't-Taayyunât fi Beyani Ekmeli'n-Neş'et.

35. Ref'u'l-Hicab fi İttisali'l-Besmele bi-Fâtihati'l-Kitab.

36. Kitabu'l-Müsteva el-A'lâ fi'ş-Şerabi'l-Ehalli fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Ve kâne arşuhu ale'l-mâi".

37. Tefsiru Sureti Ve'l-Âdiyât.

38. el-Evbetu fi Beyani'l-Enab ve't-Tevbe.

39. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Hatta iza's-Teyese'r-Rusül".

40. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Ve levla en Yekûne'n-Nâsu Ümmeten Vâhideten".

41. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Hüve'llezi halaka's-semâvâti ve'l-ardi fi sitteti eyyam".

42. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Ve lekad erselnâ Mûsa bi-âyâtina".

43. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Ve lein ezakna'l-insane minna rahmeten".

44. Risale fi Tefsiri Kavlihi Teala: "Katele'l-insanu ma ekferehu" (veya Keşfu Esrari'l-Berre).

45. el-Lübab fi Beyani'l-Ekli ve'ş-Şurbi.

46. Ruhu'l-Mütâbiatu fi Beyani Şurûti'l-Mübâyiati.

47. Keşfu's-Sır el-Mübhem fi Evveli Sureti Meryem.

48. Lübbü'n-Nevât fi Hakikati'l-Kıyam.

49. el-Dürrü'l-Manzum fi Beyani Sırri'l-Ma'lum.

50. Kitabu'l-Gufri'l-Mutlak inde Zehab Âlemi'l-Fark.

51. Risale fi Kavli'l-Cüneyd.

52. Tezyîl fi Münazaati İblis li-Sehli b. Abdillah el-Tüsteri.

53. Tahakkuku'l-Cüz bi-Sûreti'l-Küll ve Zuhuri'l-Fer'i ale Sûreti'l-Asl.

54. Kitabu'n-Nüfûsi'l-Vâridât fi Şerhi Evveli'l-Fütûhat.

55. Ziyau'l-Lümem ve'l-Berku fi Hadrati'l-Cem' ve'l-Fark.

56. el-Keşf ani'l-Emr fi Tefsiri Âhiri's-Sûreti'l-Haşr.

57. Kitabu'l-Enfasi'l-Mekkiyyeti'r-Rumiyye fi Teneffusi'l-Fevâihi'l-Bâkıyye.

58. el-Kenzu'l-Mahtum fi Teb'iyyeti'l-İlmi'l-Ma'lum fi'r-Reddi ala Abdilkerim el-Cîlî el-Merhum.

59. Sırru'l-Kelimeteyn fi Mutabakati Hurûfi'l-Şehadeteyn.

60. Mekasıdu Envar Ayniyye ve Mesâidu Ervahi Tayyibe Gaybiyye.

61. Şerhu Beyti'l-Mesnevi: Goft el-ma'na hüvellah şeyh-i din bahr-i ma'nihâ-yi rabbu'l-âlemin.

Muhammed Hanciç *el-Cevheru'l-Esna* kitabında onun 61 eserine işaret etmiştir. (el-Cevheru'l-Esna,ş s. 97-98).

## Sırr-ı Yakîn Risalesi

Halil b. Ahmed Ferâhidî (hicri 100-175) *el-Ayn* kitabında "yakîn"in lugat manası hakkında şöyle yazar:

"Yakîn, ilim, şüpheyi ortadan kaldırmak ve bir şeyi tahkik etmek anlamına gelir.

> Yakîn, öncelikle bir şeyi tasdik türündendir. İkincisi, gerçeğe uygundur. Bu sebeple gerçeğe uymuyorsa cehl-i mürekkep sayılır. Yani eğer bir kimse "Güneşin soğuk olduğuna yakînim var" derse bu yakîn, kelamcıların ve filozofların örfünde kelamî yakîn değildir. Üçüncüsü, zeval bulacak bir şey değildir.

Yakîn, şüphenin zıddı ve ilim, cehaletin zıddıdır. Kur'an-ı Kerim'de إِنَّهُ لَحَقُّ الْيَقِينِ denmiştir. Hak, yakîne izafe edilmiştir ve bir şeyin kendisine izafe türünden değildir. Çünkü hakikat yakînden başka bir şeydir ve hakikat, yakînin halis ve saf halidir. Dolayısıyla hakku'l-yakîn, parçanın bütüne izafesi türündendir. Ayetteki (وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ) yakîn de ölüm manasındadır." (Kitabu'l-Ayn, c. 5, s. 457).

*Tehzibu'l-Luga* kitabında Ezherî de (hicri 282-380) yakîni kuşkuyu ortadan kaldırmak ve bir şeyi tahkik etmek manasında kabul etmiştir (Tehzibu'l-Luga, c. 9, s. 325). Firuzâbâdî *el-Kamusu'l-Muhit* kitabında (el-Kamusu'l-Muhit, c. 4, s. 28) ve Allame Ebu'l-Fadl Cemaleddin Muhammed b. Mükerrem b. Manzur *Lisanu'l-Arab* kitabında (Lisanu'l-Arab, c. 13, s. 220) aynı tarifi tekrarlamıştır.

Zübeydî *Tâcu'l-Arus*'ta yakînin lugat manasına dair şöyle yazar: "Yakîn ölüm manasına gelir. Çünkü can sahibi her varlık, hiç şüphe ve tereddüt olmaksızın sonunda

dâr-ı fâniye veda edecektir." Beydavî'nin sözüne istinatla yakînin ölüm manasında kullanılmasını mecazi kabul etmemiştir (Seyyid Murtaza Zübeydî, Tâcu'l-Arus, yakîn maddesi).

Kelamcılar ve filozoflar da yakîni "اليقين هو التصديق الجازم المطابق الثابت" veya "هو اعتقاد الشيء بأنه لا يمكن الا كذا مطابقاً للواقع غير ممكن الزوال" saymıştır.

Dolayısıyla yakîn, öncelikle bir şeyi tasdik türündendir. İkincisi, gerçeğe uygundur. Bu sebeple gerçeğe uymuyorsa cehl-i mürekkep sayılır. Yani eğer bir kimse "Güneşin soğuk olduğuna yakînim var" derse bu yakîn, kelamcıların ve filozofların örfünde kelamî yakîn değildir.Üçüncüsü, zeval bulacak bir şey değildir. Zira kelamcılar ve filozoflar açısından sadece mukallidin itikadı kuşku karşısında zeval bulabilir. Dolayısıyla mukallidin itikadına yakîn atfedilmez.

### İrfan Kaynaklarında Yakîn

Sülemî (vefatı hicri 412) *Tabakâtu's-Sufiyye* kitabında (Tabakâtu's-Sufiyye, s. 139) şöyle rivayet etmiştir:

"اليقين نور يجعله الله فى القلب العبد حتى يشاهد به امور آخرته و يخرق بقوله كلّ حجاب بينه و بين ما فى الآخرة حتى يطالع تلك الأمور كالمشاهد لها"

"Yakîn, Allah'ın, ahiretini müşahede etmesi ve onun kuvvetiyle kendisiyle ahireti arasındaki her hicabı kaldırmasını sağlamak üzere kulunun kalbine yansıttığı nurdur."

## Sırr-ı Yakîn Fi Tefsiri Kavlihi Teâla: "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" Risalesi

### Telif: Abdullah Bosnevî Efendi

Kibriya sahasının sübhanı, veçhinin şühudunda hayrete düşüp hayran olunan âlemlerin Rabbine hamd ile tesbih, arz-ı beyza sahasında ervahtan mele-i a'lâya kadar mukaddeslerin O'nun cemalinin tecellisinde mest ve meskur oldukları hâlikların en güzelini cemil senayla takdis, şühud ve ayan meydanının şehsuvarı ve azimet semendini[2] kurb ve edna sahrasına, lâ mekan ve amma fezasına süren, öyle ki Cebrail'in kanatları onunla kanatdaşlıktan düşmüş ve Hayzum'unun[3] ayağı o alanda kaymış, izzet nurlarının hüzmelerinden sarsıntıya uğramış, oracıkta kalakalmış, mekansızlığın zirvesindeki şahbaza ve o Hazret'in cenahında şühud ve yakîn makamında, ayan mertebesinde oturmaya erişmiş Âline ve mümtaz ashabına salat ve selam olsun.

Emma ba'd: Şeyh Abdurrahman Câmî -rahmetullahi aleyh- *Nefehât-i Üns* kitabında büyük âriften, Şeyh Cemaleddin Bâkilnecar'ı kasdediyorum, kudsün şahbazlarının menkıbelerini beyan ederken onun şöyle dediğini nakletmiştir: Allah Teala'nın "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" kavlinin tefsirinde ayn-ı kadimin ayânı dışında yakîn yoktur. Bazı din ihvanı, şühud ve yakîn taliplileri bu mukaffel[4] mahal ve sırr-ı mücmeli

2 Semend. sarıya çalan renkteki at (Burhan) (Anenderac) At ve deve rengi. (Cihangiri) Sarı at. (Ferheng-i Esedî).

3 Hayzum. Meleklerin atlarından Cebrail'in bindiği atın adı. Zehrinin düştüğü heryerde yeşillik biter. Samiri onun zehirli toprağını sarı ineğe atınca ses çıkardı. Nitekim bu kıssa meşhurdur. (Anenderac) Cebrail'in atının adı (Müntehe'l-Ereb) (Nâzımu'l-Etba).

4 Kapalı, kilitli. (Nazmu'l-Etba). Kilit vurulmuş.

bize getirdiler, onun şerh ve izahına iltimas ettiler. Kendilerinin iltimasına muvaffak olarak, melek-i rahmanın yardımıyla bu mahalli izah ve "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" in bazı manalarını ifsah ettik. Bu risaleye de **Sırr-ı Yakîn fi Tefsir Kavlihi Teala** "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" adını koyduk. Ve billahi't-tevfik.

Bil ki, ey yakîn ve şühudun talibi ve ey cem'-i vücud deryasının müstefizi:

"ايدک الله بنور القدس و الأنس و رفع عن عين البصيرة أغطية أمور الكون و الحس".

Nitekim mezkur Şeyh der ki, bu ayetteki yakînden ilahi murad, vech-i kadimin, mucid-i kadimin zâtıyla ve vücud- i kadimle ayan olması olmasından başka bir şey değildir. Yani vech-i kadimin şühudundan ibarettir, başka bir manaya gelmemektedir. Bu da, mümkün şeylerin köleliğinden ve kevnlerin sıfat kaydından hürriyete kavuşmuş, onun zât sıfatı olan tam ibadete ve mahza ubudiyyete uyumlu hale gelmiş o kulun ibadetinin sonucudur.

Ey gönlü aydınlık aziz ve ey makbul dost, biliyorsun ki Allah azze ve celle ins ve cinni ibadet için yarattı. Nitekim Kitab-ı Mecid'de "و ما خلقت الجنّ و الانس الّا ليعبدون" buyurmaktadır ve ibadetten ilahi murad da vech-i hakkı şühuddur. Nitekim "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" buyrulduğu gibi. O halde ib - detten maksat, vech-i hakkı şühuddur. Hakkı şühuda yol açan ibadet ise nefis, ruh, kalp, akıl ve cismin tamamı, insanî bütün organ, uzuv ve kuvvetlerin toplamı olan, o halde her uzuv ve organının kendine has bir amel için yaratıldığı kul, onları o iş için kullanmalı; tüm isimlerin feyz masdarı, her durum ve eşyanın mercei ve masiri olan uluhiyyet hazretine uzuv ve kuvvetlerinin tamamını müteveccih ve meşgul etmeli; o raddeye varmalı ki, varlığını, kuvvet ve uzuvlarıyla zulmani tabiat ahlakından ve imkaniyye sıfat ve hallerinden kurtarmalı; o hazretin teveccüh ve mülazemetinde, sıfatlarını küllen mahvedecek ve kendi sıfatları yerine hakkın sıfatlarını geçirecek şekilde devam etmelidir. Bu mertebeye, nafilelerin kurb mertebesi adını verirler. Bu mertebede kulun sıfatları fâni olmakta, onun zâtından ibaret olan kendisi baki kalmaktadır. Nitekim Allah Teala'nın "حَتَّى يَأْتِيَكَ" kavlindeki hitap "kâf"ı, kulun zâtından ibaret "kâf" olduğuna delalet etmektedir. Öyleyse kulun memur edildiği ibadetten maksat, yakîn ve şühuda yol açan ve kerem hazinelerinin fethine sebep olan ibadettir. Varlığını, kevnî sıfatlar ve ahlaktan şu unsur kalıbına indirip bu beşeri surete inzal ederken muttasıf olduğu imkaniyye engelleri ve mertebelerinden mücella ettiği ve istidat ve kabiliyet kemaliyle zâtını ilahi sıfatlar ve gaybi feyizlerle muhalla kıldığı; kendi sıfatlarını mahvetmekten ibaret olan ubudiyyetin gayesiyle muttasıf olduğu; yaratılmasından ilahi kasıt, uluhiyyet hazretinde vuku bulan esmanın cem'i suretinde tecellisi için olduğu yere yardım alarak vardığında istidat haline geldiği zaman, bu yakîn, kulu hâsıl eder. Şu halde, istidat tamamlandığında Allah Teala, kabiliyetinin ayn aynasında kendi vechiyle tecelli eder; yahut o kulun mazharından o tecelliyi onun varlığının ayn mir'atına tecelli ettirir; veya uluhiyyet hazretinden istidat ve kabiliyetin kemaliyle intiba vechiyle kulun aynasına ya da kulun ihdasıyla o tecelliyi hayal hazretinde. Tıpkı kâmil kulun namazda hak ile kemal huzurla ihsan ve şühud rütbesine erişmesi ve hakkı tahayyül vechiyle hayal hazretinde müşahede etmesi, bunun üzerine "اياک نعبد و اياک نستعين" kavlindeki hitap "kâf"ıyla ona hitap etmesi gibi. Nitekim

**Bil ki yakînin oluşması, onun dört mertebesinin haysiyetiyle dört rükundan münteşir olmuştur: Biri ilim, ikincisi ayn, üçüncüsü hak ve dördüncüsü hakikat.**

hadiste "الإحسان أن تعبد الله كأنّک تراه" geçmektedir. Feefhem.

Bil ki yakînin oluşması, onun dört mertebesinin haysiyetiyle dört rükundan münteşir olmuştur: Biri ilim, ikincisi ayn, üçüncüsü hak ve dördüncüsü hakikat.

"قال رسول الله صلى الله عليه و سلم إنّ لكل حق حقيقة و قد ثبت حقّ اليقين فلابدّ لهذا الحق من حقيقة وهى حقيقة اليقين"

Bu cihetten sonra yakînin hakikati dördüncü rükun olmalıdır. Lâkin hakikat-i seniyyedir ve geriye kalan üç rükun. O halde bu büyük ârif nezdinde, yani Şeyh Cemaleddin Bâkilnecar'ı kasdediyorum, yakînden murad ilmu'l-yakîn değildir. Çünkü ilmu'l-yakîn, müminin iman mertebesinde olur ve nebinin de muhbir melekin haberi. Bu mertebe haber mertebesidir, şühud mertebesi değildir. Bilakis murad, kulun o mertebede şühud sahibi olduğu aynu'l-yakîndir, ibadette terakki ve mahza ubudiyyetin tahakkuku itibariyle hakku'l-yakîni de, hakikat-i yakîni de kapsar. Öyleyse yakîni, "ayn-ı kadimin ayanı, vech-i kadimin şühudu hariç yakîn yoktur"a tahsis etti. Bu ayet-i kerime ve ondan önce geçen ayetler, Seyyidimiz Mustafa (s.a.a) hakkında nazil olmuştur. "حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" kavlindeki yakîn lafzı mutlak gelmiştir. Çünkü "kâf" Rasül'e (s.a.a) hitaba işaret etmektedir ve onun şühudu, esmadaki ilahi ilmin suretlerini ve imkaniyyedeki aynî mazharın sadrını şâmildir. Zira Allah'ın Rasülü ve Allah'ın halifesidir. Şu halde onun hakkında hâs olan bu iş, ondan evvelkinin âmm olmasıdır.

Bunun gibi, yakîn lafzı, yakînin dört rüknünü eşit seviyede kapsamaktadır. Çünkü mutlaktır, mukayyed değildir. Yakînin dört nevi Mustafa hakkında sahihtir. Zira o, rasül, nebi ve velidir. Şu halde, علم ان يملک muhbir ve haberinin dayandığı, muhbirin haberinin Mustafa'yı -aleyhisselam- hâsıl ettiği risalet ve nübüvvet işlerinden her biri ilmu'l-yakîndi ve böylelikle hakkın vechini şühud olan aynu'l-yakîn, hayal hazretinde ve bu şühud, nafileler kurbu mertebesinde kulun sıfatlarının fenâ olmasıyla hâsıldır. Aynı şekilde yakîn mertebesi de Mustafa'nın içe kapanma mertebesinde. Ehadiyyet ve amma hazretinde ve kâb-ı kavseyn kurbuna katılma mertebesinde ednâ, onun kendine hâs hakikatidir. Velakin Allah Teala bu yakîni ibadete taalluk ettirmiştir. Öyleyse burada onun hakkında doğru yakîn olmamaktadır.

Bilakis onun ibadetinin semeresi olan aynu'l-yakîndir. Yine onun ubudiyyet mertebelerini geçmesi ve ubudiyyetin hakikatine tahakkuku itibariyle hakku'l-yakîn ve hakikat-i yakîn olur.

Şu halde, yakîn mertebelerinden ilm-i yakîn olan birinci nev, nübüvvet ve risaletin iktiza ettirdiklerindendir. Üçüncü nev, nübüvvet ve risaletin gereklerinden değildir. Bilakis müşriklerin istihzasından kaynaklanan hüzün ve ıstıraptan, göğsün sıkışması ve ateş basmasından kurtulup mutluluk, huzur ve rahatlamanın hâsıl olduğu ve kendisiyle yakînin keşfedildiği velayetinin gereklerindendir. Çünkü nübüvvetin rütbesi ve davetin mansıbı onu iktiza eder. Öyleyse Allah Teala, ona müşriklerin laflarından hüzünlenmekten kurtarıp huzur verirken ve münafıkların ahvalinin iç daraltmasından göğsünü ferahlatırken şöyle buyurmaktadır:

"و لقد نعلم انک یضیق صدرک ممّا یقولون و سبّح بحمد ربّک و کن من السّاجدین واعبدربّک حتی یأتیک الیقین"

Şu halde yakîn mertebesinin birinci nevi, nübüvvet cihetiyle Mustafa'ya -aleyhisselam- mahsustur. Mesela "انّا کفیناک المستهزئین یجعلون مع الله إلها آخر فسوف تعملون" ayeti muhbir melek vasıtasıyla nazil olduğunda onların tepetakla ve helak olmasından önce onların helak olacağını ilmu'l-yakîn biliyordu. Çünkü helak etme Hakkın fiilidir ve Hak, onların helak olacağını haber vermiştir. Rasulün (s.a.a) memur edildiği ve Allah'ın yakîni bahşetmeyi ona bağladığı tesbih, secde ve ibadet ise Rasulün fiilidir. O halde tespih, secde ve ibadet Rasulden -aleyhisselam- hâsıl olduğu ve ona yakîn geldiğinde o yakîn, aynu'l-yakîn idi ve yakînin mertebeleri sırasıyla aynu'l-yakînin ardından da ilmu'l-yakîn gelir.

O hazretteki ibadetten sonra gelen o yakînin bu sebebinden sonra onun birinci mertebesi, risalet hazretine müşriklerden kaynaklanan iç daraltmasını onun nuruyla kalpten izale eden aynu'l-yakîndi. O mertebeden geçtikten sonra ubudiyyetin kemaliyle ehadiyyet hazretine ne kadar teveccüh gösterirse yakîni o kadar artacaktır. Öyleyse o yakîne bir mertebede hakku'l-yakîn adı konur ve ondan daha yüksek bir mertebede ise hakikatu'l-yakîn adı konur;

إلى أن تنهى إلى الحضرة العلمية التى هى محلّ ارتسام الاشياء و الحضرة العمائية التى هى حضرة تميز الأسماء

Nitekim o yakîn ve şühudun ötesinde hiçbir yakîn yoktur.

Bilmek gerekir ki, risalet, hak ve ümmet arasında bir vasıtadır. Nübüvvet ise nebi ve ümmet arasında bir vasıtadır. Velayet de hak ve rasul arasında bir vasıtadır. Öyleyse Seyyidimiz (s.a.a) mahza kuldur ve mahza ubudiyyet onun zâtının vasfıdır. Bu nedenle Hak Teala onu "kulum" diye adlandırmış ve şöyle buyurmuştur: "سبحان الذی أسری بعبده" Şu halde o, ubudiyyet cihetiyle keşif ve yakîn sahibi, şühud ve temkin sahibidir. Öyleyse o, bu âli rütbeden ümmetin hidayeti için nübüvvet rütbesi ve davetle gönderilmiş ve bu yüce konum, halkı davet meşguliyeti sebebiyle kendi ubudiyyetinden ve hakkı keşif ve şühuddan perdelenmiş, müşriklerin ta'n ve istihzasından dolayı göğüs sıkışmasına katlanmak zorunda kalmıştır. Velayet ve ubudiyyet ciheti olan bâtınına açılıp ferahlama, keşif, yakîn, şühud ve hak bahşedilmiştir. Nübüvvet ve davet

**Bilmek gerekir ki, risalet, hak ve ümmet arasında bir vasıtadır. Nübüvvet ise nebi ve ümmet arasında bir vasıtadır. Velayet de hak ve rasul arasında bir vasıtadır. Öyleyse Seyyidimiz (s.a.a) mahza kuldur ve mahza ubudiyyet onun zâtının vasfıdır. Bu nedenle Hak Teala onu "kulum" diye adlandırmıştır.**

ciheti olan zâhirine de halkı ve kesreti şühud ile iç daralması ve gam zevki bahşedilmiştir. O halde Rasül (s.a.a) risalet ve nübüvvet vasıtası, hilafet ve davet rabıtasıyla üns ve vahdet mertebesinden, kurb ve izzet hazretinden ümmetinin arasına indiğinde ve onları davetle meşgul olmaya başladığında Kureyş'ten bir cemaatten, daveti sebebiyle Allah'ın hakkında ve Kur'an hakkında bazı sözler işitti. Bunun üzerine onların sözlerinden dolayı Hazret'in göğsü sıkıştı ve nihayetinde de ona ateş bastı. Hal böyle olunca Allah Teala Mustafa'ya o sıkışma ve hüzünden huzur ve rahatlama, o iç daralması ve şiddetten mutluluk ve ferahlık buyurdu, onlara karşı koyma ve onlardan mücadeleden sırt çevirmeyi emretti ve dedi ki:

''فاصدع بما تؤمر و أعرض عن المشركين''

Çünkü onlara karşı koymak göğsünün sıkışmasına sebep oluyor, hile ve tuzaklara maruz kalmasına yol açıyordu. Nihayet;

''انّا كفيناک المستهزئين يجعلون مع الله إلها آخر فسوف تعملون''

Kavliyle onların tepetakla ve helak edilecekleri haberi verildi. Bunun üzerine bu haber Mustafa'nın kalbini onların istihzasının üzüntüsünden kurtardı, hüdustan intikal ve o sözlerden etkilenmekten takdis etti. Onu takyidden, oradan meb'us edildiği ehadiyyet hazretinde ubudiyyet mertebesi ve içe kapanma mertebesi olan ekmeliyyet mertebesine yöneldiğine işaret buyurdu. Hak binefsih, o mertebede ona vekil ve ona halife oldu. Nitekim "انّا كفيناک" kavli buna delalet etmektedir. Yine kâmil manada istiğna ile Mustafa -aleyhisselam- hakkında "و لقد نعلم انک يضيق صدرک ممّا يقولون" kavliyle onu rahata erdirip ferahlık sundu. Onun göğsünü sıkıştıranın bilgisini zikrederek onların sözlerinden göğsünün sıkışmasına inşirah verdi. Tekrar onu ''و سبّح بحمد ربّک و کن من السّاجدين و اعبد ربّک حتّى يأتيک اليقين''

kavliyle Rabbu'l-Erbab olan Rabbine hamda, zâtının vasfı olan secdeye, ubudiyyet rütbesinin muktezası olan ibadete emretti, ta ki yakîn ve şühud gelene dek.

Şu halde, kendi taayyününü mahv ve kendi zâtını fenâ etmekten ibaret olan Hakka secdeye baş koyduğu, secdeye mahsus olan kurb-i ilahi onun için hâsıl olduğu, onun hakikati, vâsılı ve varış yeri olan kendi ubudiyyetiyle Hakka ibadete rücu ettiği, onun libasına girdiği ve kendisi olmaktan çıktığında bundan önce onun için urûc ve isra vaktinde ve kâb-ı kavseyn veya daha aşağı mertebede hâsıl olmuş, o Hazret'in ubudiyyet ve velayetinin icabına has keşif ve şühud, onu, kevni mertebelerindeki hicapların kalkmasına ve beşeri sıfatlar ve imkaniyye ahlakının örtülerinin yanmasına dahil eder.

Sonra o keşif ve şühudla ilahi hakikatleri ilmiyye hazretinde ve kevni işleri imkaniyye boyunduruğunda müşahede eder. Sonra, onunla alay eden ve Hak hakkında yakışıksız sözler söyleyen o kavmin hakikatlerini ilmiyye hazretinde onların hakikatinin istihza ve inkâr olduğunu, bunun şâkilik ve sırt çevirmeyi icap ettirdiğini, onların bu âlemde bu surette zâhir olduklarını müşahede eder. Yine müşahede eder ki, kaza, onların talebi ve onların fiili icabınca onların helakine yol açmak üzere caridir.

Sonra ona, onların inkârının kendilerinin zâtının iktizasıyla olduğuna ve helaklerinin inkârlarından kaynaklandığına dair yakîn ve keşif gelir. Yakîni onların ahvalini şühuda sarf ettiğinde onların ahvalini şühuda bu keşif ve yakînle müsterih olur. Nübüvvetle gönderilmeden önce açılma ve ıtlak vaktinde ve Yaratıcının vechini şühud vaktinde hâsıl olan Rasulün (s.a.a) şühud ve keşfine sarfettiğinde ise şühud ve yakîn bu ibadetten ve bu secdeden hâsıl olmaz. Bilakis o şühud ve yakîn, o Hazret'in ubudiyyet ve velayet rütbesine hastır.

Lâkin yaratılmışlar ve kesret âlemine teveccüh sebebiyle ve davet rütbesine inzal haysiyetiyle o şühud ve yakînden perdelenmişti.

كما قال رسول الله صلى الله عليه و سلم "لى مع الله وقت الحديث"

O halde ubudiyyete döndüğü vakit kesret âlemi, şühud-i aynından kalkacak, şühud ve yakîni zâhir olacak ve davet rütbesine inzale teveccüh buyurduğunda ise o şühud perdelenecektir. O halde ibadet, giden yakînin geri gelmesine sebep olur, hiç olmayan yakînin tahsil edilmesine değil. "وَاعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِينُ" kavli buna delalet etmektedir. Çünkü şart olan ibadet mevcut bulunduğunda şarta bağlı yakînin gelmesi hâsıl olur ve yakînin gelme tekrarı, onun ibadetle tahakkuk adedince olması yakışık alır.

Öyleyse ibadet, yakînin inkişafı ve gelmesinde şarttır, onun tahsilinde değil, و مع قطع النظر عن شرط العبادة و اتيان اليقين اليه –عليه السلام- ve "ربّ زدنى علما" buyu - duğu her durumda yakîn işini talep etmek uygundur. O halde nihayetsiz mümkünat itibariyle yakîn mertebelerinin de nihayeti yoktur. Tıpkı mümkünatın ve kendisinin marifetinin nihayeti olmaması gibi. Çünkü her şeyin marifetinde onun yakîni artmaktadır. Lâkin burada Allah, yakînin gelmesini Rabbi tespih, ona hamd ve secde karşılığında, ibadet mukabilinde şart koşmuştur. Öyleyse burada yakîn, mutlak itibarla var olma zorunluluğudur. O halde bu itibarla "kavlu'l-yakîn"deki elif ve lâm olmak mecburiyeti cinsi içindir.

Bu durumda yakîni, vech-i kadimin ayan olmasının kastedildiği ayn-ı kadimin

ayan olmasıyla tefsir etmenin letafeti yoktur. Çünkü Mustafa (s.a.a) rasül ve nebidir. Öyleyse onun hakkında mutlak ve âmm olma hali daha önceliklidir. Ama onun havassında bu caizdir. Caizdir ki, yakîn, kavminin ahvaline nazar ve işin akıbetinde onların halini şühudla mukayyet idi.

O halde bu itibarla elif ve lâm, harici ahid içindir ve yakînden muradın, evvelinde hâsıl olan, halkı davete gönderilmeden önce onun ubudiyyetine has ve hakikatine mahsus keşif ve şühudu olması münasiptir. Öyleyse bu itibarla elif ve lâm, zihnî ahid içindir.

Bu durumda ayetin manası şöyledir:

"Ya Muhammed, Rabbini hamd ile tespih et ve bana zâtlarıyla secde edenler, onların zümresinden mühim ruhlardan olacaklardır. Bize tekarrübde bizi şühuddan fenâ bulabilmek için bana kendi zâtınla secde et. منه بدأ الأمر و اليه يعود Rabbu'l-erbab olan Rabbine ibadet et. Ubudiyyetinin keşif ve yakînin gelmesiyle nihayet bulabilmesi için zâtının vasfı olan ubudiyyetinle zâhir ol. Yani yaratılmışlar ve kesret âlemine teveccühün yüzünden senden gitmiş olan ve ondan perdelendiğin Kur'an'a keşif ve yakîn gelsin." Bu manaya göre "حتّى" gayenin nihayeti anlamına gelir ve "zamana" anlamına gelmesi, yani illet için olması caizdir. ای: و كن من الساجدين و اعبد ربّک (o zamana kadar ki) يأتيک اليقين. Öyleyse Muhammed'in (s.a.a) secdesinden ve onun kendi zâtî ibadetine rücu etmesinden sonra ve onun hakikati olan kendi ubudiyyetiyle tahakkukundan sonra gelen yakîn ve şühud; vasıfsız ve sıfatsız mazhar olmaksızın mutlak gaybetten ve yakînsizlikten işrak ettiğinde onun vasfı zaman olabilir.

Bil ki, bazı müfessirler yakîni ölümle tefsir etmişlerdir. Bu, Mustafa (s.a.a) hakkında doğru değildir. Çünkü nübüvvet ve davet rütbesinden hal olacağı ölüm gelinceye dek secde ve ibadete emredilmiş ve ölüme kadar Rabbe ibadete memur edilmiş olur ki bu bâtıl bir iştir. Zira onun nübüvveti ve daveti, halka, o ölünceye dek sabittir. Yine ölünceye dek ibadet edilmesi emrinden, gerekli ibadetin tahsili çıkmaktadır. Mustafa (s.a.a) hakkında bu emir, hâsılı tahsildir. Çünkü o, mahza kuldur, kâmil ubudiyyetle muttasıf olmuştur ve bu mertebeden gönderilmiştir. Fefhem.

Bil ki ey makbul kişi, Allah Teala, risalet hazretine kendi kelamında üç çeşit hitap etti:

Biri, emrin ve hitabın kastedildiği hitap, onun zâtıdır [ve] gayrısı şümule girmez. Allah Teala'nın "و من الليل فتهجّد نافلة لک عسى ان يبعثک ربّک مقاما محمودا" kavlinde geçtiği gibi.

İkinci nev, ona hitap eder ve gayrısı şümule girmez. Allah Teala'nın "و لا تجهر بصلوتک و لا تخافت بها و ابتع بين ذلک سبيلا" kavlinde geçtiği gibi.

Üçüncü nev, ona hitap eder ve gayrısını kasteder. Allah Teala'nın "لا تجعل مع الله إلهاً آخر فتقعد مذموماً مخذولا" kavlinde geçtiği gibi. Sair misalde "اياک أعنى و اسمعى يا جاره" denmiştir.

O halde "و سبّح بحمد ربّک و كن من السّاجدين و اعبد ربّک حتّى يأتيک اليقين" kavli birinci türden değildir. Aksine ikinci nevdendir. Çünkü onun (s.a.a) hakkında nazil olmuştur ve ümmetinin havassından gayrısını kapsamaktadır. Öyleyse yakînin keşif ve şühud manasında başkasına nispeti de caizdir, الى أن ينتهى الى الحضرة العلمية و حضرة العماء ve ona meşhud olan şey hakkında olmalıdır

ve ona meşhud olanın gayrısıyla da. Ölüm manasına gelmesi de uygundur. Zira hakkın evliya ve havassı halkı davete memurdur. Tıpkı enbiya gibi, bilakis ibadet ve ubudiyyete de memurdurlar. Ama üçüncü türden olması caiz değildir. Çünkü o Hazret hakkında nazil olmuştur. Feefhem.

Bu ayette başka bir vecih münasiptir; yani Allah Teala Nebi'nin -aleyhisselam- göğsünün müşriklerinin istihzasından sıkıştığını gördüğünde, bunun üzerine onun üzüntüsünü gidermek için ''انّا كفيناك المستهزئين يجعلون مع الله إلها آخر فسوف تعملون'' dedi ve onların tepetakla ve helak olacaklarını haber verdi. Bunun üzerine Rasül (s.a.a), onların helakini aynu'l-yakîn değil, ilmu'l-yakîn bildi. Zira henüz helak olmamışlardı. Onların helakini aynu'l-yakîn görmedikçe göğsündeki sıkışma tamamen kalkmadı. Ama Mustafa'da (s.a.a) bu ilahi haberle biraz rahatlama meydana geldi. Bunun üzerine onların helakini bekledi ve aynu'l-yakîn müşahede için bir köşede beklemeye koyuldu.

Sonra Allah Teala, onların helakini ona haber verdikten sonra, onları helak edene ve helaklerini aynu'l-yakîn müşahede edene dek ibadetle meşgul olması için ona tesbih ve hamdi, secde ve ibadeti işaret buyurdu. Allah onları helak ettiğinde helak oluşları vadedilen yakîn haline geldi. Zira artık aynu'l-yakîn müşahede etmişti. Öyleyse bu yakîne, helak etme şeklindeki Allah'ın fiili sebep oldu, Rasül'ün secdesi ve ibadeti değil. O halde ibadet yakînin şirki değildi, bilakis ibadete teveccüh müddetince sıkışmanın Rasül'ün -aleyhisselam- göğsünden giderilmesine sebep oldu. Bu nedenle ibadetle iştigal etmesine işaret buyrulmuştu. Öyleyse Rasül'ün (s.a.a) ibadeti onların helakiyle ve helak olduklarını aynu'l-yakîn gördüğünde nihayet buldu. ''انّا نعلم انک یضیق صدرک ممّا یقولون''

**Allah Teala, Mustafa'nın (s.a.a) ümmetinden evliyaya tenbih etmektedir ki, sizi bize ubudiyyet, secde ve ibadet için yarattık, ilahi tecellilerin mazharı ve sonsuz feyizlerin yeri kıldığımız kalbinizi de ilahi isimlerin uluhiyyet hazretinde cem olduğu suretimizin aynası yaptık. Öyleyse sizi ubudiyyetin hakikati icabınca onun sınırında durdurup ehadiyyetimizin cenab-ı kibriyasında bizi tesbih ve hamde, secde ve ibadete tıpkı izzetimiz ve ubudiyyetinizin iktiza ettirdiği gibi mukim kılar.**

**Hakka ibadet olan ikinci şık ise her ne kadar tesbih ve secdeden sonra zikredilmesi cihetiyle ibadetten murad, onu tekid eden namazdaki ibadete, namazdaki hamd ve secdeden murad da hakka ibadete delalet ediyorsa da ibadet lafzı âmmdır, namazı ve başka şeyleri de kapsamaktadır. O halde Rabbi tesbih, ona hamd, secde ve ibadet, topluca, keşif ve yakînin birincisinin neticesi olduğunu göstermektedir.**

kavlinde Mustafa'yla (s.a.a) ilgili iki nükte vardır:

Biri şu ki, sen cihetimizden gayret edindin ve müşriklerin sözlerinden dolayı göğsün sıkıştı. Bunun üzerine biz de senin cihetinden gayret edinecek ve göğsünün onlar yüzünden sıkışmasına izin vermeyeceğiz. Öyleyse onlara sırt çevir, tesbih ve hamd ile kibriya hazretimize teveccüh göster, mühim ruhlar olan bize secde edenlerden ol, çünkü onlar kendi zâtlarıyla secde ve ibadet ederler, emirle değil. Ta ki taklidin dar geçidinden mutlaklık fezasına ulaşıncaya dek. O hazrette o mukaddes ruhların kazandığı ve o hazrette senin göğsünün de inşirah bulmasını sağlayan söz konusu keşif ve yakîn ve mekan edinme sevinci seni de içine alır ve göğsündeki sıkışmayı izale eder. Çünkü o hazrette bu suretlerin ahvali, sûreten ve hükmen değildir.

Diğer nokta şudur ki, ilahî vahyin, ulvi âlemden tertemiz nebevî kalbe hangi surette nüzul ediyorsa ümmet arasında da o şekilde zâhir olabilmesi ve nebinin kalbi olan vahyin nüzul mahallinin onu değiştirmemesi için nübüvvet rütbesi ve davet mansıbına göğüs genişliği ve farklılaşmış kalp gerekir. Sinen müşriklerin sözlerinden daralmış durumda ama davet için geniş göğüs gerekir. Öyleyse göğsündeki sıkışmayı gidermek üzere bize hamd ile tesbih et, secde edenler zümresinden ol ve göğsündeki daralmanın senden zail olması için hakikatin olan kendi ubudiyyetine rücu et. Zira secdede bize yaklaşırsın. O halde bizimle senin aranda boşluk bir yer kalmasın. Çünkü izzetimizin nurları başkasını yakar. Senden göğüs sıkışması giderildiğinde sana yakîn ve sükunet gelir. Çünkü göğsünün daralması sebebiyle sen, senden gitmiştin. Bunun nedeni, göğsün sıkışmasıyla yakînin cem halinde bulunamayacak olmasıdır. Burada Allah Teala, Mustafa'nın

(s.a.a) ümmetinden evliyaya tenbih etmektedir ki, sizi bize ubudiyyet, secde ve ibadet için yarattık, ilahi tecellilerin mazharı ve sonsuz feyizlerin yeri kıldığımız kalbinizi de ilahi isimlerin uluhiyyet hazretinde cem olduğu suretimizin aynası yaptık. Öyleyse sizi ubudiyyetin hakikati icabınca onun sınırında durdurup ehadiyyetimizin cenab-ı kibriyasında bizi tesbih ve hamde, secde ve ibadete tıpkı izzetimiz ve ubudiyyetinizin iktiza ettirdiği gibi mukim kılar. Çünkü evliyaya, enbiya gibi, halkı ilzam lazım değildir. Zira Allah Teala enbiyaya, dinin ahkamını tesis, ism-i zâhir ve ism-i mübinin ahkamını ızhar için ruhsat vermiştir.

Bununla birlikte, cümle enbiyanın servesi Seyyidimize bak. Çünkü onun hakikati, hakikatlerin aslıdır. Cümle âlemlerin zâhiri olan bu âlemde hakkı ızharda gösterdiği azim o denlidir ki onun bisetiyle ve zuhuruyla zuhur ve ızhar işi kemâl bulmuştur. Hangi gerekçeyle ona "و سبّح بحمد ربّک و کن من السّاجدین و اعبد ربّک حتّی یأتیک الیقین" nazil oldu? Şu halde ehl-i irfanın sûretperestlerinden ve imkan âleminin nazarbazlarından olanlar, ubudiyyet sınırından tasarruf ve riyasete, marifeti ızhara, kerameti ızhara ve harikuladeye yöneldiler. Öyleyse onlar, halk ve kesrete iltifat, riyaset ve izzete teveccüh miktarınca izzet hazretinin takarrüb rütbesinden aşağı düşecek ve halka karışma rütbesinde göğüs daralması ve ferahlama yoksunu olacaktır. Ve billahi't-tevfik.

Bil ki Allah Teala'nın "حَتَّى يَأْتِيَكَ الْيَقِين" kavli her ne kadar "و اعبد ربّک" kavli için gayenin nihayeti olmak ve ibadete illet olmak için kâfiyse de, çünkü tam ibadet yakîne yol açacaktır, velakin "و اعبد ربّک"nin "و سبّح" kavline atıf olması, atf-ı âmm ale'l-hâs kabilindendir ve "یأتیک الیقین" kavlinin illet cümlesi olması daha kapsayıcı ve daha uygundur. Çünkü Hakka hamd, O'nu tesbih ve O'na secde olan birinci şık hususi namazdır. Namaz ise Hakkın huzuru ve şühuduyla mevzudur.

Hakka ibadet olan ikinci şık ise her ne kadar tesbih ve secdeden sonra zikredilmesi cihetiyle ibadetten murad, onu tekid eden namazdaki ibadete, namazdaki hamd ve secdeden murad da hakka ibadete delalet ediyorsa da ibadet lafzı âmmdır, namazı ve başka şeyleri de kapsamaktadır. O halde Rabbi tesbih, ona hamd, secde ve ibadet, topluca, keşif ve yakînin birincisinin neticesi olduğunu göstermektedir.

## Kaynaklar


Ahmed Nigerî, Abdunnebi b. Abdurrasül, (hicri 1390), *Câmiu'l-Ulûm fi Istılâhâti'l-Fünûn el-Mukalleb bi-Destûri'l-Ulema*, Beyrut: Müessesetu'l-A'lami, 2. baskı.

Bağdadî, İsmail Başa, (hicri 1402), *Hediyyetu'l-Ârifîn*, Beyrut: Daru'l-Fikr.

Câmî, Abdurrahman, (hicri şemsi 1370), *Nefehâtu'l-Üns min Hadarati'l-Kuds*, derleyen: Mahmud Âbidî, Tahran: İntişârât-i Ittılâât.

Corbin, Henry, (hicri şemsi 1373), *Tarih-i Felsefe-i İslamî*, tercüme: Cevad Tabâtabâî, Tahran: Kevir-Encümen-i İranşinâsi-yi Franse.

Cüneyd Şirazî, Muinuddin Ebu'l-Kasım, (hicri şemsi 1328), *Şeddu'l-İzar fi Hatti'l-Evzar an Zevvari'l-Mezar*, derleyen: Allame Muhammed Kazvinî ve Abbas İkbal.

Dehhoda, Ali Ekber, (hicri şemsi 1345), *Logatnâme*, derleyen: Muhammed Muin ve Seyyid Cafer Şehidî, Tahran: Tahran Üniversitesi, yakîn maddesi.

Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed, *Tehzibu'l-Luga*, derleyen: Abdusselam Hârun ve Muhammed Ali el-Neccar, el-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve'n-Neşr.

Ferâhidî, Ebu Abdurrahman Halil b. Ahmed, (hicri 1410), *Kitabu'l-Ayn*, derleyen: Mehdi el-Mahzûmî ve İbrahim el-Semarrâî, Dâru'l-Hicre.

Firuzâbâdî, Mecduddin Muhammed b. Yakub, *el-Kâmusu'l-Muhit*, Beyrut: Dâru'l-Ceyl.

Hacı Halife, (hicri 1402), *Keşfu'z-Zünûn*, Beyrut: Dâru'l-Fikr.

Hancic, Muhammed, (hicri 1349), *el-Cevheru'l-Esna fi Teracimi Ulema ve Şuarai Bosna*, Mısır: el-Matbaatu'l-Allamiyye.

İbn Manzur, Ebu'l-Fazl Cemaluddin Muhammed b. Mükerrem, (hicri 1412), *Lisanu'l-Arab*, Beyrut: Daru Sâdır.

Kâfî, Hasan, (1389), *Usülü'l-Hukm fi Nizâmi'l-Âlem*, tahkik: Ali Ekber Ziyâî, Tahran: Miras-i Mektub.

Lahmi İskenderî, Sediduddin Abdulmu'ti b. Ebi el-Senâî, (1954), *Şerhu'l-Menâzili's-Sâirîn*, derleyen: S. de Laugier de Beaurecueil *Bosnjaci I Hercegovci u Islamskoj Knjizevnosti*, Sarajevo, 1986.

Sülemî, Ebu Abdurrahman, (hicri 1406 / 1986), *Tabakâtu's-Sûfiyye*, Halep Suriye: Dâru'l-Kütübi'n-Nefis, 3. baskı.

Tilimsânî, Afifuddin Süleyman b. Ali, (hicri şemsi 1371), *Şerhu Menazili's-Sâirin*, derleyen: Abdulhafîz Mansur, Tunus: Merkezu'd-Dirâsât ve'l-Ebhâsi'l-İktisadiyye ve'l-İctimâiyye.

Zerkelî, Hayruddin, (1990), *el-A'lâm*, Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 9. baskı.

Zübeydî, Seyyid Murtaza, *Tâcu'l-Arus*, Beyrut: Dâru Sâdır, yakîn maddesi.

# Hadisi Anlamanın Engelleri

**Abdulhadi Mesudi**

**Özet**

Hadisin manasını anlamanın, mana taşıyan başka her metin gibi kuralları ve metodu vardır ve her anlam ona nispet edilemez. Bu anlayış, metinlerin anlaşılmasına hâkim rasyonel metod izlendiği, engel ve afetlerin girdabına yakalanılmadığı takdirde söyleyen ve yazanın maksadına uygun olacak yahut en azından ona yakınlaşacaktır. Böyle olmadığı takdirde ise yanlış anlamayla sonuçlanacaktır.

Bu makalede, hadisi doğru anlamayı önleyen engelleri sıralayacağız. Bunlar, bulunmamaları tam illetin parçası (uygun terkip ve engelsizlik) ve eşyanın varoluş sebebi sayılan önceki aşamada elde edilmiş uygun etkiyi önleyen engellerdir. Bu engellerden kimisi, hadisi anlamada tesiri bulunan etkenlerden birinin karşıt ve zıt noktasıdır. Buralarda misal zikrederek konuyu aydınlatacağız.

Bu engellerden birçoğuna iki bölümde işaret edeceğiz. Ama hiçbir şekilde onları sıraladığımız biçimle sınırlandırmayacağız. Birinci bölüm metinle ilgili engellerdir ve hadisi anlamanın, yani metni anlamanın birinci aşamasında vuku bulmaktadır. İkinci bölüm ise hadisi anlamanın ikinci aşamasıyla, yani hadisi söyleyenin maksadını anlamayla bağlantılıdır. Mevcut bazı engelleri araştırmacıya ve onun hadisle iletişim kurma şekline bağlayabiliriz. Ama konunun daha basit olması ve hadisi anlamanın asli iki aşamasıyla genel uyumu nedeniyle engelleri aynı iki grup içinde sıralayacağız. Zikredilen engellerin, hadisi anlamanın tüm cüzi aşamalarına dönük olmadığını hatırlatmak gerekir. Mesela hadisi anlamanın önündeki en büyük engellerden biri olarak çatışan hadisleri önemsememe meselesine burada örnek verilmemiş ve çatışan hadislerin hadisin metnini ve maksadını doğru anlamadaki tam etkisini göstermek için zikredilmiş önceki bölümde aktarılan örneklerle yetinilmiştir.

## Birinci Fasıl: Metni Anlamanın Engelleri

Burada engelleri iki büyük grup halinde tasnif edeceğiz: Metni anlamanın engelleri ve maksadı anlamanın engelleri. Bu sıraya uyarak, önce metnin engellerini, sonra da maksadın engellerini ardarda ele alacağız.

### Lafız Müşterekliği

Arapça sözün lafızları, dillerin birçoğunda olduğu gibi bazen birkaç anlama sahiptir. Usul ilminde lafız ve mana müşterekliği bahsine sebep olan ve edebiyatta "ibham"ı ortaya çıkaran birkaç anlamlı bu kelimeler, kimi zaman muayyin karineleri bulunmaması nedeniyle araştırmacı için metnin anlaşılmasını güçleştirir.

Bu gibi yerlerde temel çözüm yolu, hadisin südur sebeplerini, benzer ve aynı içerikteki hadislerin muttasıl ve munfasıl karinelerini bulmaktır.

Diğer bir çözüm yolu ise dilin iç dokusundan yararlanmak ve kelimenin farklı anlamlarını tek tek cümleye yerleştirip cümlenin geriye kalanıyla birlikteliğinden kaynaklanan anlamı değerlendirmektir. Aşağıdaki örnekte olduğu gibi.[1]

Peygamber-i Ekrem'den menkul hadiste şöyle nakledilmektedir:

إختلاف أُمّتی رحمة / Ümmetimin ihtilafı rahmettir.[2]

"İhtilaf" kelimesi" hem "tefrika" ve "birkaç parça olma" manasına, hem de "gidiş geliş" manasına gelmektedir. Sadece birinci manayı aklında tutan ve ihtilafın diğer anlamını ihmal eden Abdulmü'min Ensari adındaki ravilerden birinin kafası karışır. Tefrika anlamındaki ihtilafın rahmet olacağına inanamadığından İmam Sâdık'ın (a.s) yanına gider ve müşkülünü kendisine arzeder. Hadisin süduruyla ilgili olarak İmam'ın teyidini işittikten sonra şöyle der: "Eğer ümmetin ihtilafı rahmet olsaydı birleşmeleri azabı gerektirirdi!" İmam (a.s) ona verdiği cevapta ihtilafı diğer anlamında, yani gidiş geliş olarak yorumlamış ve Hazret-i Rasulullah'ın sözünün "nefr"[3] ayetine işaret olduğunu belirtmiştir. Bu durumda hadiste kastedilen, dini öğrenmeleri ve öğretmeleri için şehirlerden ilim merkezlerine gelip gitmeleri olmaktadır, dinde ihtilaf etmeleri değil.[4]

Diğer rivayetlerde de "ihtilaf" kelimesi bu anlamda kullanılmıştır. Mesela "Camia-i Kebire" ziyaretinde Ehl-i Beyt'e (a.s) hitaben, onlara "muhtelifu'l-melaike" şeklinde seslenişimiz böyledir. Ama bundan da önemlisi Kur'an-ı Kerim'de de bu anlamda kullanılmıştır.[5]

---

1 Kur'an'dan örneklere hakkında bilgi için bkz: Fıkhu'l-Luga, Seâlebi, s. 345 "babu vukui fi'li vâhid ala ideti meâni", "قضى" ve "صلّ" kelimelerinin zeyli. Kur'an'dan misaller arasında bariz örneğe daha önce yer verdik "نقدر" kelimesini ele almıştık.

2 *İlelu'ş-Şerayi'*, c. 1, s. 85, hadis 4; *Biharu'l-Envar*, c. 74, s. 164.

3 Tevbe 122.

4 *Biharu'l-Envar*, c. 1, s. 227, Yine bkz: *Ulum-i Hadis* dergisinde yayınlanan (sayı 9, s. 154) "Arze-i hadis" makalesi.

5 "إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لآيَاتٍ لِّأُوْلِي الأَلْبَابِ" (Âl-i İmran 190). Arıca bkz: Bakara 164, Yunus 6 ve Müminun 80.

Bu hadisin gruplaşma manasının da teyit ve izah edildiğini hatırlatmakta yarar vardır.[6]

### Dilin Evrimi

Bu engel, aslında birkaç anlamlı ve müşterek lafızlı kelimeler bahsinin gizli örneklerinden biridir. Çünkü burada da kelimenin birkaç anlamı vardır. Ama manalarından biri terkedilmiş ve çağımızda diğer mana onun yerini almıştır. Bu sebeple o kelimeyi anlarken, diğer anlamı düşünmeksizin onu bazen değer açısından fiili anlamından farklı olan günümüzdeki manaya hamlederiz.

Dilbilimciler, bazı kelimelerin zaman içerisinde anlam değişimine uğradıklarına; zaman, mekân ve çağın değişmesinden etkilendiklerine; bir çağın insanlarının, belli bir manada kullanılan bir kelimeyi başka bir manada kullandıklarına ama bu değişim çoğunlukla kabaca ve tedrici olduğundan buna pek dikkat etmediklerine inanmaktadır. Daha önce, hadislerin südur zamanına çağdaş olan ilk lugat kitaplarına başvurmak gerektiğine yaptığımız vurgu da, sonraki dönemin lugatçılarının manadaki böyle bir değişim ve dönüşüme odaklanmamış ve lugat ilmi âlimlerinin normal metodunu uygulayarak kendi asırlarındaki kullanımı lugat manası kabul etmiş olabileceklerinden kaynaklanmaktadır.

**Dilbilimciler, bazı kelimelerin zaman içerisinde anlam değişimine uğradıklarına; zaman, mekân ve çağın değişmesinden etkilendiklerine; bir çağın insanlarının, belli bir manada kullanılan bir kelimeyi başka bir manada kullandıklarına ama bu değişim çoğunlukla kabaca ve tedrici olduğundan buna pek dikkat etmediklerine inanmaktadır.**

Bu noktaya işaret eden âlimlerden biri Muhammed Gazali'dir. *İhyau Ulumi'd-Din* kitabının "ilim" faslında, ilk anlamı kendi zamanındaki anlamdan farklı olan ilim, fıkıh, hikmet vs. gibi kelimeleri sıralamaktadır.[7]

Ehl-i Sünnet'in çağdaş âlimleri arasında da bu meseleye ilgi gösterilmiştir. Dr. Yusuf Karadavi *el-Medhel li-Diraseti's-Sünneti'n-Nebeviyye* kitabında aynı konuyu "تصوير" kelimesine uygulamış ve incelemesini tamamladıktan sonra, "تصوير"in lugat an-

6 *Biharu'l-Envar*, c. 1, s. 227.

7 *İhyau Ulumi'd-Din*, c. 1, s. 31, Gazali, kelimenin manası -daki tedrici değişim ile ıstılahi, lugavi ve örfi mananın karıştırılması arasında fark gözetmemiştir.

lamının cahiliye asrında günümüzdeki gibi fotoğraf çekmeyi kapsamadığı ve rivayetlerde geçen tasvirin bu modern teknikle ilgili olmadığı sonucuna varmıştır.[8]

Aşağıdaki örnek bu engeli daha da somutlaştıracaktır:

İmam Ali'nin (a.s) Bankıya ve Kufe etrafının valiliğine atadığı Sakif kabilesinden bir adam hakkındadır. Şöyle der:

> "Ali b. Ebi Talib (a.s) beni atadıktan sonra ahalinin huzurunda bana şöyle buyurdu: "Çok dikkat et, vergileri ciddiyetle topla, bir dirhemi bile bırakma. Memuriyet yerine gitmek istediğinde yanıma gel." Adam şöyle anlatır: İmam'ın (a.s) yanına gittim. Bana buyurdu ki, "Benden işittiğin şey, vergileri toplamak için üretilmiş çareydi. Sakın Müslüman veya Yahudi ve Hıristiyanı bir dirhem vergi için dövme. Yahut iş tezgâhlarını vergiyi almak için satma. Bize buyrulan, sadece 'avf'ı almaktır."[9]

Şahit, "avf" kelimesindedir. Eğer onu günümüzdeki anlamıyla, yani vazgeçmek ve bağışlamak olarak alırsak cümleden anlaşılabilir ve doğru bir anlam çıkmayacaktır. Ama Molla Muhsin Feyz Kaşani, hadis külliyatı *Vafi*'de ona "ما جاء بسهولة" anlamı vermiştir. Yani zorluk ve külfet olmaksızın vergi olarak verdikleri şey. Allame Meclisi de *Kâfi'nin* geniş bir şerhi olan *Mir'âtu'l-Ukul'*da onu "ziyade" veya "vasat" şeklinde yorumlamıştır. "Ziyade" daha iyi ve daha doğru görünmektedir. Yani harcamasından fazlasını getiren. Bu iki büyük şârihten hiçbiri "afv"ı doğru şekliyle "vazgeçme" olarak tefsir etmemiştir.[10]

Diğer bir misal "تعمّق" kelimesidir. Günümüz Arapçasında "تعمّق" bir işte uzak görüşlülük ve derinlik yahut sözde fesahet ve öngörü sahipliği anlamına gelmektedir.[11] Farsça'da da bu anlam, olumlu ve değerli anlam telakki edilmektedir. İyi bir iş, tahkik ve ilmi gerçekleştirmiş derin düşünceli bir araştırmacıyı tavsif etmek için "عميق" ve "متعمّق" sıfatını kullanmaktayız. Ama kadim Arapça'da ve hadiste böyle değildir. Bilakis kötü görülen ve beğenilmeyen ifrat ve taşkınlık manasına gelmektedir.[12]

### Lugat ve Istılah Manasının Karıştırılması

Istılah manası, kelimenin, örf ve tüm toplum için değil, sadece özel bir grup nezdinde gerçekleşen anlamındaki evrimle vuku bulmuş haldir. Yani insanların bir grubu veya özel bir ilmin âlimleri, kelimenin örfteki manasını değiştirerek onu kendi kastettikleri manada

---

8 *El-Medhel li-Diraseti's-Sünneti'n-Nebeviyye*, s. 206.

9 *El-Kafi*, c. 3, s. 540, hadis 8; *Tehzibu'l-Ahkam*, c. 4, s. 98, hadis 275; *el-Sünenu'l-Kübra*, c. 9, s. 205.

10 *Kafi*'nin musahhihi, Ali Ekber Gaffari, her iki tefsiri de, yani *Mir'âtu'l-Ukul* ve *Vafi*'yi *Kafi*'nin haşiyesinde zikretmiştir. Bkz: *el-Kafi*, c. 3, s. 540 ve hadis 8.

11 *Ferheng-i Larousse*, c. 1, s. 603.

12 Bkz: قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ suresiyle ilgili rivayetler şurada geçmektedir: *Biharu'l-Envar*, c. 77, s. 234, hadis 3; *Mizanu'l-Hikme*, c. 2, s. 1104, hadis 7387 ve s. 1100, hadis 7352 ve *Kenzu'l-Ummal*, c. 3, s. 35, hadis 5348. Yine *el-Kafi*, c. 2, s. 228, hadis 1 ve yine *Mevsuatu'l-İmam Ali b. Ebi Talib (aleyhisselam)*, c. 6, s. 272, Haricilerin psikolojisi hakkındaki [ضيّقوا على انفسهم] cümlesine ve Izutsu'nun eseri olan *Hoda ve İnsan der Kur'an* kitabından s. 68-72'ye de bakılabilir.

**Istılah manası, kelimenin, örf ve tüm toplum için değil, sadece özel bir grup nezdinde gerçekleşen anlamındaki evrimle vuku bulmuş haldir. Yani insanların bir grubu veya özel bir ilmin âlimleri, kelimenin örfteki manasını değiştirerek onu kendi kastettikleri manada kullanırlar. Bu yeni anlam bazen asli ve örfi manadan dikkat çekici biçimde farklıdır, bazen de onunla muhkem ve münasip irtibatlara sahiptir.**

kullanırlar. Bu yeni anlam bazen asli ve örfi manadan dikkat çekici biçimde farklıdır, bazen de onunla muhkem ve münasip irtibatlara sahiptir. Istılaha ve onun mükerrer kullanımına aşina olanların alışkanlığı, ıstılah olmuş kelimeyi işittikleri ve okuduklarında kelimenin ıstılah manasına yönelmelerine, asıl ve lugat manasını hatırlamaktan geri kalmalarına ve sonuç itibariyle de kelimenin ıstılah manasında değil, lugat manasında kullanıldığı hadisleri yanlış biçimde anlamalarına yol açar. Bu zeminde gösterilebilecek bir örnek "ادب" kelimesidir. Kelime ıstılahta lugat, şiir, belagat ve edebiyat ilimleri manasına gelir. Oysa lugatta umumi şey, herkesin davet edildiği makbul konu demektir. Hadiste de bu lugat manası, yani genele ait normal anlamı kullanılmıştır. Diğer örnekler de, hadisin kelimeleriyle karıştırılan "حكمة" ve "صلاة" gibi bazı felsefi ve fıkhi ıstılahlardır.

Mesela "الحكمة ضالّة المؤمن" hadisindeki "حكمة" kelimesinin bir grup filozof nezdinde böyle bir durumu vardır. Onlar hikmetin manasını felsefe ilmiyle aynı zannetmiş ve buna göre hadisin felsefeyi onayladığını savunmuştur. Felsefeye karşı olan kimileri de aynı hataya sürüklenmiş ve felsefe ilmine husumet beslediklerinden, hadisteki "ضالّة"ye "مضلّة", yani mümini saptıran şey manası vermiştir. Hâlbuki lugat kitaplarına ve "حكمة" rivayetlerinin bütününe başvurduğumuzda hikmetin lugat manasında, yani "mani ve muhkem olmak" anlamında kullanıldığı müşahede ederiz. İmamlar da insanın cahilliğini önlemede kişiyi muhkem tutan her türlü ilim, bilgi ve beceriyi hikmet olarak adlandırmıştır. Şu halde ne felsefe ilmini onaylamaktadır, ne de ona muhaliftir. Bilakis kapsamının, söz konusu kriterle bağı vardır.[13]

[13] Bkz: *Mekâyisu'l-Luga*, s. 277 ve *İlmu'l-Hikme fi'l-Kitab ve's-Sünne*, s. 81, tahkik fi ma'na'l-hikme ve a - samiha.

"صلاة" kelimesi de fıkıh ilminde ve tüm fakihler nezdinde namaz manasına gelmektedir; ister vacip ve fariza, ister müstehap ve nafile olsun. Fıkıh bablarında onun için başka bir manaya pek rastlanmaz. Çünkü kelimenin örf ve lugattaki manası, yani selam göndermek ve dua etmek daha çok akide bahislerinde ve fıkıh dışındaki konularda kullanılmaktadır. Bu mana terkedilmiş değilse bile ve Kur'an'da (إِنَّ اللهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا[14]), dualarda, namazın teşehhüdünde de okunan salâvat gibi zikirlerde kullanılmaktaysa da zihin ıstılah manasına alıştığından bunlar akla çok az gelir. Bu sebeple aşağıdaki hadisi ilk başta başka türlü anlamamız mümkündür:

> "Allah Resulü buyurdu: Sizden herhangi biriniz yemeğe çağrıldığında icabet etsin. Eğer oruçluysa namaz kılsın veya ev sahibi için dua etsin."[15]

Molla Sadra, tefsir kitabında kelimenin lugat manasını, yani davet eden şahıs için bereket ve hayır duası etmeyi hadisin manası saymıştır. Bu, hadisin bazı şârihlerinin yorumuna da uygundur.[16]

Hatırlatmak gerekir ki, her ne kadar kastedilen şey birliktelik kaidesi vesilesiyle kolaylıkla aydınlatılabiliyorsa da[17] bu misali, "صلاة"ın kendileri için ıstılaha dönüşmediği kimseler nezdinde lafız müşterekliğinin ve birkaç anlamlı kelimelerin örneklerinden kabul etmek mümkündür.

Diğer misal, çoğumuzun ıstılahtaki, bilinen ve yaygın tahareti anladığı, ama aslında lugatta temizlik manasına gelen[18] "وضو" kelimesidir. Bu sebeple, yemek yemenin müstehaplarından biri olarak yemekten önce ve sonra abdest almayı belirten yemek adabıyla ilgili hadisleri ve yine kimi fıkıh hadislerini tercüme ve tefsir ederken buna dikkat etmek gerekir.[19] Şeyh Tusi de bunu esas alarak burundan kan geldikten sonraki "وضو" ile ilgili hadisleri aynı anlama hamletmektedir. "و قد رَعَفَ بَعْدَ ما تَوَضَّأ دماً سائلاً فتَوَضَّأ"[20] (Abdest aldıktan sonra burundan kan gelirse abdest alsın) ibaresini naklettikten sonra bu meseleyi ele almıştır.

> Burada "وضو"dan kasıt, bahsi geçen yeri yıkamaktır. Çünkü uzvu temizlemeye de "وضو" denmektedir. Zira "وضاءة"den "وضو" güzelleştirme manasına gelir. Bilmez misin ki, elini

14 Ahzab 56.
15 *Sünenu't-Tirmizi*, c. 2, s. 139, hadis 777.
16 Bkz: *Âridatu'l-Ehvazi bi-Şerhi Sahihi't-Tirmizi*, c. 3, s. 308.
17 Bkz: Nu'mani'nin *el-Gaybe*'si, s. 59 ve Malik Eşter'in ahidnamesinin baş tarafı (Müfid'in *Emali*'si, s. 81).
18 *Mekâyisu'l-Luga*, c. 6, s. 119.
19 Bkz: *Vesailu'ş-Şia*: c. 24, s. 334 (bab 49: İstihbabu gasli'l-yedeyn kable't-taam ve ba'dihi). Bu babın çoğu hadisinin elleri yıkamak değil, "وضو" kelimesine istinat etmesi dikkate çekicidir. Ama Şeyh Hürr Amuli doğru anlayışı esas alarak "gaslu'l-yedeyn"i tercih etmiştir.
20 *Tehzibu'l-Ahkam*, c. 1, s. 13, hadis 29.

yıkayan ve onu temizleyene "وضّأها" denir veya filan kişinin "وضىء الوجه", yani hoş yüzlü olduğu söylenir. Yahut güzel yüzlüler manasında "قوم وضاء" denir.

### Harfleri Gözardı Etmek

Arapça sözde, harflerin, özellikle teaddi ve cer harflerinin inkâr edilemez rolü vardır. Bu harfler, Farsça ve İngilizce ilave harfler gibi, bütün o küçüklüğüne rağmen cümlede büyük roller ifa ederler, bu harflerin bulunması veya bulunmaması ya da değişmesi, hassaten lâzım fiili müteaddi hale getirmek için kullanılan harf grubu sözün anlamında esaslı etkiye sahiptir ve bunların dikkatten kaçırılması bazen söyleyenin asıl maksadına zıt bir manayı bize ifade edebilir. Bu noktanın misali, meşhur "فمن رغب عن سنّتى فليس منّى"[21] rivayetidir. Çünkü cümledeki "عن", yerini "فى"ye bıraksa anlam tamamen tersine dönecektir.[22]

"عدل" gibi diğer kelimeler de farklı harflerle birlikte kullanılmışlardır. Mesela İmam Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

"Sana şirk koşanlar, seni putlarına eş tutmakla ve yaratılmışlar giysisini temelsiz zanlarıyla sana giydirmekle yalan söylemişlerdir."[23]

Hazret bu cümleyi "Eşbah" hutbesinde buyurmuştur ve "عدل" kelimesi "باء" harfiyle birlikte olması nedeniyle şirk koşmak manasına gelmektedir. Aynı kök eğer "عن" ile müteaddi yapılırsa başka bir anlam kazanır: Mesela sapmak ve kenara çekilmek anlamında "عدل عن الطريق" gibi.[24]

Bazen bir fiilin, kendisi müteaddi iken câr harfiyle kullanılabildiği ve manasının çok az değiştiği de vakidir. Bu fiillerden biri "عقل"dır. Fiilin kendisi müteaddidir ve nadiren "عن" ile kullanılır. Bu yüzden müşkül doğuran örneklerdendir ve hadis şârihleri ve mütercimlerini peşinden koşturmuştur. Bu terkibin kullanıldığı basit örnek şu rivayettir:

"Allah Rasulü, ondan doğru öğrenilmesi için hikmetli sözünü tekrar ederdi."[25]

Hatırlatmak gerekir ki, kimi zaman mecrur harf, kendisi müteaddi olan bir fiili, müteaddi fiilin ikinci mefulü yapar. Mesela rivayetlerin başında sıkça kullanılan "سأل" kökü böyledir. "سأل" müteaddi bir fiildir ve "سئله", "ona sordu" demektir. Ama eğer "عن" ile kulla-

21 Bu, hadisin bir bölümünün metnidir. (Bkz: *el-Kafi*, c. 5, s. 496; *Sahihu'l-Buhari*, c. 6, s. 116).

22 "رغب فيه: أراده؛ رغب عنه: لم يُرده" (*el-Sıhah*)

23 *Nehcu'l-Belaga*, hutbe 91.

24 Bkz: *el-Sıhah*, c. 3, s. 1244; *el-Ayn*, c. 6, s. 276.

25 *Sünenu't-Tirmizi*, c. 5, s. 262, hadis 3720. Diğer yerler için bkz: *el-Akl ve'l-Cehl fi'l-Kitab ve's-Sünne*. Yine *Biharu'l-Envar*, c. 1, s. 92.

nıldıysa "ona bir şey hakkında sordu" anlamı kazanır. Bu konudan daha fazla bahsetmeyi gerekli görmüyor ve ilgilileri edebiyat ve lugat kitaplarına havale ediyoruz.[26]

### Çarpıtma ve Tahrif

Her metnin taammüden veya kasıtsız olarak değiştirilmesinin anlayışımız üzerinde etkisi olduğuna tereddüt yoktur ve esasen kasıtlı tahrifler de bu hedefle yapılmaktadır.Rivayetin çarpıtma ve tahrif olmaksızın öğrenilmesi ve muhtelif nüshalara ulaşma konusundaki ısrarımız işte bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü Peygamber ve imamların buyruğunu doğru anlamak, metnin kendisine veya ondan sâdır olan manaya erişmeye bağlıdır.

Hadisi arz etme sırasında bunu yaparkenki motivasyonlardan biri, ravinin hadisin asıl ve çarpıtılmamış metnine ulaşmış olmasıdır. Şimdi buna birkaç örneği nakledip tercümesini vereceğiz:

**Misal 1:** İbrahim b. Ebi Mahmud'dan şöyle nakledilmiştir:

İmam Rıza'ya (a.s) dedim ki: "Ey Allah Rasulü'nün oğlu! İnsanların Allah Rasulü'nden rivayet ettiği 'Allah -tebareke ve teala- her Cuma gecesi dünya semasına iner' hadisi hakkında ne diyorsun?" Hazret şöyle buyurdu: "Allah, sözü tahrif edenlere lanet etsin! Allah'a yemin olsun ki, Allah Rasulü böyle buyurmadı. Şöyle buyurdu: Allah -tebareke ve teala- her gecenin üçte birinde (seher) bir meleği dünya semasına gönderir. Cuma gecesi ise onun başında. Sonra ona seslenmesini emreder: İhsanda bulunacağım bir talip yok mu? Kendisine cevap vereceğim bir tevbe eden yok mu?"[27]

**Misal 2:** Rivayetlerde şöyle geçmektedir:

İmam Sâdık'a şöyle dendi: İnsanlar Allah Rasulü'nün "Hiç kuşku yok sadaka zengine, sağlıklı ve çalışmaya gücü olan kimseye helal değildir" buyurduğunu rivayet ediyorlar. İmam Sâdık (a.s) cevap verdi: Allah Rasulü "Zengine" buyurdu. Geriye kalan "sağlıklı ve çalışmaya gücü olan" kısmını söylemedi.[28-29]

Bu arz etmeler de göstermektedir ki önceki raviler de anlamadaki çarpıtmaların etkisine tam manasıyla vakıftılar ve nerede hadisin metninden kuşkuya düştülerse mukaddes

---

26 Şu kadarını hatırlatalım ki, bazen bir fiil, diğer harflerden fazla bir harfle birlikte olabilir ve özel yerlerde diğer harfle beraber gelebilir. Mesela "من"le kullanılan "يشرب" gibi. Ama "عَيْنًا يَشْرَبُ بِهَا عِبَادُ ال" (İnsan 6) ayet-i şerifesindeki "يشرب" fiili "باء" harfiyle kullanılmıştır. Nitekim edebiyatçılar onu "اشراب" için örnek kabul etmişlerdir. Mütercim ve müfessirlerin müteaddi harflere ve onların anlam ve sözün güzelliği üzerindeki rolünü hakkıyla dikkate aldıklarını hatırlatmakta yarar vardır. Muasır Kur'an araştırmacıları arasında Bahauddin Hürremşahi'nin takdire şayan ikazlarına "ه" nüktesinde işaret edilmiştir. "فَوَيْلٌ لِّلْقَاسِيَةِ قُلُوبُهُم مِّن ذِكْرِ اللَّهِ" (Zümer 22) ayetinin tercümesinde bu noktayı hesaba katmış ve ayeti, bazıları gibi şöyle tercüme etmemiştir: "Vay onlara ki, Allah'ı zikirden kalpleri katılaşmıştır." Bilakis şöyle yazmıştır: "Vay onlara ki, kalplerinin katılığı yüzünden Allah'ı zikri kabul edemezler." (*Kur'an-ı Kerim*, tercüme: Hürremşahi, s. 658).

27 *Men La Yahduruhu'l-Fakih* kitabı, c. 1, s. 421, hadis 1240.

28 Çünkü mümkündür ki bir şahıs insanların çokluğu nedeniyle kendi yükümlülüğünü yerine getiremiyor ve hatta iş ve gelir sahibi olsa bile ağır masraflarını karşılayamıyor olabilir.

29 A.g.e., c. 3, s. 177, hadis 1773 ve 3671. Yine bkz: *Biharu'l-Envar*, c. 93, s. 66, hadis 34.

Her metnin taammüden veya kasıtsız olarak değiştirilmesinin anlayışımız üzerinde etkisi olduğuna tereddüt yoktur ve esasen kasıtlı tahrifler de bu hedefle yapılmaktadır.Rivayetin çarpıtma ve tahrif olmaksızın öğrenilmesi ve muhtelif nüshalara ulaşma konusundaki ısrarımız işte bu noktadan kaynaklanmaktadır. Çünkü Peygamber ve imamların buyruğunu doğru anlamak, metnin kendisine veya ondan sâdır olan manaya erişmeye bağlıdır.

ve ilahi feyz kaynağına, yani o zamanki imama başvurarak hadisin asıl metnine ulaşıyor ve sahih metnin manasını kendilerine hüccet yapıyorlardı. Şu anda onların huzuruna varıp eteklerine yapışmaktan mahrum kaldığımız için kendilerinden miras kalmış ilme hadisleri arz ederek ve malumatlarının vekâletinden yardım isteyerek gizli kalmış tahrifleri ve çarpıtmaları ortaya çıkarmalıyız.

### Yanlış Kesinti

Nasıl ki bir hadisi asli bedeninden ve ailesinden ayırmak onu anlamada kötü etkiye yol açacak ve bizi yoldan çıkaracaksa hadisi parça parça etmek, içinden bir cümleyi çekip çıkarmak ve yan yana duran karineleri birbirinden ayırmak da bazen hadisi yanlış anlamayla sonuçlanacak, bazen de onu mücmel ve dilsiz hale getirecektir. Her ne kadar kesinti, kimilerinin çok uzun olması nedeniyle sonuçta gerekli bir şeyse de, mesela birbirinden ayrılmış olan ve kesintiyi yapanın metin ve karinelere vakıf olduğu cümleler gibi özel durumlarda hadise herhangi bir zarar vermeyecekse de bazen nakiller ve doğru olmayan kesintiler rivayetin başını muhakkikin görüşünden kaçırabilir ve onu hadisin südur sebebine gafil bırakır veya ravinin sorusunu ve imamın hitap ettiği meclisi anlamak için gerekli zeminleri eline vermez.

Hatırlatmak gerekir ki kesinti ve hadisin bir kısmının düşürülmesi sadece rivayetin başının düşürülmesiyle sınırlı değildir. Kimi zaman kesintiyi yapanlar bir cümleyi rivayetin sonundan da düşürebilmektedir. *El-Kafi*'nin[30] ayrıntılı hadisinin bir kısmı olan, başı ve

[30] *El-Kafi*, c. 5, s. 36, hadis 2.

*Nasıl ki bir hadisi asli bedeninden ve ailesinden ayırmak onu anlamada kötü etkiye yol açacak ve bizi yoldan çıkaracaksa hadisi parça parça etmek, içinden bir cümleyi çekip çıkarmak ve yan yana duran karineleri birbirinden ayırmak da bazen hadisi yanlış anlamayla sonuçlanacak, bazen de onu mücmel ve dilsiz hale getirecektir.*

sonu kesilmiş, Hakim'in *el-Müstedrek*'inde[31] ve Taberani'nin *Mu'cem*'inde[32] geçen hadiste olduğu gibi. İmam Ali'den (a.s) nakledilmiş hadisin asıl metni şöyledir:

> Allah Rasulü beni Yemen'e gönderdiğinde şöyle buyurdu: Ey Ali! İslam'a davet etmedikçe hiçkimseyle savaşma. Allah'a yemin olsun ki eğer Allah bir kişiye senin elinle hidayet ederse güneşin ışıdığı herşeyden hayırlıdır ve onun velayeti seninledir.

Hakim ve Taberani, hadisin son kısmını ( و لک ولاؤُهُ ) zikretmemiştir. Ama diğer Şii kaynaklar hadisi *el-Kafi* gibi aktarmıştır.[33]

Peygamber'den nakledilen "إنّما الشؤم فی الثلاثة: الفرس و المرأة و الدار" (Üç şeyde uğursuzluk vardır: At, kadın ve ev) hadisi hakkında ravinin hadisin baş tarafını, yani "كان اهل الجاهلية يقولون" cümlesini aktarmadığı söylenmiştir. Bu durumda kadın, at ve eve uğursuzluk atfetmek yanlış olmaktadır. Burada mesele, cahiliyenin yanlış sözünün nakledilmesidir.[34]

Şeyh Tusi, fıkıh usülü ilmine dair en önemli kitabında (*İddetu'l-Usül*) bu misale ilaveten, yanlış biçimde kesinti yapılmış birkaç hadis daha nakletmiştir. Böyle bir durumun vuku bulmasının nedenlerinden birini, ravinin Peygamber-i Ekrem'in (s.a.a) meclisine geç gelmesi ve hadisin baş tarafını işitmemesi kabul etmiş ve şöyle demiştir: "Peygamber-i Ekrem bazen bir kişinin geç geldiğini farkettiğinde sözünü baştan alırdı."[35]

---

31 *El-Müstedrek ale's-Sahihayn*, c. 3, s. 598.

32 *El-Mu'cemu'l-Kebir*, c. 1, s. 332, hadis 994.

33 Bkz: *Tehzibu'l-Ahkam*, c. 6, s. 141, hadis 240; *el-Caferiyyat*, s. 77; *Mişkatu'l-Envar*, s. 193.

34 Muhaddisler, rivayetin kesilmiş metnini Abdullah b. Ömer'den, metnin tamamı ve tashih edilmiş şeklini ise Aişe'den nakletmişlerdir. (Bkz: *Müsnedu Ahmed b. Hanbel*, c. 1, s. 180, c. 2, s. 115, c. 5, s. 335; *el-Muvatta*, c. 2, s. 972).

35 *İddetu'l-Usül*, c. 1, s. 94.

## İkinci Fasıl: Maksadı Anlamanın Engelleri

### Eksik Araştırma

Her başarılı ve sonuç getiren araştırmanın ön şartı, araştırmacının tüm hammaddeyi ve araştırma kaynaklarını bulabilmesi, onları doğru ve homojen bir tasnifle bir araya getirebilmesidir. "Hadisin ailesi" bahsinde ve hadisin kelimelerini anlamanın yol ve araçları konusunda geçen esasa göre, imamdan ve sözü söyleyenden sâdır olan hadisin hakiki maksadına ve net hükmüne ulaşabilmek amacıyla tam bir araştırma yapmaya mecburuz. Başka bir ifadeyle, bir mevzunun hükmünü açıklığa kavuşturabilmek için, imamın sözünün tamamını, başka bütün sözlerini ve diğer imamların söylediklerini bir araya getirmek zorundayız.

Bu söylenenin anlamı şudur ki, yalnızca birkaç hadisi bulup görmekle ve onları bir araya getirmekle kolayca sonuç alınamaz ve bu sonuç masum imamlara (a.s) nispet edilemez. Bazen araştırmacının sermaye eksikliği ve güçlüklerden kaynaklanan, bazen de araştırma için gerekli imkân ve araçlardaki yetersizliğin sonucu olan bu âfet, hadis tarihinde kaçınılmaz neticeler doğurmuş ve son yüzyıllardaki geç dönem âlimlerini *Biharu'l-Envar* ve *Vesailu'ş-Şia* gibi hadis külliyatları hazırlamaya zorlamıştır. Gerçi şu anda bazı alanlarda onların eksiklikleri de hissedilmekte ve hadis araştırmacıları kendi araştırmalarında daha fazla araştırma yapmaya mecbur kalmaktadır. Eksik araştırmanın tahkikin sonucu üzerindeki etkisine dair misalleri sorgulama ve bulmanın yeri, geçmiştekilerin fıkıh kitapları, özellikle de *Vesailu'ş-Şia*'dan önce telif edilmiş olanlardır. Fakihlerin birbirlerine fıkhî eleştileri kapsamında bazen söz, hüküm için delil ve dayanak oluşturabilecek bir hadisin var olduğuna ve eleştiriye uğrayan fakihin onu görmediğine gelir. Bu sebeple sonraki fakihler, bazen Şeyh Hürr Âmuli'nin *Vesailu'ş-Şia*'daki çabasının bereketinden dolayı hadisi bulduktan sonra önceki fakihin araştırmasını eksik kabul etmiştir.[36] Aynı şekilde, nesheden ve çatışan hadisleri görmemek de dine yanlış hükmü isnat etmeye yol açmaktadır. Nitekim İmam Ali (a.s),Hz. Peygamber'in (s.a.a) ashabından bazısının görüşlerindeki ihtilaf ve yanlışlığın sırrını açıklarken Suleym b. Kays Hilali'ye şöyle buyurmaktadır:

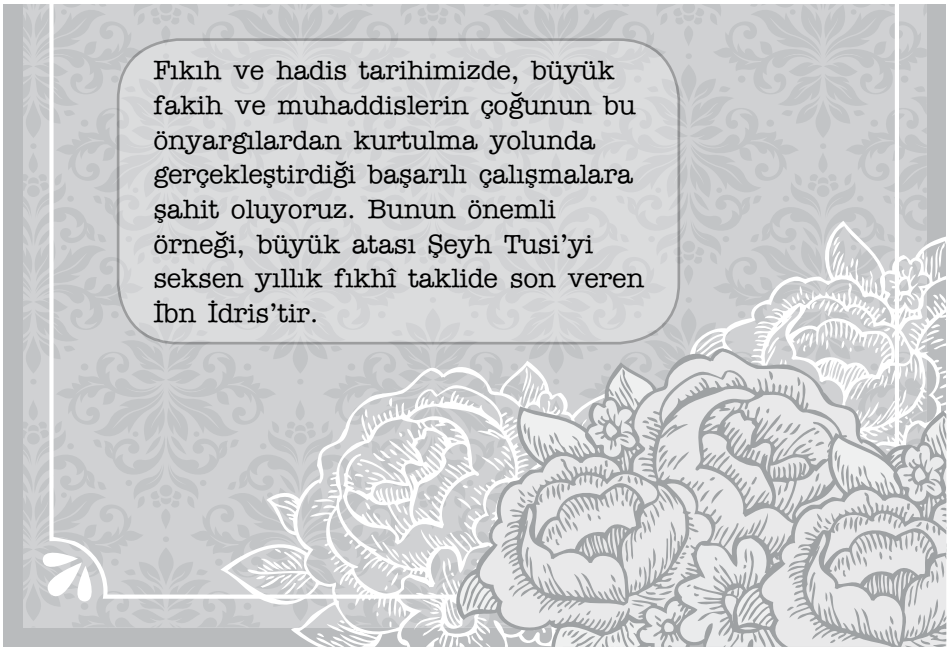
> "Bazı raviler nesheden hadisi görmediler."[37]

Ahlaki meselelerde de bu müşkülle yüzyüze gelmekteyiz. Daha önce geçtiği gibi, irtibatlı hadisleri, hatta çatışan hadisleri bile görmemek çıkardığımız sonucu olumsuz yönde etkiler. Mesela "كلام" hadislerine bakmaksızın "سكوت" hadislerinden, "سرور" hadislerine bakmaksızın "حزن" hadislerinden sonuç çıkarılması gibi.

Gulat hattın aldatılmışlarındaki bazı çarpık anlayışlar, hadislerin tamamını görmemelerinin ve şüphelere müptela olmalarının sonucudur.

---

36 Bkz: *el-Hadaiku'n-Nâdire*, c. 19, s. 128.
37 *El-Kafi*, c. 2, s. 61.




### Zihinsel Varsayım

Biz insanlar eski ve yeni bilgi ve kültür birikimlerinden sürekli etkileniriz. Bundan bütünüyle kurtulmak nadiren olabilen bir şeydir. Fakat bu zihinsel tesir hadisi anlarken etkili olmamalı ve onun saflığını bozmamalıdır. Başta hadis olmak üzere dinî metinlere ilişkin halis ve şaibesiz anlayış mümkündür ama zordur. Zihni başlangıçtaki varsayımlardan ve önceki imajlardan temizlemek, böyle bir halis anlayışa ulaşmak için gerekli şarttır. Fıkıh ve hadis tarihimizde, büyük fakih ve muhaddislerin çoğunun bu önyargılardan kurtulma yolunda gerçekleştirdiği başarılı çalışmalara şahit oluyoruz. Bunun önemli örneği, büyük atası Şeyh Tusi'yi seksen yıllık fıkhî taklide son veren İbn İdris'tir. Zihne tesir eden etkenleri (etnik ve yerel kültürler, eski ve çağdaş âlimlerin yorumları ve görüşleri gibi) titiz biçimde araştırarak zihni etkileyen varsayım ve beklentileri kontrol altına alabiliriz. Hatırlatmak gerekir ki, bu etkiler, daha ziyade onaylanan tezahürler çevresinde, az miktarda da tasavvur aşamasında müdahildir.

Japon dil araştırmacısı Toshihiko Izutsu, Kur'an'ı anlama hakkında, hadis konusunda da doğru olan bir mevzuyu gündeme getirir. Şöyle der:

> Kur'an'ın temel tasavvur çerçevesini bir bütün olarak ayırmak amacıyla, ilkin yapılması gereken, Kur'an'ı ön tasavvur ve taassuplardan kurtularak okumaya çalışmamızdır. Başka bir ifadeyle, Kur'an'ı, sonraki dönemlerde Müslüman mütefekkirler tarafından bu kitabı anlamak ve tefsir etmek için her biri kendine özgü şekilde ortaya konmuş çabaların ürünü düşünceler yoluyla okumamaya gayret göstermeliyiz. Bilakis bütün çabamızı, Kur'an'daki kelimenin anlam yapısını onun asıl biçimiyle anlamaya sarfetmeliyiz. Yani Peygamber'in

(s.a.a) çağdaşları ve aracısız onu takip edenlerin anladıkları şekilde anlamalıyız. Hakikat, böyle talep edilen kemalatta ulaşılabilen bir şey değildir. Fakat en azından mümkün olabildiğince umulan kemale yakınlaşmak için gayretimizi seferber etmemiz gerekir.[38]

## Heva ve Reylere Tabi Olmak

Bazen araştırmacı hakikatin ardında değildir. O, hadis maskesi taşıyan sözü doğrulamanın peşindedir. İlk önce bir görüşü tercih etmiş ve kendisi için hüccet saymış, şimdi de onu meşrulaştırmak, dayanak yapmak ve dine ait göstermek için tutamak aramaktadır. Bunlar, doğru olmayan düşünce ve görüşlerini hadisle delillendirmeye çabalamakta ve hakiki maksatlarını hadis formunda beyan etmektedirler. Bilgi piyasasında boy göstermek ve ispatlanmamış ilmî teorileri onlarla ilgili olmayan hadisler aracılığıyla görünüşte tahkim etmek, hadisi doğru ve derinlemesine anlamanın önündeki engellerden bir diğeridir. Bu grup insanlar, görüşlerini destekleyebilecek bir hadise ulaşma sırasında akıl ve insafı bir kenara bırakır ve onu kendi görüşlerini ispatlamanın kulpu yaparlar. Bu, Kur'an konusunda şiddetle yasaklanmış reyle tefsirin ta kendisidir. Bu yasağın kriteri ve gerekçesi hadiste de geçerlidir. Çünkü hadis, Kur'an'ın beyanı ve vahyin tefsiridir ve tıpkı onun gibi kudsi bir kaynaktan doğmuştur. İmam Ali'nin (a.s) ifadesiyle, bunlar, anlayış ve görüşlerini hadise tabi kılmamışlardır. Tam tersine, hadisi reylerine ve hevalarına uydurmuşlardır.[39]

**İster Şia, ister Ehl-i Sünnet arasında olsun çeşitli mezhepler ve muhtelif fırkaların ortaya çıkışının sırrı, Kur'an ve hadisin yanlış tefsir edilmesidir. Mesela Şia imamlarına pek çok fenalıklar yapan ve Şia'nın gövdesine en ağır darbeleri indiren gulatlar, hadis uydurarak ve reyle tefsire dayanarak çok sayıda saf ve yarım akıllı takipçilerini ikna ediyordu.**

İster Şia, ister Ehl-i Sünnet arasında olsun çeşitli mezhepler ve muhtelif fırkaların ortaya çıkışının sırrı, Kur'an ve hadisin bu şekilde yanlış tefsir edilmesidir. Mesela Şia imamlarına pek çok fenalıklar yapan ve Şia'nın gövdesine en ağır darbeleri indiren gulatlar, hadis uydurarak ve reyle tefsire dayanarak çok sayıda saf ve yarım akıllı takipçilerini ikna ediyordu, mesela "إذا عرفت فاعمل ما شئت" gibi hadislerin yanlış anlayışını ortaya atarak hayal âlemindeki, konformist ve hedonist çoğu bağlılarını peşinden sürükleyebiliyordu. Onlar, "إذا عرفت فاعمل ما شئت" hadisini şöyle tefsir ediyorlardı:

"Allah'ın marifetine ulaştığında ve Ehl-i Beyt'in (a.s) hakkaniyetini anladığında artık senin için herşey caizdir. Hatta günah bile işleyebilirsin." Bu manayı başka hadislerle

38 *Hoda ve İnsan der Kur'an*, Toshihiko Izutsu (vefatı 1993), tercüme: Ahmed Ârâm, Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslami, hicri şemsi 1374, dördüncü baskı.

39 İmam Ali (aleyhisselam) bu tabiri âhir zaman insanları için kullanmaktadır. "عطفوا الهدى على الهوى" ve "عطفوا القرآن على الرأى", *Nehcu'l-Belaga*, hutbe 138.

ve yanlış tefsirleriyle teyit edip vurguluyorlardı. Ama imamlarımız bu işe şiddetle karşı çıktı ve hadisteki "amel" kelimesinden maksadın, iyi ve hayırlı iş olduğunu belirterek hadisi, marifet, tanıma ve imanın amelin kabulü için şart olduğu manası doğrultusunda tefsir etti. Yani ancak marifet ve imanın hâsıl olmasından sonra amelin peşine düşülebilirdi ve tanıma gerçekleşmeden önceki amelin hiçbir faydası olamazdı.

### Tercihli Muamele

İşine aşina araştırmacı, elde ettiği tüm belge ve dayanaklar arasında yalnızca araştırmasıyla bağlantılı grubu seçmeli ve sonra onları, maksadına ulaşacak, okuyucu ve dinleyiciyi araştırmasının nihai iddiasıyla buluşturacak şekilde derlemelidir. Bazen araştırmacı bulduğu şeyleri bir kısmını incelemeye almaz ve onlardan sonuç çıkarmaz. Eğer bu, araştırmanın önceden kabul ettiği görüşü ispatlama ve tahrif kasdıyla yapılıyorsa önceki engelin kapsamına girer. Ama bazen bu iş araştırmacının teorik prensibi sebebiyle vuku bulur. Mesela hadis araştırmalarında bir grup araştırmacı, senedi zayıf rivayetlerin hiç faydalı olmadığına inanmakta ve tasavvurun görünüşünü veya hadiste kullanılmış kelimelerin ve rivayetteki müfredatın derin anlamını keşfetmede onlardan yararlanmamaktadır. Hâlbuki senedi zayıf rivayetler, imamların (a.s) dönemindeki kültür iklimi ve düşünce ortamını bir köşesinden de olsa tanımayı sağlayabilir, diğer rivayetlerin südur zeminini aydınlatabilir, hatta tasavvur oluşturmaya yarayacak görünümü keşfetmeye, sahih ve aynı aileden hadislerin manasına müdahil kelimeleri ve temel lugatı anlamaya yardımcı olabilir, birçok yerde sahih hadislerde sehven ve kasden yapılmış çarpıtma ve tahrifleri gösterebilir. Çünkü, birincisi, zayıf hadislerin tamamı uydurma değildir ve bazıları müteaddid karineler vesilesiyle muteber hale gelebilirler. İkincisi, hadis uyduranlar, uydurdukları hadise sahihlik giysisi giydirmekte ve kendi imalatları olan hadislerin şekil ve heyetinde ve aynı dil yapısında olması için büyük çaba harcamaktadırlar.

Bu nokta, diğer mezhep ve fırkaların (mesela Ehl-i Sünnet ve Zeydiyye) hadisleri için de doğrudur. Onların hadislerine ve önderlerinin sözlerine bakılması da önemlidir ve anlayışı etkilemektedir. *Biharu'l-Envar*, kuvvetli hadislerin yanında zayıf hadisleri de bir araya getirmek için gösterilmiş çabanın ve diğer İslam fırkalarının hadislerine bakmanın bariz örneğidir.[40] Muasır fakihler arasında Ayetullah Burucerdi ve Ayetullah Şubeyri Zincani bu meseleyi vurgulamış; merhum Burucerdi'den, Şia fıkhının rivayetlerini anlamak için Ehl-i Sünnet'in hadislerine, hatta onların fakihlerinin fetvalarına başvurmanın gerekli olduğunu söylediği nakledilmiştir. Kendisi lisansüstü fıkıh derslerinde[41] bu iki tür belgeye bakmaya ilaveten zayıf rivayetleri inceleme ve onlardan yardım alma meselesine de girer, zayıf hadisleri tek kalemde ve üzerinde hiç düşünmeksizin bir kenara atmazdı.

---

40 Bkz: "İstifade-i Allame Meclisi ez Menâbi-i Ehl-i Sünnet" makalesi, bu kitabın yazarı (*Yâdname-i Meclisi*, c. 2, s. 231).

41 Metinde "ders-i haric-i fıkh" (Çev.)

### Yüzeysellik

Ehlibeyt İmamları, bilinen ve örfe has kelimeleri maksatlarını açıklamak için kullanıyor, onları değiştirmemeye çalışıyor ve kendi çağlarındaki muhatapları ikna edecek biçimde konuşuyorlardı. Ama aslında kendilerinin bağımsız bir semantik sistemleri de vardı. Varlık âlemini doğru, hakiki ve harici gerçekliğe uygun biçimde tanıyorlardı. Kelamımızdaki delillere binaen, bu tanımada isabetliydiler ve hiçbir zaman hataya düşmüyorlardı. İnsanlığın bilginlerinden daha üstün ve daha yukarı basamaktaki konumlarından evreni idrak edip hissediyorlardı ama bu yeni kavrayışı -kaçınılmaz biçimde bizim idrakimize denk değildir- normal ve yaygın lafız formuna dökmeye ve gerçekliğin, ancak kabul edebilecek kapasiteye sahip olduğumuz ve tahammül edebileceğmiz kısmını bize göstermeye mecburdular. Onlar, hem mana açısından akıl ve anlayış sınırımıza riayet etmek için bu kısıtlanmaya maruz kalıyordu, hem de muhataplar söyleneni anlasınlar diye kendi çağlarının dil yapısını kullanayım derken ifade ve seslendirme açısından bu dar mecraya sıkışıyorlardı. Fakat kimi zaman bu anlam öylesine derin ve engin oluyordu ki kelimeler ve dilin yapısı onu taşımaya ve aktarmaya güç yetiremiyordu. Burada önderlerimiz, kastettikleri manaya yakın kelimeleri seçiyor ve zaman içinde etraflarını saran gereksiz süslemeleri[42] kaldırarak onları diğer kelimelerin yanına koyup kastedilen anlamı ifade edecek biçimde kullanıyorlardı. Bir diğer deyişle, kelimenin nisbi manasını[43] değiştirerek ve birliktelik ekseninden yararlanarak kelimeleri geliştirmeye veya detaylandırmaya koyuluyorlardı.

Bu sebeple onları tefsir etmeye yüzeysellikle girişilmemeli ve sonuç itibariyle de günümüz aklı ve geç inanan insanlar için kabul edilemez mana ortaya konmamalıdır.

İtikadi hadislerin (tıynet, saadet, cebr ve ihtiyar, miraç, arş kürsi, levh, mahv ve ispat kalemi hadisleri gibi) tamamı bu kabildendir ve -pek çoğu insanların olağan meselelerini halletmek için sâdır olmuş- fıkhi hadislerle karşılaştırılamaz. İmamların (a.s) çoğu münacaatları ve duaları da bu grup içinde yer alır. Çünkü bunlar, "velisi olan mevla" sözleri değil, "mevlası olan veli" sözleridir. Bu nedenle bu grup hadisleri anlamak akli ve ahlaki riyazetlere, dil ve edebiyat bakımından derin ve incelikli araştırmalara muhtaçtır.

Edebiyat, lugat, felsefe, irfan, hadis ve Kur'an alanında ders ve telif veren Allame Şa'rani, Molla Salih Mezanderani'nin *Şerhu Usüli'l-Kafi*'ye talikasında -*Usülü'l-Kafi* şerhlerinin en iyisi ve en ayrıntılısıdır- şöyle yazar:

> İnsanlar Sadru'l-Müteellihin'den önce, büyük âlimlerin şerhetmeye çaba sarfettiği çok az hadis dışında, imamların (a.s) sözlerinin hitap olduğunu ve sıradan insanların düşüncelerine uygun düştüğünü sanıyordu. Ama Sadru'l-Müteellihin akaid esaslarıyla ilgili hadisleri şerh edince imamların (a.s) söylediği herşeyin tevhid ilminin detaylarına ilişkin ve burhan olduğu ispatlandı.[44]

---

42 Kastedilen, kelimenin, mana bakımından en az artıp eksildiği, alametsiz ilk anlamıdır.

43 Nisbi mana hakkında daha fazla bilgi için bkz: *Hoda ve İnsan der Kur'an*, s. 78.

44 *Şerhu Usülü'l-Kafi*, Molla Salih Mazenderani, c. 3, s. 216.

**Ali b. Talib'in (a.s) Nehcu'l-Belaga'sı tarafsız bir gözle ve dikkatle incelendiği gün, sosyal, ahlaki, iktisadi ve felsefi okulların hiçbirine ihtiyacımız kalmayacaktır.**

Yüzyılımızda Allame Şa'rani, Allame Tabatabai ve İmam Humeyni (k.s) ve vefat etmiş çok sayıda Şii hakimi, Şia nezdinde ilahi maarif ve tevhid bahislerinin pınarının, başta Hazret-i Ali (a.s) olmak üzere imamların (a.s) sözleri olduğunu kayda geçmiştir. Birçok gizli katmanları ve derin konuları beşer düşüncesinin erişemeyeceği kadar uzak olan paha biçilmez bu hadisler, *el-Kafi*'nin birinci cildinde, Saduk'un *el-Tevhid*'inde ve *Nehcu'l-Belaga*'nın birçok hutbesinde bir araya getirilmiştir.

İmam Humeyni (k.s), hikmet incileriyle dolu sedef ve söz yakutlarıyla dolu hazine[45] olan *Nehcu'l-Belaga* hakkında şöyle buyurur:

Aslında filozoflar ve hikmet birikimliler gelip bu ilahi kitabın birinci hutbesindeki cümleler üzerinde tahkike oturmalı, yüksek seviyeli fikirlerini kullanmalı, marifet ashabı ve irfan erbabının yardımıyla şu kısa cümleyi tefsir etmelidir:

"مع كلّ شيءٍ لا بمقارنة و غير كلّ شيء لا بمزايلة"[46-47]

*Nehcu'l-Belaga* şârihi olan ve on yıllarca İslam, Batı ve Doğu felsefe okulları üzerinde derinlemesine çalışmış merhum üstad Muhammed Taki Caferi şöyle demektedir:

Ali b. Talib'in (a.s) *Nehcu'l-Belaga*'sı tarafsız bir gözle ve dikkatle incelendiği gün, sosyal, ahlaki, iktisadi ve felsefi okulların hiçbirine ihtiyacımız kalmayacaktır.[48]

Bu noktayı daha iyi anlamak ve bu arada lugat ve edebiyat araştırmalarının rolüne vakıf olabilmek için "cehl", "nifak" ve "küfr"ün tarifi ve bu gruptaki insanların tanıdık olmayan özelliklerine dair sâdır olmuş hadislere müracaat edebilirsiniz. Burada cehaletle ilgili hadislere işaret etmeden önce şimdi, daha iyi tanıma için "küfr"ün Kur'an ve hadisteki anlamını ele alacağız.

### Kapalı Zihinlilik (Donukluk)

Donukluk, yani hadisin kelimeleri ve ilk anlamıyla yetinmek ve kendini zâhirin dar surlarına hapsetmek demektir. Donukluk veya kapalı zihinlilik Zâhiriyye, Ahbariyye ve Selefiyye gibi sapkın fırkaları ortaya çıkarmış ve Vahhabiler gibi çarpık yollarla neticelenmiştir.

45 Şeyh Ağabozorg Tehrani'nin, *el-Zeria*'nın dördüncü cildinde (s. 144, *Nehcu'l-Belaga* tercümesi başlığının zeyli) *Nehcu'l-Belaga* hakkında kullandığı ifadeden alınmıştır.

46 *Nehcu'l-Belaga*, hutbe 1.

47 İmam Humeyni'nin *Nehcu'l-Belaga* Milenyum Kongresi'ne mesajından. Receb 1401.

48 *Nigahi be Ali (aleyhisselam)*, s. 65.

Kapalı zihinlilik âfeti, İslam'ın saf ve ilerici düşüncesini daima tehdit etmiş, aydınlatıcı ve işleri kolaylaştıran hadisleri kendi tuzağına sürüklemiştir. Daha önce "hadisin ailesi" bahsinde gördüğümüz gibi, "اسبال ازار" lafzında donup kalınması ve hadisin asıl maksadına ulaşılamaması çok kısa ve ayakları gösteren entari giyilmesine yol açmış ve selefi azınlığın toplum ve cemaatten ayrışmasına sebep olmuştur. Oysa hadisin gerçek manası ve muradı bu değildi.

Kapalı zihinlilik, kapsayıcı ve genellenebilir olan hadisleri kısıtlar ve sınırlandırır. Onların muhaddisler ve fakihler tarafından günümüzdeki örneklere uygulanmasına ve cari kılınmasına engel olur. Kapalı zihinliliğe yakalanmış insan, kelimeye gizlenmiş hakiki ve asli anlamı kavramadıkça kelimenin onun zamanındaki örneğini tanıyamaz. Her anlam ve kelimenin zaman ve mekân şartlarını ve toplumsal formlarını anlamadığı takdirde sadece kelimenin örf ve lugat bakımından örneği doğrulamasının peşine düşecektir. Bu büyük engel, her iki büyük hadis havzasında, Şia ve Ehl-i Sünnet'te göze çarpmaktadır. Mesela Vahhabileri tevessül, kabir ziyareti, secdede alnını mühre koyma gibi şeyleri şirk saymaya sürüklemiş; Şia'nın müfrit ve soyu tükenmiş ahbarilerini de her ölünün kefenine "إسماعيل يشهد أن لا اله إلّا الله" cümlesini yazmaya götürmüştür. Ölünün adı "İsmail" olmasa bile bunu yazmaya zorlamışlardır. Çünkü İmam Sâdık (a.s), oğlu İsmail'in kefenine bu cümleyi yazmıştır.

Gerçekte bir tür aklı dindarlıktan koparıp atmak demek olan bu fikri akımların alametleri fıkıhta da gözlemlenmektedir. Bazen bir sınıf ve küme için beyan edilmiş hükmü başka bir sınıf ve kümeye genelleştirmeme ve sirayet ettirmemeye sebep olmaktadır. Bunun meşhur örneği, "إمرأة" kelimesi karşısında "رجل" kelimesidir. Bazıları düzgünce bu iki kelimenin arasında fark gözetmiş ve kimi yerlerde

**Kapalı zihinlilik, kapsayıcı ve genellenebilir olan hadisleri kısıtlar ve sınırlandırır. Onların muhaddisler ve fakihler tarafından günümüzdeki örneklere uygulanmasına ve cari kılınmasına engel olur. Kapalı zihinliliğe yakalanmış insan, kelimeye gizlenmiş hakiki ve asli anlamı kavramadıkça kelimenin onun zamanındaki örneğini tanıyamaz.**

hükmü "إمرأة" sirayet ettirmiş, bazı hadislerde ve birkaç karineden yararlanarak onu "إمرأة"ye genelleştirmemiştir.[49]

### Ahbarilik

Ahbarilikten maksat, içtihaddan kaçınma, hadisi anlamak için kapsamlı ve kuşatıcı çaba gösterme, başkalarının anladığı ve söylediğiyle yetinme anlamındaki fıkıh okulu değildir yalnızca. Ahbarilik, başka açıdan farklılıkları olsa bile bu açıdan hadislere basit bakış ve avami anlayışa benzemektedir. Ahbarilik genellikle bazı eğitim görmüş kişiler tarafından (sıradan insanlarca değil) gündeme getirilmektedir. Hadisin zâhirine şiddetle sarılarak ayrıntılarını ortaya koymaktan, içtihad uygulamaktan, hadisin manası ile günün meseleleri ve ilimleri arasında karşılaştırma yapmaktan sakınmak hadise Ahbari muamelenin kökleridir. Tüm ilmî düzeylerde ve onunla irtibatlı zeminlerde çok yönlü araştırmalardan uzak durmak, böylesine kapsayıcı ve takati aşan araştırmadan kaçınmak, hadisin, çağdaş muhaddis camiasında alıcısı bulunmayan sıradan ve basit bir şekilde anlaşılmasına yol açmaktadır.

Tarihsel, edebi ve ilmî araştırma ve tahkikler -hadis hakkındaki bilginin derinleşmesini armağan ederler- bizi, hadisin iç katmanlarıyla uyumlu, ilk bakışta görülen zâhiriyle çatışmayan, toplumun işine yarayacak ve günümüzün ihtiyacını karşılayacak makbul ve münasip bir anlayışa ulaştırır.

Aslında Ahbarilik, araştırmacının nasıl ve neden sorgulamasından ve hadisi anlamaya tesir eden etkenleri (südurun sebepleri ve ortamı gibi) kavramaktan kaçınmasına sebep olan, onun konuyla ilgili alanlara ve hadisle bağlantılı malumatlara daha az ilgi göstermesiyle sonuçlanan, hadisi anlama süreci bölümünde açıkladığımız güzergâhı katetmesini engelleyen, donukluk ve yüzeysellik gibi büyük engellerin arasında kalakalmasına yol açan bir haldir. Bu sebeple bütüncül, büyük ve umumi bir engel sayılmaktadır.

Ahbarilik okulunun fıkıh ve hadisteki zararlı etkileri eşdeğerdir. Nasıl ki usül bahislerinin güçlüğü ve fıkıhla irtibatlı tefsir ve edebiyat konularının düzgün olmayan büklüm büklüm yolu bazılarının usül ve içtihada dayalı tefekkürünü engelliyorsa hadis sahasında da, hadisin bâtınını ve iç katmanlarını araştırmaya engel çıkarmaktadır. Her ne kadar bu kaçınma kutsanmış bir haleyle çevriliyse de ve hadisi kutsama, bunların hayalinde hadisin incelenmesi ve tenkidini ve onu diğer ilimlerle karşılaştırmayı hadisin şanına yakıştırmama sonucunu ortaya çıkarmışsa da her halükarda onları, hadisin daha üstün ve daha derin kavrayışına ulaşmaktan mahrum etmiştir ve etmektedir. Hatırlatmak gerekir ki, Ahbari olmalarıyla meşhur tüm isimler, zorunlu olarak bütün durumlarda böyle değildirler ve bu hal, hadisleri anlamada fıkıh usülü ilminin öğretilerini kullanmanın yoğunluk ve zayıflığına tam manasıyla bağlıdır.

[49] Bkz: *Ravdatu'l-Behiyye* (Şerh-i Lum'a), Şehid-i Sani, kitabu ikrar, üçüncü faslın başı, anne ve baba ar - cılığıyla çocuğa ikrar.

### Cer[50] ve Tatbikin Tefsirle Karıştırılması

Bu hata daha ziyade tefsir rivayetlerini ve Kur'an'ın ayet-i şerifeleriyle ilgili hadisleri anlamada meydana gelmektedir. Bunlar, Allah'ın ayetleri hakkında söylenmiş, ayetin nüzul sebebini beyan eden veya onun harici örneklerini gösteren rivayetlerdir. Bu rivayetler yanlış anlamanın etkisiyle bazen bir kenara atılmış, bazen de gulat akımların suistimaline uğramıştır.

Bu zeminde fazla ileri gidilmesi nedeniyle olsa gerek, Allame Tabatabai, Bakara suresi 257. ayetin zeylinde geçen rivayetleri -nur ve zulmeti Âl-i Muhammed (s.a.a) ve düşmanlarına tatbik eder- bu iki kelimenin mana ve tefsirini beyan sadedinde görmez.[51] Çünkü ne lugatta, ne de örfteki diyalogta bu iki kelime arasında zâhirî bir münasebet görünmemektedir. O, bu grup rivayetleri ya tevil babından kabul eder, ya da cerî ve tatbik kabilinden. Her iki durumda da onların tefsiri olmasından farklıdır. Bu ayrım, rivayetleri anlamak ve Kur'an'a bağlamak için gereklidir. Kur'an'la bağlantılı bütün rivayetlerin tefsir olduğunda ısrar edilmesi, bu tür rivayetleri derinlemesine anlama yolunda büyük bir engeldir. Bu büyük müfessir, bu sahada çokça çabaladı. Onu bir düzene sokmak için cer ve tatbik ıstılahını rivayetlerden çıkardı ve paha biçilmez tefsiri boyunca ondan yararlandı.[52]

Bu prensibin büyük faydası, bu grup rivayetlerin konusundan ibaret biçimde anlaşılmaması ve ayetteki örneklerin nassın geçtiği yerlerle sınırlandırılmamasıdır. Mesela bunu esas alarak ilimde derinleşmiş olanları, rivayetlerin ayetin zeylinde söyledikleriyle sınırlandırmadı. Bilakis Ehl-i Beyt'i (a.s), kemale ermiş ve tamamlanmış birey olarak kabul etti ve ilimlerini onlardan alan Ehl-i Beyt'e (a.s) tabi âlimleri, tıpkı onlar gibi ayetin uygulandığı örnekler arasında saydı.[53] Hatırlatmak gerekir ki rivayetlerin tekelleştirilmiş veya tekelleştirilmemiş anlayışı, fıkıhta taharet ve guslün sebepleri, tahareti ve orucu bozan haller gibi bablarda konu edilmiş bağımsız ve detaylı bir bahistir.

### Uygunsuz Yere Yerleştirmek

Hadis kitaplarının tedvin tarzı, müellifin hadisten anladığı şeyin hadislerin tasnifini doğrudan etkilediği şekildedir. Her ne kadar bu konu, sadece hadisleri mevzu, bab ve kategorilere ayırmış kitapları kapsasa da birçok hadis kitabı, özellikle de Şia hadis kitapları, konulu metodla tanzim edildiklerinden bu noktayı genişçe ve hemen hemen kapsayıcı biçimde sergilemektedir. Ne mutlu ki, Şia ve Ehl-i Sünnet hadis musannıflarının birçoğu, hadis ilminde ve hadisi doğru anlamadaki ustalıkları nedeniyle rivayetleri onlara uygun bablarda zikretmişlerdir. Bu yüzden onlara yönelik yerinde ve kabul edilebilir eleştiri çok azdır. Ama bazen kesintiler ve çarpıtmalar, hadisi aslında ilgili olmadığı bab, fasıl ve medhele yerleştirmelerine sebep olmuştur.

---

50 Şia imamların rivayetlerinden alınmış bir tefsir ıstılahıdır ve ilk kez *Tefsiru'l-Mizan*'da kullanılmıştır. M - nası, Kur'an ayetlerinin nüzul sebepleriyle sınırlı ve kısıtlı olmaması, harici örnekler için de câri ve geçerli olmasıdır. http://www.encyclopaediaislamica.com. (Çev.)

51 *El-Mizan*, c. 2, s. 347.

52 Bkz: A.g.e., c. 1, s. 41 ve 217, c. 2, s. 29 ve 391, c. 3, s. 70 ve 126, c. 4, s. 17.

53 Bkz: *el-Mizan*, c. 3, s. 70.

Hadise babın zeylinde yer verilmesi, bizi ister istemez, hadisin faslın adı ve ünvanında geçen konuyla ilgili olduğu tarafına çekmektedir. Basit bir misal bu meseleyi aydınlatacaktır. *Mizanu'l-Hikme*'nin -hadis alanında konulu kitapların en iyi ve en tertipli olanlarındandır- "kitab" babında şu metinde bir hadis mevcuttur: "اوّل من كاتب لقمان"[54]. Hâlbuki "كاتب", köle (عبد) ve efendi arasında kölenin azat edilmesiyle ilgili yazışma manasına gelebilecek olmasına rağmen "كتابت" babında yeralması nedeniyle bazı mütercimlerin aklına mektup yazımı manası gelmiş ve hadisi babın manasına uygun düşecek biçimde tercüme etmişlerdir.

Bu hadisin uygun olmayan babta yer almasının sebebi, "مكاتبة" kelimesinin iki anlama geldiğini, hem mektup yazma anlamında[55], hem de köle ile efendi arasında akit manasında kullanıldığını ihmal etmenin sonucudur. Yazışmada köle, her ay kazancının belli bir miktarını efendisine vermeyi ve tedricen kendisini efendisinden satın alabilmesi için sürekli ve kararlaştırılmış işine ilaveten fazladan çalışmayı taahhüt eder. Aslında bu, köleleri azat etmek için bulunmuş bir yöntemdir. Siyak karinesi ve "كاتب"in "عبد"la birlikteliğinin dikkate alınması birinci mananın istinbatına engel olmakta ve bizi ikinci anlama yönlendirmektedir.

*Deaimu'l-İslam*'da Kadı Numan Mağribi ve *Müstedreku'l-Vesail* sahibi muhaddis Nuri bu gerekçeyle hadisi bu şekilde anlamamış ve onu "kölenin yazışması" babında zikretmiştir.[56]

Bazı hadisleri uygun yerde zikretmeme hakkında *Vesailu'ş-Şia'*da da Ayetullah Burucerdi bazı eleştirileri gündeme getirmiştir.

### Sözün Ahengini Görmezden Gelmek

Günlük konuşmalarda, ders verirken ve konferans sırasında sözün farklı ahenklerinden yararlanırız. Soru sorarken veya inkâr ederken sözümüzü cevap veya teyit şeklinde farklı ahenklerle ifade ederiz. Hatta kimi zaman bu ahengi, sözün dışında işaretler olarak sözlü işaretlerin yerine geçirir, soru edatı ve araçlarını atarız. Hepimiz sözdeki ahenkli sorulara aşinayız. Ama bu ahenk yazıda aktarılabilir bir şey değildir, soru alameti ve -geçmişte bulunmayan- diğer uygun alametler dışında okuyucuya intikal edemez. Bu sebeple, bazen imamın (a.s) soru içeren sözü, bir haber cümlesi olarak okunup anlaşılmış ve birtakım müşküller meydana getirmiştir. Şeyh Tusi, bu noktadan istifade ederek birbiriyle çatışan birkaç fıkhî hadisi uzlaştırmak üzere arabuluculuk yapmıştır. Çatışan iki taraftan birinin, soru veya şaşırma ve inkâr manasına hamletme kabiliyetinin yardımıyla hadisin daha derin anlamını göstererek, aynı mevzuda daha çok ve daha sahih olan diğer hadislerle bağdaştırmaya çalışmıştır. Böylece diğer hadisleri reddetmek zorunda kalmamıştır.

---

54 "اوّل من كاتب لقمان الحكيم و كان عبداً حبشياً" (*Mizanu'l-Hikme*, c. 3, s. 2666, hadis 17341, *Müstedreku'l-Vesail*'den nakille, c. 8, s. 302, hadis 9501).

55 Bkz: *Mizanu'l-Hikme*, c. 3, s. 2666, hadis 17340 (*Tuhefu'l-Ukul*'dan nakille, s. 358).

56 Bkz: *Deaimu'l-İslam*, c. 2, s. 309, hadis 1165, faslu zikri'l-mekatibin ve *Müstedreku'l-Vesail*, c. 16, s. 26, hadis 19015, babu nevadir ma yetealleku bi-ebvabi'l-mekatibe.

## Kaynaklar

*Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebi Davud* (hicri kameri 1415), li-Ebi't-Tayyib Muhammed Şemsul-Hakki'l-Azim Âbâdi, Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, el-Tab'atu's-sani.

*Biharu'l-Envar el-Camiatu li-Dureri Ahbari'l-Eimmeti'l-Athar* (hicri kameri 1403), li'l-Allame Muhammed Bâkır b. Muhammed Taki el-Meclisi, Beyrut: Müessesetu'l-Vefa, el-Tab'atu's-Saniye.

*Deaimu'l-İslam ve Zikru'l-Helal ve'l-Haram ve'l-Kadaya ve'l-Ahkâm* (hicri kameri 1389), li-Ebi Hanifeti'n-Nu'man b. Muhammed b. Mansur b. Ahmed b. Hayyun el-Temimi el-Mağribi, tahkik: Asıf b. Ali Asgar Feyzi, Mısır: Daru'l-Mearif, el-Tab'atu's-salis.

*Durus fi İlmi'l-Usül* (hicri kameri 1406), li's-Seyyid Muhammed Bâkır el-Sadr, Beyrut: Daru'l-Kitab el-Lübnani, el-Tab'atu's-saniyye.

*el-Diraye fi İlmi Mustalıhi'l-Hadis*, li-Zeyniddin b. Ali el-Âmuli, el-Ma'ruf bi'ş-Şehidi's-Sani, el-Necefu'l-Eşref: Matbaatu'n-Nu'man.

*el-Ehadisu'l-Maklube ve Cevabâtuha* (hicri şemsi1374), li-Hüseyin b. Ali Tabatabai el-Burucerdi, Muhammed Rıza el-Hüseyni el-Celali'nin taliki, Kum: Müessese-i Ferhengi-yi Darulhadis.

*el-Kafi* (hicri kameri 1401), Muhammed b. Yakub b. İshak el-Kuleyni el-Razi, tahkik: Ali Ekber el-Gaffari, Beyrut: Daru Sa'b ve Daru't-Tearuf, el-Tab'atu'r-rabia.

*el-Kamusu'l-Muhit*, li'ş-Şeyh Ebi Tahir Mecduddin Muhammed b. Yakub el-Firuzâbâdi, Beyrut: Daru'l-Fikr.

*el-Menar el-Munif* (hicri kameri 1408), li-Şemsiddin Muhammed b. Ebi Bekr b. Kayyım el-Cevziyye, tahkik: Ahmed Abduşşafi, Beyrut: Daru'l-Kütüb el-İlmiyye.

*el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an* (hicri kameri 1394), li'l-Allame Muhammed Hüseyin el-Tabatabai, Kum: Tab'u Müesseseti Matbuati İsmailiyyan, el-Tab'atu's-selase.

*el-Rafid fi İlmi'l-Usül* (el-Seyyid ala el-Hüseyni el-Sistani) (hicri kameri 1414), li's-Seyyid Münir el-Seyyid Adnan el-Katifi, Kum: Mektebetu Ayetillahi'l-Uzma el-Seyyid el-Sistani, el-Tab'atu'l-ula.

*el-Tevhid*, (hicri kameri 1398), el-Şeyh el-Saduk, tahkik: Haşim el-Hüseyni el-Tehrani, Kum: Müessesetu'n-Neşri'l-İslami, el-Tab'atu'l-ula.

*el-Zeria ila Tesanifi'ş-Şia* (hicri kameri 1403), Şeyh Ağa Bozorg Tahrani, Beyrut: Daru'l-Edva-Beyrut, el-Tab'atu's-salise.

*Fıkhu'l-Luga ve Sırru'l-Arabiyye* (hicri kameri 1392), li-Ebi Mansur Abdilmelik b. Muhammed el-Sealebi, Kahire: el-Mektebetu'l-Faysaliyye.

*Garibu'l-Hadis* (hicri kameri 1402), li-Ebi Süleyman Muhammed b. Muhammed el-Hattabi el-Büsti, tahkik: Abdulkerim İbrahim el-Garbavi, Mekke: Camiatu Ümmi'l-Kura.

*Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim* (hicri şemsi 1360), li-Abdulvahid el-Âmidi el-Temimi, tahkik: Mir Seyyid Celaleddin el-Muhaddis el-Ermevi, Camiatu Tahran, el-Tab'atu's-salise.

*İddetu'l-Usül* li-Ebi Cafer Muhammed b. el-Hasan el-Tusi, tahkik: Muhammed Mehdi Necef, Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt li-İhyai't-Turas, el-Tab'atu'l-Ula.

*Lisanu'l-Arab* (hicri kameri 1410), İbn Manzur el-Mısri, Beyrut: Daru Sadır, el-Tab'atu'l-ula.

*Şerhu Usüli'l-Kafi* (hicri kameri 1421), li'l-Mevla Muhammed Salih el-Mazenderani, kayıt ve tashih: el-Seyyid Ali Aşur, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi.

*Usülü's-Serahsi* (hicri kameri 1414), li-Ebi Bekr Muhammed b. Ahmed b. Ebi Sehl el-Serahsi, tahkik: Ebi'l-Vefa el-Afgani, Neşru Lecneti İhyai'l-Mearifi'n-Nu'maniyye. Haydarâbâd el-Dekkeni'l-Hind, fi Beyrut:-Lübnan: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, el-Tab'atu'l-Ula.

*Uyunu Ahbari'r-Rıza*, el-Şeyh el-Saduk, tahkik: el-Seyyid Mehdi el-Hüseyni el-Laciverdi, Tehran: Menşurat-i Cihan.

*Uyunu'l-Hükm ve'l-Mevaiz* (hicri şemsi 1376), li-Ebi'l-Hasan Ali b. Muhammed el-Leysi el-Vasıti, tahkik: Hüseyin el-Hüseyni el-Bircendi, Kum: Daru'l-Hadis, el-Tab'atu'l-Ula.

*Vesailuş'-Şia* (hicri kameri 1409), li'ş-Şeyh Muhammed b. el-Hasan el-Hürr el-Âmuli, Kum: Müessesetu Âli'l-Beyt, el-Tab'atu'l-ula.

# Allah'ın Sevdiği Kimseler

**Yusuf Tazegün**

Allah'ın sevgisine ulaşan gerçek hazineye ulaşmıştır, bu sevgi onun için her şeyden daha değerlidir. İlahi sevgi, çölün ortasında yolunu kaybetmiş, ekmeğini suyunu bitirmiş ve baygın bir halde ölümü bekleyen kimsenin yaşama isteğinden daha değerlidir. Ölüm döşeğinde ölmek üzere olan kimsenin birkaç gün daha yaşama isteğinden daha büyüktür. Allah'ın kulunu sevmesiyse çok daha değerli, faydalı ve sonsuzdur.

Allah sevgisinin ne kadar değerli olduğunu bilmek, insanın Allah'ı tanımasıyla alakalıdır. Tanımayı çoğaltarak, mümkün olduğu kadar bu büyük hazineyi bütün varlığımızla ele geçirmeye çalışmalıyız.

İnsan sürekli başkalarının sevgisini kazanmak için uğraşıp, bunun içinde değişik yollara başvurmaktadır. Bazıları halkın gönlünde yer edinerek, kendilerine bağlayarak onların ilgisini çekme peşindedir; ama ahiret ehli kimseler sadece insanların sevgisiyle yetinmemekteler, onların tek amacı; kalıcı ve faydası daha çok olan Rablerinin sevgisini kazanmaktır, bunun için de ellerinden geleni yapmaktadırlar.

Allah'ın sevgisini kazanmaktan maksat Allah'ın engelleri onların kalplerinden kaldırması ve kalp gözlerini açarak bu şekilde O'nu görmelerini sağlaması ve O'na ulaşma yolunda güç vermesidir. Allah'ın kuluna karşı bu istekler içinde olması onu sevmesidir. Diğer bir tabirle Allah'ın sevmesi yani kulun batınını Allah'tan gayrisinden temizleyip, onla arasında olan tüm engelleri kaldırmasıdır.

Peki, nasıl Allah'ın sevgisini kazana bilir ve O'nun bizi sevmesini sağlaya biliriz? Bunun için öncelikle yüce Allah'ın kimleri sevdiğini ve Allah'ın sevgisine ulaşmış kulların ne gibi özellikleri bulunduğunu bilmemiz gerekmektedir. Bunlar bilindikten sonra o üstün makama ulaşa bilir ve Allah'ın sevdikleri arasına girebiliriz.

Kuran-ı Kerim ayetlerinde bazı kimselerin, bir takım özellikleri kendilerinde oluşturarak Allah'ın sevgisine ulaştıkları ve Allah'ın onları sevdiği buyrulmaktadır. O özelliklerden bazıları şunlardır:

1. Dünyaya bağlanmamak: Allah sevgisine ulaşmak için yapılması gereken ilk iş dünya sevgisi ve dünya bağını kalpten

**Allah'ın sevgisine ulaşan gerçek hazineye ulaşmıştır, bu sevgi onun için her şeyden daha değerlidir. İlahi sevgi, çölün ortasında yolunu kaybetmiş, ekmeğini suyunu bitirmiş ve baygın bir halde ölümü bekleyen kimsenin yaşama isteğinden daha değerlidir. Ölüm döşeğinde ölmek üzere olan kimsenin birkaç gün daha yaşama isteğinden daha büyüktür. Allah'ın kulunu sevmesiyse çok daha değerli, faydalı ve sonsuzdur.**

silip, temizlemektir. Dünya sevgisi kalpte oldukça insan asla ilahî aşka ulaşamaz. Çünkü kalpte, sadece bir sevgi kendisine yer edine bilir, ayrıca Allah sevgisiyle dünya sevgisi tamamen birbiriyle çelişmektedir, bu ikisinin bir kalpte olması düşünülemez. Nitekim Peygamber efendimiz (s.a.a) bir hadisinde bunu bizlere şöyle buyurmaktadır:

"Dünya sevgisi ile Allah sevgisi asla bir kalpte beraberce yer almaz."

Dolayısıyla Allah'ı sevmek isteyenler, en büyük engel olan dünya sevgisinden kurtulmalıdırlar. Zerar b. Zemret'uş Şeybani, Şam'a gidip Muaviye'nin yanına vardığında Muaviye kendisine Ali'yi (a.s) sordu. O şöyle dedi: Şehadet ederim ki onun, gece karanlık bastığında mihrabında eliyle sakalını tutup, yılan sokmuş birisi gibi kıvranarak ve hüzünlü birisi gibi ağlayarak şöyle dediğini gördüm:

> "Ey dünya! Ey dünya! Uzaklaş benden. Kendini bana mı sunuyorsun, yoksa beni mi arzuluyorsun? Beni aldattığın gün olmasın! Heyhat! Sen, benden başkasını aldat; benim sana ihtiyacım yok. Seni üç kez boşadım; artık dönmeye imkân yok. Ömrün kısadır, değerin azdır, arzun hakirdir. Ah! Azığın azlığından, yolun uzunluğundan, seferin uzaklığından, varılacak yerin (kabir, berzah ve kıyametin) zorluk ve azametinden!"

Yine bu hususta Hz. Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

"Kalbinde dünya sevgisi yer eden bir kimse nasıl Allah sevgisini iddia edebilir? Gece ve gündüz bir araya gelmediği gibi Allah ve dünya sevgisi de bir araya gelmez. Her kim münezzeh olan Allah'ı görmek isterse dünyadan el çeksin. Eğer Allah'ı se-

viyorsanız o halde kalplerinizden dünya sevgisini çıkarın."

2. Zorluklar karşısında sabretmek: Allah'ın o güzel sevgisini kazanmanın yollarından ikincisi ve Kuran'ın üzerinde çokça durduğu yol; zorluk, sıkıntı ve belalar anında sabredip, katlana bilmektir. Nitekim arifler, sabırlıları Allah'ın sevdikleri olarak adlandırmışlardır.

**"…Allah sabredenleri sever."**

**"Nice peygamberlerin yanında pek çok rabbani kimse savaşmıştır. Allah yolunda başlarına gelenlerden ötürü gevşememişler, yılmamışlar ve boyun eğmemişlerdi. Allah, sabredenleri sever." (Al-i İmran: 146)**

İmam Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

"Allah'ı seven kalp, Allah yolunda çektiği zorluk ve sıkıntıları çok sever. Allah'tan habersiz olan kalp ise rahatına düşkündür. O halde ey Ademoğlu! Sıkıntı ve zorluğa düşmeden iyiliğin yüce makamına ulaşacağını sanma. Zira hak ağır ve acıdır."

3. Allah yolunda savaşıp, mücadele etmek: Bunu başara bilen kimseler gerçekten Allah'ı seven ve Allah'ın da onları sevdiği kimselerdir. Çünkü onlar sevdiklerinin yolunun devamlılığı için hiç bir şeylerini feda etmekten çekinmiyorlar. Öylesine Allah'ı sevmedeler ki, en kıymetli olan canlarını bile bu sevda uğruna vermeye hazırdırlar. Onlar canlarıyla ve mallarıyla hakkın batılla olan savaşının tüm cephelerinde hazır bulunurlar. Hem silahlı savaş cephelerinde ve hem de kültürel savaş sahnelerinde. Onlar, Allah'ın dinin yayılması ve şeytanın yolunun kapanması için hiç bir şeyden çekinmez ve her şeylerini bu uğurda feda ederler. Dolayısıyla Allah da onları sevmektedir.

**"Allah, taşları birbirine kenetlenmiş bir bina gibi saflar halinde, Kendi yolunda savaşanları sever." (Saf:4)**

4. Tövbe etmek**:** Evet, günah işlemek kötüdür, insanı Allah'ın sevgisinden uzaklaştırır, fakat günahtan daha kötü olanı ise tövbe etmemektir. Bu bağlamda tövbe yeniden Allah'ın sevgisini kazanmak için atılan adım, ondan özür dilemek ve yaptıklarından dolayı pişman olmaktır. Yüce Allah bu şekilde tövbe edenleri çok sever.

**"Allah şüphesiz daima tövbe edenleri sever, temizlenenleri de sever." (Bakara: 222)**

İmam Zeyn'ul-Abidin (a.s), bir münacatında şöyle buyuruyor:

"Allah'ım hata ağaçlarını kalp gözlerinin önüne diken, onu kendilerine pişmanlık yemişini versin diye tövbe suyu ile sulayan kimselerden kıl! Onları yüce gizliliklerin örtüsünden haberdar kıldın, hüzün ve korkulardan emin kıldın... Onlar da böylece yüce bir zekaya ulaştılar ve hizmet elbisesini giyip sana ulaştılar."

5. İman edip hayır işler yapmak: Kurtuluş sadece iman etmek ve iyi işler yapmaya bağlıdır. Bu ikisi asla birbirinden ayrılmaz ve tek başına da kabul olmaz. Dolayısıyla Allah'a iman edenler ve sonrasında bu imanlara üzere yaşayıp, onun emirleri doğrultusunda hareket edenler yüce Rablerinin sevgisini kazananlardır. İnsanlara hizmet etmek, Allah'ın yarattıklarını ondan ötürü sevmek ve özellikle darda kalmışların imdadına koşmak Allah'ın en sevdiği ibadetlerden biridir. Bu şekilde fakirlere yardımda bulunanları, düşkünlere bağış edenleri Allah sevecektir. Bu aslında Allah'ın vermiş olduğu nimetler karşısında teşekkür niteliğindedir. İmam Bakır (a.s) şöyle buyurmuştur:

***Kurtuluş sadece iman etmek ve iyi işler yapmaya bağlıdır. Bu ikisi asla birbirinden ayrılmaz ve tek başına da kabul olmaz. Dolayısıyla Allah'a iman edenler ve sonrasında bu imanlara üzere yaşayıp, onun emirleri doğrultusunda hareket edenler yüce Rablerinin sevgisini kazananlardır.***

"Resulullah'a (s.a.a) aziz ve celil olan Allah'a hangi amel daha sevimlidir?" diye sorulunca, "Müslüman'ı sürekli sevindirmek" diye buyurdu. "Ey Allah'ın Resulü! Müslüman'ı sürekli sevindirmekten maksat nedir?" diye sorulunca şöyle buyurdu: "Açlığını gidermek, hüznünü yok etmek ve borcunu ödemektir."

6. Yüce Allah miraçta Peygamber'ine kimleri sevdiğini ve onları niçin sevdiğini şöyle buyurmaktadır:

"Ey Ahmet! Dört grubu sevmek bana vaciptir; birbirlerini benim için sevenler, benim için benim sevmediklerimle ilişkisini kesenler, benim için bir birleriyle ilişki kuranlar ve sadece bana tevekkül edenler."

Allah, Resul'üne (s.a.a) hitap ederek dört grup insanı sevmenin kendisine vacip olduğunu buyuruyor. Elbette bu vaciplik bildiğimiz fıkhı vaciplik gibi değildir, burada ki maksat Allah'ın bu şartları kendisinde bulunduran kullarını sevdiğidir. Açıkça anlaşıldığı üzere, Rabb'ul âleminin bütün bunları, insanın mutluluğu ve O'na yaklaşması için gerekli bildiğinden buyurmaktadır. Allah'ın yapılmasını istemiş olduğu bu dört şey elbette O'nu sevenler ve emrine itaat edenler içindir, yoksa Allah'tan gafil ve Ondan habersiz olanlar için değildir. Allah'ın sevgisine ulaşan gerçek hazineye ulaşmıştır, bu sevgi onun için her şeyden daha değerlidir.

Hadisin başında yüce Allah, birbirlerini onun rızası için sevenleri sevdiğini buyurdu; çünkü bu şekilde birbirini sevmek aslında Allah'ı sevmektir, O'nun sevdiklerine sevgi göstermek, Allah'a sevgi göstermektir. Bir şey veya bir kimse sevildiği zaman, sevgiliyle alakalı olan şeyler de sevilecektir. Allah'ı seven Allah'ın sevdiklerini de sever, bu sevginin kaçınılmaz getirisidir, sevgilinin sevdiğini sevmek vazgeçilmez bir şeydir. Bu yüzden Allah'ı seven biri, Allah'ı daha çok sevenleri sevecektir, bu yüzden Allah âşıkları; ilk aşamada Peygamber'i (s.a.a) ve imamları (a.s) sonrasında onların yolunu devam ettiren müminleri sevmektedirler.

7. Allah'ın sevdiği kimseleri sevmek: İnsanlarla olan dostluklar, Allah değer ölçüsüyle kurulmalıdır. Allah'ı ve Resulünü seven, onlara yakın olan bireyleri bularak, onlarla dost olmaya çalışılmalıyız, belki böylelikle Allah'ın sevdiği insanlar zümresine girebiliriz. Dostluklar ve sevgiler Allah'a ulaşma doğrultusunda olmalıdır, eğer hedef dünya menfaatleri olursa bu sevgi daha da insanı Allah'tan gafil ederek, ondan uzaklaştırır. Öyleyse Allah dostlarıyla olan arkadaşlığı güçlendirmek gerekiyor ki, ilâhî sevgi kalbe yerleşsin. Allah'ı sevenleri sevmek, Allah'ı

sevmeyi gerektirir, Allah'ı sevmekte onu sevenleri sevmeyi. Hangisi güçlenirse diğerini de güçlendirecektir. Bu iki sevgi bir birlerini karşılıklı olarak etkilemektedir.

Allah'a olan sevgi ağacın kökü, Allah dostlarına olan sevgi de ağacın dalları gibidir. Eğer ağacın dallarını kesecek olursanız, zamanla ağacın kökü de çürüyecektir ve eğer kökü kesip atarsanız bu sefer dallar kuruyacaktır. Diğer taraftan da, dallar güneş ve havadan yararlandıkça kökte yararlanacak, kök topraktan aldığı gübreyle güçlendikçe ağacın dalları da güçlenecektir. Bu karşılıklı ilişki Allah sevgisiyle, Allah dostları sevgisi arasında da bulunmaktadır. Bu yüzden yüce Allah, Kuran-ı Kerim'de insanların hangi yolla kendilerini Allah'a sevdireceklerini şöyle bildiriyor:

**"(Resulüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin." (Al-i İmran: 31.)**

Demek ki Allah'ın sevgisini kazanmanın en önemli ve en büyük yolu Resulünün sevgisini kazanmaktır, hatta Allah'ın birisini sevmedeki değer ölçüsünün, Resulünün sevgisi olduğunu söyleyebiliriz. Neden olmasın, imkân âleminin en mükemmel ve en üstün varlığı, bütün kemallerin toplandığı kimse Allah Resulü değil mi?

İnsanın kendisinden daha mükemmel olana karşı sevgi beslemesi çok doğaldır, lakin insan en mükemmel ve en üstün olana dikkatini topladığı zaman, ondan daha aşağıda bulunan küçük mükemmellikleri görmeyecek, sonuç itibarîyle de onları sevme gereksinimini duymayacaktır. En mükemmel varlık olan Allah'ın sevgisini kalpte oluşturmak ve dünyevî sevgilerden kalbi temizlemek için; Allah'ı tanımak gerekir. En üstün, kemallerin kaynağı, bütün güzellikleri sınırsız sahibi, sevmeyi gerektiren bütün üstünlüklerin asıl menşesi ve bütün bunları sonsuz bir şekilde kendisinde bulunduran sadece O'dur.

**Allah'ın sevgisini kazanmanın en önemli ve en büyük yolu Resulünün sevgisini kazanmaktır, hatta Allah'ın birisini sevmedeki değer ölçüsünün, Resulünün sevgisi olduğunu söyleyebiliriz. Neden olmasın, imkân âleminin en mükemmel ve en üstün varlığı, bütün kemallerin toplandığı kimse Allah Resulü değil mi?**

Evet, Allah'ı sevmenin yolu, masumları, onun dostlarını, O'nu sevenleri sevmektir. Bunlara olan sevgi çoğaldıkça Allah'a olan sevgi de gün be gün çoğalacaktır. Elbette bu insanları sadece Allah'a ulaşmak ve Allah'ın bunları sevdiği için sevmek şartıyla; eğer maddî menfaat, makam veya zenginlikleri için sevilirse kesinlikle ulaştırmayacaktır. *Usul-u Kâfi*'de İmam Zeyn'ül Abidin'den (a.s) şöyle bir rivayet nakledilmektedir.

"Kıyamet gününde, Allah bütün kullarını topladığında birisi şöyle seslenecek: Allah için birbirlerini sevenler çıksınlar? Herkesin içinden bir grup kalkacak ve onlara hesapsızca cennete girmeleri söylenecektir.Onlarla karşılaşan melekler şöyle derler: Nereye gidiyorsunuz? Onlar: Sorguya çekilmeden cennete giriyoruz, derler. Melekler: Peki niçin? Onlar: Çünkü bizler Allah için dostluk kuranlarız. Melekler: Sizin yapmış olduğunuz ameller nelerdi? Onlar: Allah için dost ve Allah içinde düşman oluyorduk. Melekler: Amel ehli için ne de güzel bir mükâfat."

## Müminin Kalbi, Allah'ın Arşı

İşte bu makama, ilahî aşka ulaşmış müminin kalbi Allah'ın arşıdır. Zira gökler ötesinde Arşı kendisine hâkimiyet tahtı olarak yaratan ve üzerine istiva buyuran Rabbul âlemin, yeryüzünün bütününden aldığı özlü topraktan yarattığı insan bedenine Ruhu üfledikten sonra, halife sıfatıyla onu dünyaya göndermiştir. Göndermiş, sonra da Arş'ının birer izdüşümü misali, yeryüzünde kendine özel iki ev yapmıştır. Bunlardan biri, dünyanın merkezi olan Mekke'de, diğeri ise insanın merkezi olan kalbindedir. Mekke'dekini Allah'ın dostu Hz. İbrahim inşa ederken, kalptekini ise yüce Allah bizzat kendisi yaratmıştır. İslam irfanında, Mekke'dekine "Dostun Yaptığı Ev", müminin kalbine ise "Celal Sahibi Allah'ın Yarattığı Ev" denir.

Mescid-i Haram'daki Kâbe olabildiğine sade ve yalın bir halde sırf hakiki tevhide hizmet etsin diye yapılırken, insandaki gönül Kâbe'si ise; olabildiğince zengin, rengin, süslü, duyarlı ve şuurlu yaratılmıştır. İman, ihlâs, ihsan, yakin, muhabbet, meveddet, şefkat, itaat, sadakat, istikamet, sevgi gibi güzel ahlak çekirdekleri ekilmiştir, sonsuz mükemmelliğe ulaşsın diye donanımla mücehhez kılınmıştır. Fakat bu zenginlik ve renginlik içinde ondan da istenilen tıpkı Kâbe gibi saf olmasıdır, zenginliği çoğaldıkça başının eğik, tevazusunun da çok olmasıdır.

Öyleyse kul Allah'ın ona nasıl büyük bir hazine vermiş olduğunun farkına varmalı,

**İlahî aşka ulaşmış müminin kalbi Allah'ın arşıdır. Zira gökler ötesinde Arşı kendisine hâkimiyet tahtı olarak yaratan ve üzerine istiva buyuran Rabbul âlemin, yeryüzünün bütününden aldığı özlü topraktan yarattığı insan bedenine Ruhu üfledikten sonra, halife sıfatıyla onu dünyaya göndermiştir. Göndermiş, sonra da Arş'ının birer izdüşümü misali, yeryüzünde kendine özel iki ev yapmıştır. Bunlardan biri, dünyanın merkezi olan Mekke'de, diğeri ise insanın merkezi olan kalbindedir.**

yani "Ey insan! Sakın kendini küçük addetme, zira sen Kâbe olmaya layık hatta ondan bile daha üstün olabilirsin, öyle ki melekler hizmetçin olurlar."

Allah Resulü'nün bila fasl halifesi İmam Ali: "İnsanların en cahili, kendi kadrinden habersiz olandır" diye buyurmuştur. Bu kendini büyük görmek demek değildir, bilakis varlığına bakarak yaratılış felsefesinin önemini idrak etmek için gerekli olan bir şuurdur. Yine İmam Ali buyuruyor: "Sen kendini küçük bir cisim sanıyorsun; oysa en büyük âlem sende gizlidir." Şiirleri her okunduğunda hüzünle birlikte ibreti insana üfleyen, çağın dertli ve dertli olduğu kadar da hikmetli şairi Mehmet Akif bu manayı şiire şöylece dökmüştür:

*Haberdar olmamışsın kendi zâtından da hâlâ sen*
*Muhakkar bir varlığım! Dersin ey insan fakat bilsen*
*Senin mahiyyetin hatta meleklerden ulvîdir*
*Avâlim sende pinhan, cihanlar sende matvîdir.*

Bir ömür kendini tanımak derdiyle pervane misali yanan Mevlana ise, lafız farkıyla aynı öz manayı şöyle haykırarak, insanın gizemli dünyasından haber veriyor:

*Sen su değilsin, toprak değilsin, başka bir şeysin sen...*
*Balçık dünyadan dışardasın, yolculuktasın sen.*
*Kalb bir arktır, can o arka akan bengisu*
*Fakat sen, senliğinde kaldıkça ikisinden de bîhabersin.*

*Ey İlahî Kitab'ın nüshası, Ey Padişahın güzelliğine aynası!*
*Âlemde her ne varsa hepsi sende var,*
*Senden dışarıda değil, gönlünde var*
*Ne istiyorsan kendinden iste, kendinde ara!..*

İşte kıymetinin farkına varan mümin kullar, sıkıntıların, ihtiyaçların ve dertlerin biricik kapısı olan mabutlarına dönerek, onun huzurunda tam bir teslimiyet ve şükranla ibadete meşgul olurlar. Yüzleri Kâbe'ye dönmüştür, özleri ise ulu ve yüce olan Allah'a. İnsanda ruh, ruhta ise kalb idare merkezi, yani başkent olunca âlemin hâkimi, tabii ki oradan sesleniyor insan ülkesine, orada gerçekleştiriyor tüm idarelerini.

***Mümin insanın kalbi, Kâbe'den ve hakikatinden daha ulvîdir, daha kıymetlidir. Öyle insanlar vardır ki onlar Kâbe'ye yaklaşırken Kâbe de onlara doğru koşar, hatta onlar bedenleriyle Kâbe'nin etrafında tavaf ederken, hakikat-i Kâbe de onların ruhaniyetlerinin etrafında tavaf etmeye başlar. Başlar, zira Kâbe'nin kalbi, gönül Kâbe'sine âşıktır, Kâbe gönüllülere meftundur.***

Yeryüzünün merkezi olan Kâbe ile insanın merkezi olan kalp beytullahtır, Allah'ın evidir. Her ikisi kutsal birer semboldürler. Her ikisine saygı, onların sahibi olan Allah'a saygı demektir. Her ikisine karşı yapılan saygısızlık, aslında ev sahibine karşı yapılan saygısızlıktır.

Fakat mümin insanın kalbi, Kâbe'den ve hakikatinden daha ulvîdir, daha kıymetlidir. Öyle insanlar vardır ki onlar Kâbe'ye yaklaşırken Kâbe de onlara doğru koşar, hatta onlar bedenleriyle Kâbe'nin etrafında tavaf ederken, hakikat-i Kâbe de onların ruhaniyetlerinin etrafında tavaf etmeye başlar. Başlar, zira Kâbe'nin kalbi, gönül Kâbe'sine âşıktır, Kâbe gönüllülere meftundur.

Öyleyse insan! Kalbin kıymetini bil ve oraya sadece Allah'ı yerleştir, İmam Sadık (a.s) buyuruyor:

"Kalp Allah'ın evidir, öyleyse oraya ev sahibinden başkasını bırakma."

Kalp Allah'ın evi Kâbe de Allah'ın evi, kalp de Kâbe de Allah'a kulluk için birer ibadetgâh olarak yaratılmış, yapılmıştır. Kâbe ne kadar değerliyse müminin kalbi de bir o kadar değerlidir. Allah ki kalbini kendisi için yaratmış ve sadece kendi evi olarak kılmış, öyleyse insanın görevin oraya yalnızca Allah'ı bırakmaktır, sakın ola orada başkası yer edinmeye, özellikle de şeytan-ı lâin.

Bir kalbin mazhar olabileceği en büyük ihsan iman sahibi kılınması, ondan daha büyük ihsan ise Allah'ın o kalbe teveccüh etmesidir. İhsan nitekim Allah'ı görüyor gibi ona kulluk yapmaktır ki, zaten biz O'nu görmesek de O bizi görüyor. Kalbin Allah'ın nazargâh olması demek, Allah'ın sadece onu bilmesi ve görmesi demek değil, aksine Allah'ın o kalbe sevgiyle bakması, şefkatle önem vermesidir. Allah bir kalbe sevgiyle baktığı zaman, bu durum kalp sahibi mümin için cennet ve cennetin içindeki tüm nimetlerden çok daha üstündür. Sevenin tek arzusu sevgilinin de onu sevmesinden başka ne olabilir ki? Bu yüzden Rablerinin huzuruna çıktıklarında şunlar olur:

"Ona (kalbinde sadece Allah aşkını barındıran mümin kula) şöyle denir: 'Dünyayı nasıl bırakıp geldin?' O da der ki: 'Rabbim! İzzet ve celaline yemin ederim ki; beni yarattığın günden beri senden korkarım, dünyayı tanımam bile.' Allah da şöyle buyurur: 'Doğru söyledin kulum, senin bedenin dünyadaydı, ama kalbin sürekli benimleydi. Ben senin aşikârda ve gizlide olan her şeyini bilirim. Benden ne istersen iste sana vereyim, neyi temenna edersen ikram edilecektir, işte cennetim, işte benim civarım yerleş oraya.'

Mümin kulun ruhu şöyle der: 'Rabbim! Kendini bana tanıttın ve böylece ben hiç kimseye muhtaç olmadım. Senin hoşnutluğun eğer benim parça parça olmamda, bir insanın öldürüle bileceği en kötü şekilde öldürülmemde ve en kötü işkencelere maruz kalmamdaysa, kesinlikle senin bu hoşnutluğun benim içim her şeyden daha sevimlidir. Ben nasıl olurda kendini beğenmiş olabilirim? Sen beni yüceltmeseydin ben zelil olurdum, yardım etmeseydin kesinlikle yenilirdim, sen beni güçlü kılmasaydın ben hep güçsüz kalırdım. Ben ölüyüm, beni dirilten senin zikrin olmuştur. Eğer senin sattariyetin olmasaydı ilk günah işlediğim anda rezil, rüsva olmuştum. Allah'ım! Nasıl olurda senin hoşnutluğun için çalışmayayım? Oysaki sen benim aklımı kemale erdirdin. Kemale ulaşmış akıl sayesinde, hakkı batılı, iyiyi kötüyü, bilgiyi cehaleti, aydınlığı ve karanlığı bir birinden ayırarak seni tanıdım."

Kalbini böylesine Rabbin aşkıyla dolduran kul Allah'a en yakın kuldur, O Allah'ı sever Allah da Onu, onun kalbi Rahman'ın evidir, yüce Allah buyuruyor:

"Ben ne yere sığarım ve ne de göğe, fakat mümin kulumun kalbine sığarım."

İşte ilahî tecelligâh olan bu müminin kalbine karşı yapılmış bir saldırı yahut eziyet, rahmanî bakışın gözü önünde işlenen öyle vahim bir cinayettir ki, sebep olduğu âh ü efgâna anında Rab tarafından karşılık verilir. Bu yüzden kırık kalplerin bedduasından korkmak gerek, incinmiş gönüllerin âhından çekinmek, yaralanmış yüreklerin iç geçirmesinden titremek icap eder.

Nakledildiğine göre şöyle buyrulmuştur: "Kalb kırmak, Kâbe'yi yetmiş defa yıkmaktan daha kötüdür." Bir defa değil, tam yetmiş defa. Aklı başında olan hiç kimse böyle bir tehdit ve ceza karşısında hiçbir kalbi kırmaya ve incitmeye cesaret edemez ve edememeli. Fakat aklı başında olmayan, kendini nefisi ile şeytana teslim eden; kin, haset, kibir ve çekememezlik duyguları dizginleri ele geçirmişse, böyle bir insan bedeninde ruhun elleri kelepçeli, ayakları prangalı ve boynu da tasmalıdır, kalb ülkesi cehl ve şeytan ordularının işgalleri altında haraptır; dolayısıyla da böyle bir kimsede vicdan kalmamıştır, vicdanı olmayandan ise her şey beklenebilir, insaf ve sağduyu dışında... Mevlâna şöyle diyor:

*Kâbe bünyâd-ı Halîl-i Azerest*
*Dîl nazargâh-ı Celîl-i Ekberest*

"Bir kez gönül yıkmak, Kâbe'yi yıkmaktan daha kötüdür. Çünkü Kâbe, Azer oğlu Halil'in (Hz. İbrahim'in) yapmış olduğu binadır. Gönül ise Celîl-i Ekber, Yüceler Yücesi Allah'ın nazargâhıdır."

Gönlü Kâbeleşmiş bir insan, asla gönül kıramaz. Bir kırsa, bin defa ağlar, gözyaşları ile kırıkların iltiyamına merhem sürer. Hiç aklına bile getirmeksizin gönülleri yıkanların göğüs kafesinde ise bir gönül Kâbe'sinin var olduğu akla-hayale bile gelmez, getirilemez. Hele bir de bu kırılan, salih bir müminin kalbi ise? İhlal edilen hukuk samimi bir Müslüman'ın hukuku ise? Gıybetle çiğnenen et, makbul bir kulun eti ise… İşte vay o zaman!

Evet, Kâbe'nin yıkılıp yeniden yapılması mümkündür; ne var ki kırılan bir gönlün, -onarılması mümkün olsa bile- iz bırakmaksızın tamir edilmesi mümkün değildir. Bir kalbin kırılmasını, Kâbe'nin değil, Arş'ın yıkılması olarak almak ve algılamak daha dinî, daha insanî ve daha aklî gözükmektedir.

Gönül Kâbe, onu yıkmaya teşebbüs edenler de Ebrehe'dir. Nasıl ki gurur ve kendini beğenmişlik Firavun'da, servet köleliği Karun'da sembolleşmişse, bir müminin kalbini kıranlarda Kâbe'yi yıkmaya çalışan Ebreheler gibidirler. Ebrehe devasa fil ordusuyla Mekke yakınlarına kadar gelir, Allahın evini yıkmak için lakin Allah'ın gönderdiği Ebabil kuşlarının attığı pişmiş kızgın taşlarla helak edilir...

Kor gibi yakıcı, ağu gibi zehirleyici, mızrak gibi delici ve balyoz gibi kırıcı sözlerle insanların gönüllerine saldıran kalbi taşlaşmışlar birer Ebrehe'dir ki, çoğunlukla takdiri ilahî tarafından başlarına belalar yağmadan ölmezler, hem bu dünyada ve hem de ahirette büyük acılara müptela olurlar.

Peki, gönül bir arş haline nasıl gelebilir, ne ile?

Cevap iki kelime: Kuran ile Ehlibeyt ile. Bu formülü Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurmaktadır:

**Gönül, yaratılışı itibariyle potansiyel bir Arş mahiyetindedir, fakat gönül arşını filizlendirmek icab eder. Gönül arşı ise yakin, ihlâs, tanıma, peşi sıra sevgi, tam bir teslimiyet ve bolca ibadet ile filizlenir. Kalp dünya ve dünyanın içindeki her şeyden kendisini soyutlamalı, mâsivâ denilen ağyârdan bütünüyle arınarak, en çok Allah'ı sevmeli, en çok onu övmeli, en çok onu istemeli, en çok ona koşmalı ki böylelikle gerçekte Allah'a beytullah haline gelebilsin.**

"Size iki ağır emanet bırakıyorum; biri Allah'ın kitabı ve diğeri de itretim Ehlibeytimdir, bunlara sarıldığınız sürece asla yoldan çıkmazsınız."

Kuran'ı iyice okumalı, anlamlı ve amel etmeli, Kuran'ı anlamak ve ona göre de davranmak için Ehlibeytin sonsuz ilmine müracaat etmeli. Nebi'nin (s.a.a) bildirdiğine göre:

"Her şeyin bir cilası vardır. Kalbin cilası da Kuran okumaktır."

İnsan kalbi Kuran ile cilalandığı nisbette Arş'ı gösteren bir mücella ayna kesilir, Kâbe hakikati ile özdeşleşerek yeryüzünde Kâbe misyonu görmeye başlar. Kalbin Kâbeleşmesi ve Arşlaşması, Kuranlaşmasına bağlıdır. Kalp için bir başka cilayı da İmam Sadık (a.s) şöyle açıklıyor:

"Hiç şüphesiz bakır paslandığı gibi kalpler de paslanır; o halde onu istiğfar ile parlatın."

Lâyığı olmayan boş şeylere kalbini bağlayan adam, kalbine ihanet ediyor demektir. Sonuçta bir kalbe, en büyük zulmü başkası değil, aslında kalp sahibi yapar. Bunun içindir ki İmam Ali (a.s) Kumeyl duasında:

"Zelemtu nefsi / Benim kendim kendime zulmettim" diye buyuruyor. Günahlar kalbe atılan çamurlardır, kirletir; zulmetlerdir, karartır; dumanlardır, is-pas yapar. Öyleyse sürekli istiğfar etmeli, gece yarılarında her kes uykudayken yüce Allah'ın karşısında ağlayarak tövbe etmeli, tövbe etmeli ki kalp Allah'ın evi olabilsin. Aksi takdirde gözler görmesi gerektiğini göremeyecek ve kulaklar da duyulması gerekeni duyamamaktır, bir ömür yaşar lakin niçin geldiğini bilmeden ölümle kozasından çıkıp uçması gerekirken tırtıl olarak kaldığından yere çakılır, çakılır ve yetmiş yıl sürecek bir dereke doğru sürüklenir. Emir-ül Müminin Ali (a.s) buyurmuştur:

"Hiç şüphesiz Allah'tan sakınmak ve takva ehli olmak, kalplerinizin hastalığının devası, gönüllerinizin körlüğünün basireti, bedenlerinizin hastalığının şifası, göğüslerinizin bozulmasının ıslahı, nefislerinizdeki pisliğin temizliği ve gözlerin pusluluğunun cilasıdır."

Temiz ve bakımlı bir tarlanın ürünü de bol ve bereketli olur. İnsanın sahip olduğu en mükemmel techizat olan kalbi de böyledir. Onun mayası sevgi, şefkat ve merhamettir. Daha birçok güzel duygu yine kalbe dercedilmiştir vefa, hüsnü niyet, ümit gibi. Bu duygu ve hissiyatın canlı tutulabilmesi kalbin ve teçhizatlarının mahiyetlerine uygun ilgi ve alakayla olur. Kalbin temiz berrak ve hissiyata açık tutulmasının yolu, temiz gıdalanmasından geçer kalbi besleyen hayat damarlarında hep helal rızk dolaştıktan ve dışa bağlanan kanalları ve hissiyatının tercümanı olan ağızdan çıkan kelimeler doğru, özlü ve nezaket ifade ettikten sonra artık orasının Rabbin nazargahı, gönül sarayı olma yolunda çok büyük adımlar atılmış demektir. Ve artık böyle bir kalbin atışı da, nabız tutuşu da, hisleri de tertemiz olmaya çok müheyyadır.

Gönül, yaratılışı itibariyle potansiyel bir Arş mahiyetindedir, fakat gönül arşını filizlendirmek icab eder. Gönül arşı ise yakin, ihlâs, tanıma, peşi sıra sevgi, tam bir teslimiyet ve bolca ibadet ile filizlenir. Kalp dünya ve dünyanın içindeki her şeyden kendisini soyutlamalı, mâsivâ denilen ağyârdan bütünüyle arınarak, en çok Allah'ı sevmeli, en çok onu övmeli, en çok onu istemeli, en çok ona koşmalı ki böylelikle gerçekte Allah'a beytullah haline gelebilsin. Aksi takdirde, en çok neyi seviyorsa, gönül arşındaki kürsüye o oturur. O zaman da kalp Allah'ın evi olmaktan çıkarak şeytanın, heva ve hevesin evi olur.

**"Hevâsını kendisine ilah edineni görmedin mi?!" (Câsiye:23)**

Hevayı kendisine yol edinenlerin ise kalbi katılaşır ve böylece tamamen Allah'ın sevgisinden uzak olur. Resul-i Ekrem (s.a.a) buyurmuştur:

"Üç şey kalbi katılaştırır: Boş ve (nefsanî eğilimlerini okşayan) şeyleri dinlemek (haram müzik ve film gibi), (zevk için ve ihtiyacı olmadığı halde) ava çıkmak, sultanın (güç sahiplerinin) kapılarında dolaşmak (onların dünyalarından nasiplenmek için sürekli onlarla haşir neşir olmak)."

Evet.. Allah, insana en yakın dost ve en candan yardır; ama ilahî dostluğa insan tarafından liyakat kesbedilmelidir. Nasıl ki Allah insan ile kalbi arasına girer, hatta kişiye şah damarından daha yakındır.

**"Biliniz ki Allah kişi ile kalbi arasına girer." (Enfâl: 24).**

**"Biz insana şah damarından daha yakınız." (Kâf: 16)**

Ayetlerinin anlatmak istediği çok açıktır. Öyleyse kullara düşen vazife, o yakınlığın hakkını vermektir, o kurbiyyet-i ilâhiyyeyi aklen, hissen, kalben ve ruhen farkederek çaba ve gayretleriyle tüm benliğe hâkim kılmaktır. Allah'ın severek yarattığı kulların, mağzûbîn olarak ölmemesi için. Hiçbir gönül arşını sarsmaksızın, titretmeksizin, sallamaksızın, hırpalamaksızın, yıkmaksızın…

Gönül mabedinde en sevgili O olduğu halde yaşamak ve O'na mülâki olmak için can ata ata ölümü şafak sayar gibi beklemek.. En sonunda da vuslat!.. Kalp dediğin böyle olmalı ve böyle ölmeli... Arş-ı Rahman'a kanat çırpmalı, urûç etmeli...

*Gönül! Saçlarına vuruldun diye sakın inleme*
*Sevgili için perişanlık sana rahatlık olsun*
*Ben her zaman sadece sevginle huzur buldum*
*Öyleyse dert ortağım yalnız seni anmak olsun.*

*Kalbimin süveydası eksilmez kıyamete kadar*
*Boşalmaz aşkından, sürekli özleminle dolsun*
*Senin gibi padişaha kavuşmak benim neyime*
*Benim gibi miskin bir dilenciye bu nasıl olsun.*

*Bilirsin, Hafız kalbinde hep seni ister*
*Öyleyse istemeye ne hacet, istediğin olsun.*

# İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

**Muhammed Beheştî**

## Miskeveyh'in Hayatı ve Eserleri

### 1. İbn Miskeveyh'in Hayatı[1]

Miskeveyh diye meşhur olan Ahmed bin Muhammed bin Yakub, dördüncü asrın Müslüman mütefekkirlerindendir. Hicrî kamerî 325 yılında Rey'de dünyaya geldi. Çocukluk ve gençlik dönemiyle ilgili elde pek bir bilgi yoktur ama kendisinin *Tehzibu'l-Ahlâk*'ta yazdıklarından, yaşamının iki farklı döneme ayrıldığı bilgisine ulaşıyoruz. Çocukluk ve gençlik döneminde gününü gün ediyor ve servet yığmaya çalışıyor. Orta yaşlara geldiğinde ruhsal bir değişimden geçerek ilim ve nefis tezkiyesine yöneliyor. Böylece hayatında yeni bir dönem başlıyor. Diğerlerine nefis terbiyesini ve ahlâk tezkiyesini tavsiye ederken, kendi yaşamının ilk dönemini de şöyle anlatıyor:

> "Bir kimse çocukluğunda düzgün terbiye edilmezse, babası onu aşağılık, yalanlarla dolu şiirler okuyarak, çirkinlikleri güzel göstererek ve lezzet peşinde yetiştirirse, sonra o çocuk saraya yol bulursa, emirler şiirleri için ona yakınlık gösterirse, kendisini bedensel hazlara çağıran arkadaşlarla beraber olursa, yiyecek, giyecek, binek ve ziynet toplamada aşırıya kaçarsa –nitekim bana böyle oldu- saadetten mahrum kalır ve hüsrana müptela olur."

Miskeveyh –tefekkür ve nefis muhasebesi sonucu kendisinde ruhsal değişimin gerçekleştiği- hayatının ikinci dönemine de işaret ederek şöyle söylüyor:

> "Ben yetişkinliğimde o beğenilmeyen âdetleri büyük bir cihadla terk ettim ve nefsimi kirlerden ve çirkinliklerden arındırdım."[2]

---

1 Miskeveyh'in veya İbni Miskeveyh'in doğruluğu hakkında bkz. İbni Miskeveyh, *Tecarubi'l-Umem*'in m - kaddimesi, hazırlayan Ebu'l-Kasım İmamî.

2 Bkz. *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 65.

***Miskeveyh** üstün kabiliyetiyle, yorulmak bilmez çabasıyla, elinin altındaki çeşitli kitaplardan oluşan büyük hazinesinin yardımıyla ve içinde yetiştiği Büveyh Hanedanı dönemi ilmî gelişmeleriyle felsefe, ahlâk, kimya, tıp, tarih, şiir ve edebiyat gibi muhtelif alanlarda uzman oldu. Öyle bir seviyeye geldi ki bazıları ona, Farabî ve Aristo'dan sonra üçüncü muallim lakabını verdiler.*

Miskeveyh'in hayatı, Büveyhîler'in idaresi ve çeşitli idarecilerinin dönemiyle muasırdır. Büveyh Hanedanı fazilet ve düşünce ehli idiler ve âlimlere, ediplere ve şairlere değer veriyorlardı. Kudretlerini ve servetlerini korumak için onların sarayda bulunmalarını destekliyorlardı. Bu yüzden bu asırda İslam kültürü ve medeniyeti büyümeye başladı. İlim, edep ve felsefe göz alıcı biçimde gelişti. Miskeveyh hayatını, birbiri ardınca gelen bu idarecilerin hizmetinde geçirdi. Önce Muizzuddevle'nin veziri Muhellebî'nin[3] nedimiydi. Sonra Rüknüddevle'nin bilgin veziri İbnu'l-Amid[4] kendi büyük kütüphanesinin idaresini ve oğlu Ebu'l-Feth'in eğitiminin sorumluluğunu ona verdi. Miskeveyh yedi yılını İbnu'l-Amid'in yanında geçirdi. Onun ölümünden ve oğlu Ebu'l-Feth'in vezirlik vazifesine atanmasından sonra da h.k. 366 yılına kadar ona musahiplik yaptı. Rüknüddevle'nin ölümünden sonra oğlu İzzüddevle hilafeti aldığında da Miskeveyh kütüphane idaresini ve müşavirliğini sürdürdü. Bazen onun tarafından büyüklerin yanına gönderiliyordu. Miskeveyh Rey'de, Bağdat'ta ve İsfahan'da Büvehy Hanedanı'nın hizmetinde oldu. İlim ve eğitimle uğraştı. Neredeyse bir asırlık hayatın ardından, Sultanuddevle döneminde, h.k. 421 yılında İsfahan'da vefat etti. Bu şehrin Hacevî mahallesinde defnedildi.[5]

---

3 Muhelleb bin Ebi Suğra'nın oğlu Muhammed Muhellebî, önce Muizzuddevle'nin kâtibi, sonra veziri olmuştur. Edebiyatın ve şiirin önde gelenlerindendi. Hicrî kamerî 352 yılında vefat etmiştir.

4 İbnu'l-Amid diye meşhur olan Muhammed bin H - seyin bin Muhammed, Rüknüddevle'nin veziri ve büyük yazarlardandır. Sealibî onun hakkında şöyle diyor: Kitabet Abdulhamid'le başladı ve İbnu'l-Amid'le son buldu. O, Rüknüddevle'nin vezareti zamanında tedbiri, iyi huyu ve cesaretiyle işleri idare etti. Nefis bir kütüphanesi vardı. Hicrî kamerî 360 yılında vefat etti.

5 Ni'me, Şeyh Abdullah, *Felasefe-i Şia*, çev. Seyyid C - fer Gasban, Tahran, Sazman-ı İntişarat ve Amuzeş-i İnkılab-ı İslamî, s. 170-173.

Miskeveyh Şia mezhebine mensuptu. Birçok husus bunu teyit etmektedir. Mesela künyesi Ebu Ali idi ve Şia olan Büveyh Hanedanı idarecileri ve vezirleri ona değer veriyorlardı. Eserlerinde Şia imamlarını yücelikle anıyor, Hz. Ali'den (a.s) bahsederken "İmam" ve "Emiru'l-Muminin" tabirlerini kullanıyor. İsmini andığında "Salavatullahi aleyh" ve "aleyhisselam" diyor, cesaretini ve ilmini övüyor.[6] Yine birçok tarihçi onun Şia olduğunu onaylamıştır.[7] Miskeveyh de bazı meselelerde Şia'ya özel düşünceleri açıkça kabul etmiştir. Şia'ya mahsus –cebr ve tefviz bahsindeki "Emr-u beyne'l-emreyn" gibi- bazı unvan ve tabirleri de kullanmıştır.

## 2. Miskeveyh'in İlmî Şahsiyeti

Miskeveyh üstün kabiliyetiyle, yorulmak bilmez çabasıyla, elinin altındaki çeşitli kitaplardan oluşan büyük hazinesinin yardımıyla ve içinde yetiştiği Büveyh Hanedanı dönemi ilmî gelişmeleriyle felsefe, ahlâk, kimya, tıp, tarih, şiir ve edebiyat gibi muhtelif alanlarda uzman oldu. Öyle bir seviyeye geldi ki bazıları ona, Farabî ve Aristo'dan sonra üçüncü muallim lakabını verdiler. Çünkü Yunanlıların teorik hikmetini Farabî açıklayıp eksikliklerini giderdi, amelî hikmetini de Miskeveyh düzenleyip destekledi.[8] Tarihçiler onun üstadlarından bahsetmemişlerdir. Hatta çağdaşı olan Ebu Hayyan Tevhidî, onu fazla üstadı olmadığı için tenkit etmiştir.[9] Gerçekte Miskeveyh'in bir üstadı yoktu. Onun üstadı çaba, ilim öğrenme aşkı ve ihtiyarında bulunan birçok kitap idi. Miskeveyh Farsça ve Arapça'yı çok iyi biliyordu, Süryanî ve Pehlevî dillerine de aşina idi.

Miskeveyh felsefe ve ahlâkta Aristo, Eflatun ve Calinus'un[10] tercüme edilmiş eserlerinden faydalanmıştır. *Kitab-ı Nefs* ve *Ahlâk-ı Niku ma His* kitaplarında yazdıkları daha çok Aristo'nun düşüncelerinden etkilenmiştir. Gerçi bazen de düşünceleri birleştirme veya görüşünü bildirme yoluna gitmiştir. İbn Mukaffa, Farabî, Kindî ve Amirî gibi Müslüman âlimlerin teliflerinden de faydalanmıştır. İlaveten Tarih-i Taberî gibi geçmiş tarih kitapları hakkındaki geniş bilgisinin ve Büveyh Hanedanı'nın yaklaşık bir asırlık olaylarına yakından şahit olmasının yardımıyla *Tecarubi'l-Umem* gibi değerli bir eser geriye bırakmıştır. Doktorluk ve bununla ilgili alanlarda Zekeriya Razî'den etkilenmiştir.

Miskeveyh, Sahib bin İbad[11], Muhellebî ve İbnu'l-Amid gibi bilgin vezirlerle olan irtibatına ilaveten İbn Sina'nın felsefesiyle muasırdı. İbn Sina'yla görüşmesiyle ilgili şöyle söylenir: İbn Sina gençliğinde Miskeveyh'in ders halkasına katıldı. Öğrenci kalabalığının

6 Bkz. *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 105, 167, 179.

7 Âmulî, Seyyid Muhsin, Emin, *A'yanu'ş-Şia*, c. 3, s. 159.

8 Miskeveyh, *Tecarubi'l-Umem*, tahkik ve mukaddime: Ebu'l-Kasım İmamî, mukaddime, s. 23, Dar-u Suruşu't-Tebaa ve'n-Neşr, Tahran, 1366.

9 Tevhidî, Ebu Hayyan, *el-İmta ve'l-Muanese*, c. 1, s. 35 ve c. 2, s. 39, Li Cenneti't-Telif ve't-Tercüme, K -hire, Mısır.

10 Yunanca aslı Galenos'tur, İslam dünyasında Calinus diye tanınır.

11 İsmail bin İbad bin Abbas, Büveyh Hanedanı'nın vezirlerindendi, seçkin âlimlerden ve ediplerden biriydi. Büveyh Hanedanı idarecilerinden Muayyadüddevle'yle olan ilişkisi sebebiyle "Sahib" lakabıyla meşhur oldu. Büyük bir kütüphanesi vardı ve hicrî kamerî 385 yılında vefat etti.

arasında bir cevizi ona doğru attı ve onun hacmini ölçmesini istedi. Miskeveyh, yanındaki ahlâk kitabının birkaç sayfasını ona doğru atıp şöyle söyledi:

> "Ben cevizi ölçene kadar sen ahlâkını düzelt. Zira sen ahlâkını düzeltmeye, benim cevizin ölçüsünü almamdan daha çok muhtaçsın."[12]

Miskeveyh, Ebu Tayyib[13] ve Ebu Sehl Mesihî[14] gibi doktorlarla irtibat halindeydi. Ebu Hayyan Tevhidî, Bediüzzaman Hemedanî ve Harezmî gibi ediplerle sohbet eder ve mektuplaşırdı. Nitekim Ebu Hayyan, edebiyat, felsefe, ahlâk ve çağının sosyal meseleleriyle ilgili muhtelif alanlarda ona sorular sormuştur. Bu sorular ve Miskeveyh'in cevapları, *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil* kitabında bir araya toplanmıştır. Bediüzzaman da bir mektupla, dedikoducuların kendisi adına Miskeveyh'e söylediklerinden dolayı özür diliyor, şiir içerisinde ondan, kendi mevlası diye bahsediyor.[15] Harezmî'nin de Miskeveyh'le dostluğu vardı. Muhabbet dolu bir mektupla, onu aile sorunlarıyla ilgili teselli etmiş ve onun için dua etmiştir.[16]

Miskeveyh, İhvanu's-Safa gurubuyla da muasırdı ama onlarla iyi bir irtibatı yoktu. Zira onların Miskeveyh'in aksine siyasi hedefleri vardı, hâkim düzene muhaliftiler. Ayrıca din ve felsefe arasında bağ kurma peşindeydiler ve ahlâkî temellerde tasavvufa eğilimliydiler.[17]

### 3. Miskeveyh'in Eserleri

Miskeveyh çeşitli ilimlerde, özellikle ahlâk ve felsefede geriye çok değerli eserler bırakmıştır. Ahlâk ve felsefede *Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-Arak, Tertibu's-Saadet, el-Fevzu'l-Asğar ve'l-Hikmeti'l-Halide* gibi kitaplar yazmıştır. *Tehzibu'l-Ahlâk* onun en önemli ve en kapsamlı kitabıdır ve ahlâk usullerini ve temellerini içerir. Yeni bir düzende yazılmıştır. Bazılarına göre ahlâk ilmini düzenli, irtibatlı ve delilli biçimde sunan ilk kitaptır.[18]

Yunanlıların eserlerinin, özellikle Aristo'nun eserlerinin etkisi altında kalan bu kitap, kendisinden sonraki âlimlerin eserlerini de etkiledi. Nitekim Nasiruddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nasirî* kitabına, *Tehzibu'l-Ahlâk*'tan bazı alıntıların tercümesini eklemiş[19] ve Gazalî, *İhya-i Ulumu'd-din*'de ondan faydalanmıştır.[20] Miskeveyh'in bu kitabı telif etme sebebi –kitabının başında söylediği gibi- insan nefsinde güzel ahlâkın husulü ve buna bağlı olarak güzel fiillerin zahmetsizce ondan sadır olmasıdır. Bu amacın gerçekleşmesi için nefis, kuvvetleri ve özellikleri tanınmalı, tehzib ve hidayetini sağlayan veya hüsranına ve kirlenmesine

---

12 Şehrzurî, Muhammed, *Nuzhetu'l-Ervah*, s. 26.

13 Ebu'l-Ferec Abdullah bin Tayyib, Bağdatlı bir doktordur. İzzuddevle'nin hastanesinde hastaların tedavisiyle uğraşıyordu. Tıpla ilgili birçok kitap yazmıştır. Hicrî kamerî 435 yılında vefat etti.

14 O, İsa bin Yahya Curcanî, Arapça'ya vakıf, ilmi çok, bilgin bir doktordu. Bazıları İbni Sina'nın hocası olduğunu söylemektedir.

15 Bkz. Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, c. 5, s. 14.

16 Harezmî, Ebubekir, *Risailu'l-Harezmî*, s. 102.

17 İzzet, Abdulaziz, *İbni Miskeveyh: Felsefetu'l-Ahlakiyye ve Mesadirha*, s. 210-214.

18 Bkz. *Dairetu'l-Maarif-i Teşeyyü, c. 1, s. 368.*

19 Bkz. *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 36.

20 Bkz. Mübarek, Zeki, *el-Ahlâk-u İnde'l-Gazalî*, s. 75.

*Miskeveyh çeşitli ilimlerde, özellikle ahlâk ve felsefede geriye çok değerli eserler bırakmıştır. Ahlâk ve felsefede Tehzibu'l-Ahlâk ve Tathiru'l-Arak, Tertibu's-Saadet, el-Fevzu'l-Asğar ve'l-Hikmeti'l-Halide gibi kitaplar yazmıştır. Tehzibu'l-Ahlâk onun en önemli ve en kapsamlı kitabıdır ve ahlâk usullerini ve temellerini içerir.*

sebep olan unsurlar öğrenilmelidir. Bu esasa göre bu kitabı yedi makale şeklinde düzenlemiştir: Nefsin tanımı, ahlâk ve tabiatlar, hayır ve saadetin farkı, insanın amelleri, muhabbet çeşitleri, nefis hastalıkları ve nefis tıbbı. *El-Hikmetu'l-Halide* kitabı çeşitli kavimlerden nakledilen ahlâkî ve eğitimsel öğütler içermektedir. *El-Hevamilu ve'ş-Şevamil* kitabında hevamil, Ebu Hayyan'ın Miskeveyh'e sorularının, şevamil ise Miskeveyh'in cevaplarının başlığıdır. Felsefe, ahlâk ve edebiyatla ilgili muhtelif meseleleri içermektedir.

Miskeveyh'ten geriye ahlâkî bir vasiyetname de kalmıştır. Ahlâk ve ahlâk felsefesiyle ilgili görüş ve teorilerin bir özeti şeklindedir.[21] Miskeveyh'in ahlâk ve felsefe konulu bir veya birkaç sayfalık risaleleri ve cüzveleri vardır. Bunlardan bazıları "İlle'z-zât ve İlle'l-em risalesi", "Risalet-u fi'Tabia", "Risalet-u fi Cevheru'n-Nefs", "el-Aklu ve'l-Makul", "en-Nefsu ve'l-Aklu ve Hakikatu'l-Adl" risaleleridir.

Miskeveyh tıp ve kimya alanlarında da eserler bırakmıştır. Ebu Reyhan *Kitabu's-Saydane*[22] adlı eserinin çeşitli yerlerinde onun tıp düşüncelerini zikretmiştir. Yakut'un[23] dediğine göre Miskeveyh'in *el-Cami* adlı bir kitabı vardı. Bazılarına göre bu kitabı, Zekeriya Razî'nin *el-Havi* adlı kitabının etkisinde kalarak yazmıştır. *el-Eşrebe, Terkibu'l-Bacati mine'l-Edviyeti'l-Müfrede* tıp ve ilgili bilim dallarında yazdığı diğer kitaplarından bazılarıdır.

Miskeveyh ilim alanında değerli *Tecarubi'l-Umem* kitabını yazmıştır. Ahlâkî hedefle yazdığı bu kitap, çeşitli olayları anlatarak halkı ibret almaya ve tecrübe edinmeye davet ediyor.

Miskeveyh'in edebiyat, şiir ve kıssa alanında da eserleri vardır. *Enîsu'l-Ferid* bunlardan biridir. Kafti'nin[24] deyimiyle kısa ve cazip hikâyeleri ve latifeleri bir araya toplayan en iyi kitaptır. Şimdi Miskeveyh'in ahlâkî ve felsefî eserlerine, özellikle de *Tehzibu'l-Ahlâk, Tertibu's-Saadet, el-Fevzu'l-Asğar, el-Hevamilu ve'ş-Şevamil* ve *el-Hikmetu'l-Halide* kitaplarına inayetle insan, marifet, ahlâk ve eğitim başlıkları altındaki dört bölüm halinde

21 Bu vasiyetnamenin metnini Yakut Hamevî, *Mucemu'l-Udeba* (c. 5, s. 17-19) kitabında zikretmiştir.
22 S. 83, 213, 255.
23 *Mucemu'l-Udeba*, c. 5, s. 10.
24 *Ahbaru'l-Ulema bi Ahbari'l-Hukema*, s. 217.

eğitimsel görüşlerini beyan edeceğiz. Mizkeveyh'in hayatı ve eserleri bölümünü, hikmet talipleri için vasiyetinden bir bölümü zikrederek bitiriyoruz:

> "Ey hikmet arayan! Kalbini temizle ve himmeti yücelt. Zira hikmet, Allah'ın en büyük hediyesidir… Bil ki aklını ne tarafa yöneltirsen, o tarafa doğru gider: Eğer dine doğru yöneltirsen onu derinden ve yakîn ile tanır. Eğer dünyaya yöneltirsen ona meyleder. Oysa dünya geçicidir, sebatı yoktur."[25]

**Ey hikmet arayan! Kalbini temizle ve himmeti yücelt. Zira hikmet, Allah'ın en büyük hediyesidir... Bil ki aklını ne tarafa yöneltirsen, o tarafa doğru gider: Eğer dine doğru yöneltirsen onu derinden ve yakîn ile tanır. Eğer dünyaya yöneltirsen ona meyleder. Oysa dünya geçicidir, sebatı yoktur.**

## Birinci Bölüm: İnsan

İnsan, eğitim ve öğretimin konusudur. Her mütefekkirin insan ve onun kuvveleri ve sıfatlarıyla ilgili görüşünün, eğitimsel görüşleri üzerinde ciddi tesiri vardır. Miskeveyh, varlık âleminde insanın konumunu, mahiyetini ve kuvvesini beyan ederken, insanın özelliklerini ve kemalini de işliyor.

### İnsanın Konumu

Miskeveyh insanı pusula noktası, varlık dairesinin merkezi, çokluğa vahdet kazandıran olarak görmektedir. Çünkü hareket ondan başlayıp onda bitmektedir. İnsaniyet mertebesi, mevcudatın toplanma ve birleşme mertebesidir ve insan, kendi Yaradan'ının vahdaniyetine, hikmetine ve kudretine sadık bir burhandır. Miskeveyh insanın konumunu şöyle anlatıyor:

Doğal cisimlerin hepsi cismiyet açısından aynı rütbededirler, birbirlerine bir üstünlükleri

[25] Miskeveyh'in vasiyetinin metnini mütalaa için bkz. Ebu Hayyan Tevhidî, *el-Mukasebat*, s. 323 ve sonrası; Ebu Süleyman Mantıkî, *Sevanu'l-Hikme ve Selasu Resail*, s. 347 ve sonrası; Yakut, *Mucemu'l-Udeba*, c. 5, s. 17 ve sonrası.

yoktur. Zira genel bir noktada müşterektirler. Ancak esasların etkisini ve yüce suretleri kabul etmeleriyle aralarında mertebe farkı olur. Öyleyse cansız varlıklar arasında o yüce suret maddesini daha iyi özümseyenler, diğerlerinden daha yüce olurlar. Öyle bir hadde ulaşır ki bileşik maddeler arasında bitkisel özü kabul etme kuvvetine erişenler olur. Bu durumda cansız varlıklara üstünlük sağlarlar. Zira bitkiler, cansız varlıkların aksine beslenebilir ve gelişebilirler. Topraktan su ve besin çekebilir, atıklarını reçine şeklinde kendisinden uzaklaştırabilir. Elbette bitkiler de cansız varlıklardan uzaklıklarına ve hayvanlara yakınlıklarına göre mertebeleri yükselmektedir:

1. Mercan ve benzeri, cansız varlıklara daha çok benzeyen bitkiler.
2. Kendi kendine yetişen otlar.
3. Tohumlu bitkiler.
4. Zeytin ve nar gibi meyve veren ağaçlar.
5. Hurma ağacı.[26]

İlk iki gurubun yüceliği, otlardan daha azdır ve cansız varlıklara yakındırlar. Üçüncü ve dördüncü gurupta, türü koruma ve semer verme kuvveti görüldüğünden daha yücedirler. Son iki gurup arasında ise hurma ağacı daha yücedir ve hayvanların mertebesine daha yakındırlar. Zira onların erkeği ve dişisi birbirinden ayrıdır ve aynı hayvanlar gibi ürerler. Hayvanlardan tek farkı yerinden ayrılamaması ve yiyecek peşinde gidememesidir. Hayvanî sureti kabulüyle, bitkisel kemallere ilaveten lezzet, elem, fayda ve zarar idrak edilir ve de iradî hareket ortaya çıkar. Nitekim bu ikisi hayvana, bitkiye karşı fazilet kazandırır. Hayvanların da hepsi aynı rütbede değillerdir. Solucanlar ve haşerelerin rütbesi daha düşüktür. Sonra düşmanı uzaklaştırmak için öfke duyusunu ortaya çıkararak boynuz, ısırık veya pençeyle kendilerini koruyanlar ve öfke duyusu daha zayıf olduğu ve karşı koymak için bir silahı olmadığı için kaçarak veya hile ile düşmanı kendilerinden uzaklaştıranlar gelir. Bazıları neslini devam ettirmesi için üremeye yönlendirilirler. Bu gurup ya doğurur ya da yumurtlar ve süt veya yemek verme yoluyla yavrularını büyütür. Bunlar diğer hayvanlardan daha üstündürler. Hayvanların derecesi eğitilebilir hayvanlara kadar yükselir. Yani at, şahin ve daha sonra hayvanlar arasında duygu, hareket, öfke ve şehvet açısından insana yakın olan maymun gelir. Bu yücelik ve fazilet, insanî suret tahakkuk bulduğunda kemale ulaşır. Zira insan cansız varlıkların, bitkilerin ve hayvanların bütün kemallerini üzerinde topladığı gibi, temeyyüz ve akıl etme kuvvelerine de sahiptir. İşte burada bütün varlıklar ve kemaller bir yerde toplanıyor, vahdet oluşturuyor ve varlık âleminin küçük bir numunesi ve örneği oluyor. Âlem ona muti oluyor.[27]

Elbette insanlar da aynı rütbede değillerdir. İnsanların düşük rütbesi, uzak bölgelerde vahşi ve bedevî biçimde yaşayanlar, hareketleri ve davranışları hayvanlara benzeyenlerdir. Anlayış, temeyyüz ve fazilet kuvvelerinin tekmiliyle yücelikleri artar. Bu mutlak kemale doğru seyirde meleklerin mertebesine ulaşır, hatta onlardan da ileri giderek yeryüzünde

[26] Miskeveyh, *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak*, s. 75-76, Bîdar Yayınları, Kum, 1371.
[27] Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 75-79.

Allah'ın halifesi olurlar. Akıl kuvvesi, insana en yüce ilahi lütuftur ve onu hayvandan üstün kılan da bu özelliğidir.[28]

### Nefis ve Beden

İnsan, ruh ve cisimden mürekkep bir varlıktır. İnsanın bedeni maddî unsurlardan oluşmuştur ve sürekli değişim içindedir. İnsanın ruhu ve nefsi ise ne maddîdir, ne de madde özellikleri taşır. Madde ve etkilerinden bağımsızdır. Her ne kadar insan nesli için bedenin varlığı zaruri olsa da insanın fazileti nefsine bağlıdır. İnsanın bedensel boyutu dört ayaklılarla benzerlik gösterir, ruhsal boyutu ise meleklerle.[29] İnsan nutfesi, rahime yerleştikten sonra, latif bir sıcaklığın tesirinde gelişip hareketleniyor. Yavaş yavaş kırmızı renge dönüşüyor ve bir et parçası haline geliyor. O zaman yiyeceğe ihtiyaç duyuyor ve onda bitkisel nefsin etkileri ortaya çıkıyor. Kökü vesilesiyle yerden beslenen bir bitki gibi göbek bağıyla annesine bağlanarak onun bedeninden besleniyor. Bir müddet geçtikten ve bu dönemi kemale erdirdikten sonra, göbek bağı olmadan beslenme kabiliyeti hâsıl oluyor. İşte bu, hayvansal nefsin görülmesidir. Bu yüzden doğum sırasında göbek bağından ayrılır, teneffüse başlar ve ağzıyla beslenmeye başlar. Bu şekilde hayvansal nefis onda kemale ulaşır. İnsanî yönü olan nefs-i natıkayı kabule hazır olur ve de temeyyüz ve akıl kuvvesiyle süslenir.[30]

**İnsan, ruh ve cisimden mürekkep bir varlıktır. İnsanın bedeni maddî unsurlardan oluşmuştur ve sürekli değişim içindedir. İnsanın ruhu ve nefsi ise ne maddîdir, ne de madde özellikleri taşır. Madde ve etkilerinden bağımsızdır. Her ne kadar insan nesli için bedenin varlığı zaruri olsa da insanın fazileti nefsine bağlıdır.**

Beden ve ruhun her ikisinin de eğitilmesi gerekir. Birini eğitme bahanesiyle diğerinden gaflet edilmemelidir. Sadece bedenin eğitimiyle ilgilenenler, tabiat haddinde dururlar, hatta aklı bedenin hizmetine sunarlar. Sadece ruhun eğitimiyle ilgilenenler de sûfiyane zühde düçar olurlar. Toplumun diğer fertleriyle irtibattan kaçınırlar. Bu şekilde kendilerine ve diğerlerine zulmederler. Beğenilen yöntem ise insanın beden sağlığını korumak ve mizacını dengede tutmak için çabalamalıdır. Bu amaçla yemede, içmede, uykuda, uyanıklıkta, harekette ve sükûnda, elbisede ve meskende itidale riayet etmeli, ifrat ve tefrit-

28 Miskeveyh, *el-Hevamilu ve'l-Şevamil*, s. 16.
29 Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 88; *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 37-39.
30 Bkz. *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 323-350; *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 45-48.

ten kaçınmalıdır. Bedenin zarurî ihtiyaçlarını karşılamalı ama lezzet peşinde koşmasına izin vermemelidir. Akıl boyutunu eğitmek içinse evvela duyuları kullanırken ifrat ve tefrite düşme gibi nefis hastalıkları, itidal vesilesiyle tedavi edilmeli ve bilginin arttırılmasıyla ona kuvvet, ebedî beka ve sonsuz saadet bahşedilmelidir.[31]

Beden ve nefis birbirinden ayrı değildir, birbiriyle irtibatlıdır ve birbirlerini etkilerler. Mizaç (bedende unsurların terkibi) -özellikle kalpte ve beyinde- eğer mutedil olursa, nefis üstün ahlâkı daha iyi kabul eder. Buna karşı nefsin neşesi, kanın akışını etkiler, yüzün kızarmasına veya sararmasına yol açar.

Miskeveyh, ruhun soyutlaşması için bazı müeyyideler zikretmiştir. Bunlardan bazıları şöyledir: Çeşitli suretlerin kabulü, nefsin cisimleri ve etkilerini kabulü, nefsin hislerle ilgili işlerden vazgeçmesi ve bunların hatalarını idrak edebilmesi. İbn Sina, Farabî ve Yunan filozofları bu müeyyidelere değinmişlerdir ama konuyu muhtasar tutabilmek amacıyla bunları beyandan kaçınıyoruz.[32]

### Nefsin Kuvveleri

Cansız varlık, bitki ve hayvan guruplarına mensup her mevcudun çeşitli kuvveleri ve fiilleri vardır. Bunlardan bazıları diğer varlıklarla ortaktır, bazıları ise o varlığa münhasırdır ve diğer varlıklara karşı üstünlük kazanmasını sağlar. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi nefsin üç kuvvesi olduğunu söyler:

Şehvet; yemek, mesken, karşı cins ve diğer hissî lezzetleri isteyen kaynaktır. Öfke; zararları ve engelleri ortadan kaldırmak için korkutucu işlere girişen, tasalluta ve üstünlüğe meyleden kaynaktır. Akıl; eşyayı ve fikri temeyyüz eden ve işlerin hakikatleri üzerinde düşünme eylemini gerçekleştiren kaynaktır. Bu kuvvelerden her biri belli organlarla irtibatlıdır, bedenin özel bir uzvunu kullanır. Şehvet karaciğerle, öfke kalple, akıl beyinle alakalıdır. Miskeveyh bu üç kuvveden "Nefs-i behimiye", "nefs-i seb'iye" ve "nefs-i natıka" diye de bahsetmektedir. Bu bağlamda sadece son kuvve insanı hayvanlardan ve bitkilerden ayırarak insana diğer varlıklar karşısında üstünlük verir. Çünkü insanın, şehvet ve öfke kuvveleri hayvanlarla müşterektir.[33]

Miskeveyh, insanlarda kuvvelerin gelişmesi sırasının şöyle olduğuna inanır: Çocuklukta önce şehvet kuvvesi kendini gösterir. Yemeğe -hayatını devam ettirmesini sağlayan sebebe- meyil kendisini gösterir. Önceden öğretilmediği halde annesinden süt emmek ister ve ağlayarak açlığını gösterir. Çocukta bu duyunun kuvvetlenmesi sonucu bu iştiyakı artar ve diğer lezzetlere yönelir. Vücudunun gelişmesi sonucu bunlara doğru hareket etme gücüne sahip olur. Sonra hisleri vesilesiyle bazı şeyleri hayal edebilmeye başlar. Hayal kuvvesinde suretler örülmeye başlar, böylece bunlara yönelir. Şehvet kuvvesinden sonra öfke kuvvesi ortaya çıkar. Bununla kendisine eziyet eden unsurları kendisinden uzaklaştırır ve menfaatinin önündeki engellere karşı direnir. Kendi başına meseleyi halledeme-

31 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 34-36.
32 Bahsedilen deliller ve müeyyideler hakkında daha fazla bilgi için bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 28-33.
33 A.g.e., s. 37-38.

diğinde ise bağırıp ağlayarak annesinden, babasından ve etrafındakilerden yardım ister. Nihayetinde akıl kuvvesinin ortaya çıkmasıyla insanî fiilleri teşhis ve temeyyüz etme şevki kendini gösterir. Bu temeyyüz, tefekkür ve marifet ile kemale ulaşır ve "akil insan" diye nitelendirilir.[34]

Miskeveyh'e göre çocukluk ve gençlik döneminde şehvet ve öfke kuvveleri güçlü olduğundan akıl kuvvesine üstünlük sağlayabilmektedir. Ancak orta yaş ve ihtiyarlık döneminde tabiî kuvveler güçsüzleştiğinden, akıl kuvvesi kendini daha fazla gösterebilmekte ve diğer kuvvelere hâkim olabilmektedir.[35]

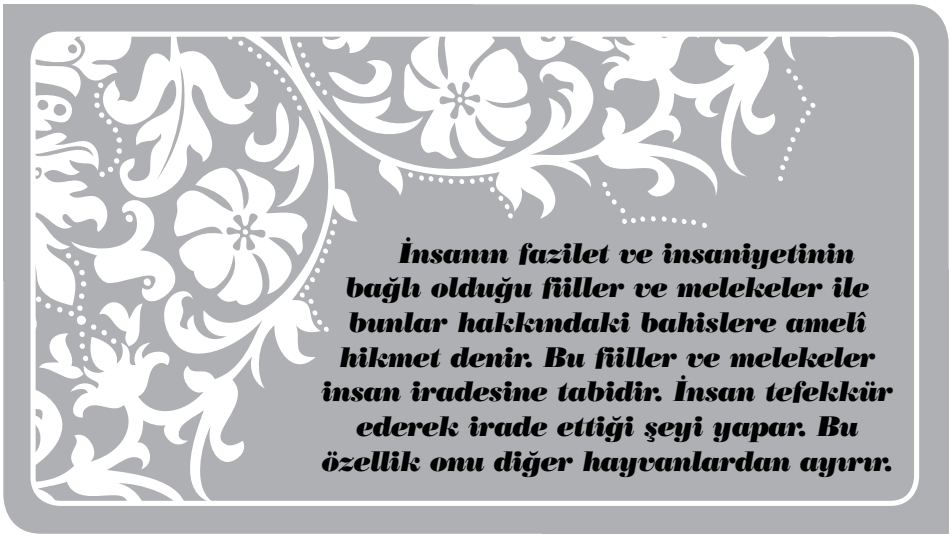
Miskeveyh'in inancına göre şehvet kuvvesi ne eğitimlidir, ne de eğitilebilir. Oysa öfke kuvvesi, edepten yoksun olduğu halde edep öğretilebilir ve eğitilebilir. Akıl kuvvesi ise doğal olarak edepli ve yücedir. Bu kuvvelerden hangisi insan nefsini yenerse, diğerlerini hizmetine alır. İnsan, irade ve tedbir ile öfke ve şehveti aklın ihtiyarına verebilir, bu yolla ilmî ve amelî kemale ulaşabilir. Meleklerin seviyesine kadar yücelip şereflenebilir. Buna mukabil akıl, öfke ve şehvetin hizmetine girerse, köleliğin en aşağı seviyesinde yer alarak hayvanlık seviyesine kadar düşer. Çünkü şehvet kuvvesi kişinin ruhuna hâkim olursa aklı ve öfkeyi, hayvanî heva, heves, meyil ve lezzetlerin hizmetine verir. Öfke kuvvesi hâkim olursa da insan yırtıcı hayvanlara dönüşür.[36]

Miskeveyh, bu üç kuvvenin nefiste toplanmasını, melek, yırtıcı hayvan ve domuzun toplanmasına benzetmektedir. Hangisi hâkim olsa, onun etkileri görülecektir.[37] Miskeveyh, bununla ilgili eskilerin teşbihlerini de zikrediyor. Bu üç kuvve, güçlü bir ata binmiş, hareket halinde olan ve kendisine bir av köpeğinin eşlik ettiği insan gibidir. Eğer bu örnekte insan –yani akıl kuvvesi- hâkim olursa ve at ile köpek onu izlerse, üçü bir arada güzel bir hayat süreceklerdir. Çünkü insan, bineği ve köpeği güzel bir şekilde kullanacaktır. Zamanında onlara yiyecek ve içecek verecek, istirahat etmeleri için ortam hazırlayacak ve düşmanın saldırılarından koruyacaktır. Ancak at başıboş bırakılırsa kendi otunun ve suyunun peşine düşecek, hatta yoldan sapacak ve korkunç bir uçurumdan düşerek kendisini ve binicisini helak edecektir. Aynı şekilde köpek itaat etmez ve başına buyruk olursa hayalî avlar peşinde atı ve binicisini ardından sürükleyecek ve her üçüne de büyük zararlar verebilecektir.[38]

### İnsanın Özellikleri

Miskeveyh, üç kuvveyi beyan ettikten sonra insanın özelliklerini zikrediyor. Bunları şu başlıklar altında özetlemek mümkündür: İrade, toplumsal olma, hubb-i nefs (nefsin iyi görülmesi), almak ve vermek.

34 A..g.e., s. 61-68.
35 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 38-39.
36 Bkz. *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 62-65.
37 A.g.e., s. 65.
38 A.g.e., s. 66-67.




## 1. İrade

İnsanın fazilet ve insaniyetinin bağlı olduğu fiiller ve melekeler ile bunlar hakkındaki bahislere amelî hikmet denir. Bu fiiller ve melekeler insan iradesine tabidir. İnsan tefekkür ederek irade ettiği şeyi yapar. Bu özellik onu diğer hayvanlardan ayırır. Seçim yaparken akıl ve düşüncesinden ne kadar yardım alırsa, düşüncesi ne kadar doğru olur, seçimi ne kadar iyi olursa insaniyeti de o kadar kâmil olur.[39]

Miskeveyh, insanın kemal ve saadetini, iradenin ışığında mümkün görmektedir. "İnsanın cevherinin varlığı yaratıcısının kudretine bağlıdır. Bu cevheri iyileştirmek ise insana bırakılmıştır ve onun iradesine bağlıdır."[40] Bu yüzden başka bir yerde insan ihtiyarını fazilet, rezillik, saadet ve bedbahtlığının kaynağı bilerek şöyle söylüyor: "Nefsini neyin mevzisi yaptığına, Allah'ın varlıklar için düzenlediği menzillerden hangisinde olmak istediğine bir bak. Şüphesiz bu, sana bırakılmıştır ve senin ihtiyarındadır. Öyleyse eğer büyükbaşlar mertebesinde durursan onlardan olacaksın, vahşi hayvanlar menzili veya meleklerin mertebesinden hangisini istersen onlardan olursun."[41]

Elbette insan iradesi sadece mümkün olan işlere taalluk eder. Dış görünüş, insan boyunun uzunluğu, kısalığı ve imkânsız veya zarurî meseleler insan iradesinin gücü haricindedir.

Fiilin ortaya çıkması için, bir binanın yapılması gibi, bazı şeyler gereklidir:

a) Bir fail ki bazen yakındır, bir binayı yapan inşaatçı gibi; bazen de uzaktır, binanın projesini çizen mimar gibi.

39 A.g.e., s. 34-35.
40 A.g.e., s. 56-57.
41 A.g.e., s. 62.

b) Fiilin onun üzerine gerçekleştiği madde, binanın yapı malzemeleri gibi.

c) Fiilin kendisi için gerçekleştiği hedef, insanın kendisini sıcak ve soğuktan koruması gibi.

d) Failin zihinsel sureti ki onun temsilini dışarda ortaya çıkarmak istemektedir.

Eğer insan kendi fiillerine bir açıdan bakacak olursa cebir veya tefviz inancına kapılması mümkündür. Ancak fiilin ortaya çıkmasındaki etkenlerin ve sebeplerin toplamını dikkate alacak olursa cebir ve tefviz inancını hükümsüz kılarak "emr-i beynel emreyn"in sırrına vakıf olacaktır.[42]

Miskeveyh, hükemayı izleyerek hayatı ve ölümü, iradî ve tabiî olmak üzere ikiye ayırıyor. İradî hayattan kasıt yemek ve cinsel zevkler gibi, insanın dünyevî hayatta kendisi için çabaladığı şeylerdir. Tabiî hayattan kasıt ise elde ettiği hakiki ilimlerle nefsin sonsuz bekası ve cehaletten kurtulmasıdır. Aynı şekilde iradî ölümden kasıt meyillerin öldürülmesi ve bunlara teveccüh edilmemesi, tabiî ölüm ise nefsin bedenden ayrılmasıdır.[43]

## 2. Toplumsal Olma

İnsan doğal olarak medenidir. İçgüdülerinin etkisiyle ve yaradılış türü gereği yalnız başına hayatını sürdürebilen hayvanların aksine insan, diğer insanlarla bir arada yaşamalıdır. İnsan, küçük-büyük birçok ihtiyaçla donatılmıştır. Yalnız başına bu ihtiyaçlarını karşılayamaz. Bu ihtiyaçlardan yemek, giysi ve mesken gibi bazıları yaşam için zaruri, bazıları da daha iyi, huzurlu ve zevk veren bir yaşam için gereklidir. Topluluk halinde yaşayarak eşyayı daha iyi bir yaşam için kullanabilsin diye insana akıl nimeti verildi. Buna karşın hayvanlar, yalnız başlarına hayatlarını sürdürebilecekleri ve kendilerini tehlikelerden koruyabilecekleri şekilde yaratılmışlardır. Onlar içgüdüsel olarak yiyeceklerini elde ederler, bedenlerini saran örtü onları sıcaktan ve soğuktan korur, doğal yapılarındaki savunma aletleriyle kendilerini düşman tehlikesinden korurlar.[44]

İnsanın sadece ihtiyaçlarını gidermesi değil, insanî kabiliyetlerinin ve faziletlerinin ortaya çıkıp gelişmesi de ancak insanın diğer insanlarla ilişki kurmasına ve toplumsallığına bağlıdır. İnsan nefsinde faziletlerin kök salması, ortaya çıkması ve büyümesi, toplumdaki diğer insanlarla müşareket, birliktelik, alışveriş ve diğer iletişim şekilleriyle hâsıl olur. Aksi takdirde insanlık kuvveleri ve melekeleri zayi olur. İnsanın uzlete çekilerek ve insanlardan uzak durarak cesaret, adalet ve iffet gibi sıfatlarla süslenmesi nasıl mümkün olabilir?[45]

İlaveten insan üns (samimiyet, yakınlık) kökünden türemiştir, nisyan (unutkanlık) kökünden değil. Diğer insanlarla ünsiyet ve muhabbet, insan doğasının bir parçasıdır.

42 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 150 ve 220-226.
43 *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 177.
44 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 250-346-347.
45 *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 49.

Toplumsal adap ve adetler ve dinî eğitim, kişileri bu ünsiyete, muhabbete yaklaştırır ve onu eğitir. Günlük cemaat namazları, haftada bir kılınan Cuma namazlarındaki büyük kalabalık, yılda bir gerçekleşen Hac merasimindeki görkemli topluluk, bir araya gelme ve vahdet üzerinde çokça durulması, dinî eğitimin numunelerindendir.[46]

Miskeveyh, insanın toplumda yaşamasının zaruri olduğunu tamamen aşikâr kılan önceki konulara inayetle, insanî medeniyetlerin ortaya çıkışını anlatıyor ve şöyle diyor: "Bir arada yaşamak zaruri olduğundan ve bir kişinin yaşamını sürdürebilmesi için çeşitli kişilerin bir araya toplanması doğal bir durum olduğundan, insanların medenileşmesi gereklidir. Yani toplanmalı, iş bölümü yapmalı ve bu yolla bütün insanların irtibatı sağlanmalıdır. Beka ve hayat, mümkün olan en iyi şekliyle hâsıl olmalıdır."[47]

İnsanlar birbirlerinden farklıdırlar ve ihtiyaçları aynı değildir. Bu fark onlar için hayırdır. Çünkü insan, tabiatında medenîdir. Öyleyse eğer insanlar birbirleriyle eşit olsalar, medeniyet ortadan kalkar. Zira insanların amellerde ihtilafı ve her birinin kendine özel ilgi ve becerisinin olması genel düzeni ortaya çıkarır ve medeniyeti şekillendirir. Diğer bir deyişle bu farklılıklar, cüzi ve kişisel bakışta farklılıktır. Yoksa genel bakışta ve düzende uyum, irtibat ve vahdetten başka bir şey değildir.

### 3. Almak ve Vermek

Miskeveyh, Ebu Hayyan Tevhidî'nin sorularından birine cevabında nefis için alan ve veren diye iki kuvve zikretmiştir. Ancak kendisinin defalarca insanlar için sadece üç kuvveden (şehvet, öfke, akıl) bahsettiğini dikkate alırsak, bunları insanın iki zati özelliği unvanıyla anmak yerinde olacaktır. Pasif yönü olan ilk özelliğe göre insan, öğrenmeye ve bilgi sahibi olmaya müştaktır. Çocuklukta efsaneleri ve hurafeleri dinlemeyi sever, büyüdüğünde hakikatleri öğrenmeyi ister. Gerçekte insan nefsi, kendine has kemale, yani hakikatleri tanımaya heveslidir. Aktif yönü olan ikinci özelliğe göre insan, diğerlerini kendi bildiklerinden haberdar etmeye de müştaktır. Haber alma ve haber vermeye olan bu içsel iştiyak, insanı sırları ifşa etmeye zorlamaktadır ve gelecek nesillere haberlerin nakli ve ilimlerin intikal edilmesinde önemli paya sahiptir.[48]

İnsanın bu iki özelliği, yani ilam ve istilamın sevilmesi, Cahiz gibi geçmiş mütefekkirlerin eserlerinde ihbar ve istihbarın sevilmesi unvanıyla zikredilmiştir.[49] Elbette bu iki özelliğin kuvveti ve zayıflığı bütün kişilerde aynı değildir. Onlardan bazılarında öğrenme, dinleme ve bilgi edinme özelliği ağır basar, bazılarında ise öğretme, konuşma ve bilgi verme özelliği.[50]

---

46 A.g.e., s. 128-129.

47 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 347.

48 A.g.e., s. 15-16-116-117.

49 Bu konuyla ilgili bkz. Medrese ve Üniversite İşbirliği Defteri, *Ârayi Danişmendan-ı Müselmanan der T - lim ve Terbiyet ve Mebaniyi ân*, c. 1, s. 22.

50 *El-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 18.

### 4. Hubbu'n-Nefs

Hubb-i zat, insanın zati özelliklerindendir. Bu yüzden insan kendi nefsini güzel ve her türlü kusur ve eksiklikten uzak görür. Hubb-i nefs, insanın kendi kötülüklerini ve ayıplarını örtmesine, iyiliklerini ve güzelliklerini aşikâr kılmasına, sahip olmadığı iyiliklere sahipmiş gibi davranmasına sebep olur. İnsan hubb-i nefs sebebiyle kendisinin övülmesiyle mutlu olur, yerilmesiyle üzülür ve öfkelenir. Bu yüzden kendisi hakkında kötü konuşan kimseden intikam almak ister.[51]

**Hubb-i zat, insanın zati özelliklerindendir. Bu yüzden insan kendi nefsini güzel ve her türlü kusur ve eksiklikten uzak görür. Hubb-i nefs, insanın kendi kötülüklerini ve ayıplarını örtmesine, iyiliklerini ve güzelliklerini aşikâr kılmasına, sahip olmadığı iyiliklere sahipmiş gibi davranmasına sebep olur.**

### İnsanların Farklılıkları

Âlemdeki varlıkların hepsi, cansız varlıklar, bitkiler ve hayvanlar, birbirlerinden farklıdırlar. Kılıç gibi aynı cinsten yapılan şeyler bile birbirlerinden farklıdır. Bazıları keskindir, bazıları kördür. Hayvanlar arasında her tür birbirinden farklıdır, aynı türden hayvanlar da birbirinden farklıdır. Mesela atlar arasında Arap atı, diğer atlardan çok farklıdır. İnsanların birbirlerinden farkı ise aynı türden olmalarına rağmen çok fazladır. Her ne kadar hepsine insan denilse de durum böyledir.[52]

Miskeveyh bu hususta kişilerin dış görünüşlerinin farklılığına ilaveten kabiliyetler, eğilimler, ilim ve ahlâk hususlarındaki farklılıklarına işaret ediyor. O, bütün insanların kabiliyet açısından aynı olmadıklarına, eğilimlerinin de birbirlerinden farklı olduğuna inanıyor. Biri tabaklama işine yöneliyor, diğeri tıbba. Yani biri ölmüş hayvanların derisini ıslah etmeye ilgi duyuyor, diğeri insan gibi değerli bir cevheri tedavi etmeye. Ayı şekilde bazıları güçlü bir hayal gücü gerektiren alanlara yöneliyor, bazıları düşünülmesi ve ispat edilmesi gereken bilimlere. Bazıları ise güçlü bir hafıza gerektiren bilimlerin peşinden gidiyorlar. Bu durum, insanların hayal güçleri, tefekkürleri ve hafızaları arasındaki farktan kaynaklanmaktadır. Aynı şekilde doğal sebepler, ulvî etkenler ve neticede ilahi takdir de sebepler arasındadır. Bu farkların kaynağı arasında insanların üstün ahlâkı kabuldeki temayüzleri de vardır. Şöyle ki insanlar, faziletleri kabul etmeleri açısından muhtelif rütbelerde yer alırlar.[53]

---

51 A.g.e., s. 42-45-92.

52 *Tehzibu'l-Ahlak ve Tathiru'l-A'rak*, s. 55-56.

53 *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 54.

Miskeveyh, insanların farklılıklarının kökü ve sebebinin kuvveler, zati özellikler, mizaç ve içinde yetişilen çevre olduğunu söyler.

İnsanda bazı kuvvelerin ağır basması, onları diğerlerinden farklı kılar. Mesela şehvet kuvvesinin ağır basması, kişinin mal ve servet yığmaya yönelmesine yol açar. Öfke kuvvesinin ağır basması, insanı makam peşinde sürükler. Almak ve vermek gibi zati özellikler –ki daha önce bahsedildi- kişileri birbirinden farklılaştırır. Bazen alma duygusu insanda gelişir ve neticede kişi ilim öğrenmeye ve başkalarının sırrını bilmeye müştak olur. Bazen de verme duygusu gelişir ve şahıs öğretmeye ve diğerlerinin sırrını yaymaya çok ilgi duyar.[54]

Aynı şekilde mizaç ihtilafları da farklılıkların sebeplerinden biridir. Sıcak mizaçlı kimseler yalnızlıktan kaçarlar, başkalarıyla irtibat kurmaya meyillidirler. Buna karşın soğuk mizaçlılar ise uzlet, inziva ve toplumdan uzak durmayı isterler. Sıcak ve kuru mizaç, öfke ve cesaret gerektirmektedir, soğuk mizaç ise korkuyu yenme ve kurnazlık sebebidir. Hatta hayvanlarda aslanın sıfatlarının tilkiyle farklı olması bile bu ikisinin mizaçlarındaki farktan kaynaklanır.[55]

İçinde yaşanılan çevre, eğilimlerin ortaya çıkmasında ve kabiliyetlerin gelişmesinde müessirdir. Çevre farklılığı, bunların farklı olmasında da yol açar. Mesela bedevî ve kültür ve medeniyetten uzak yaşayan topluluklar, toplumda daha çok hizmet işlerini yaparlar. Oysa şehirlerin ve gelişmiş beldelerin sakinleri daha yüksek bir zekâ ve anlayışa sahip olup tahsil, bilimsel ilerleme ve sanayi kalkınmasında daha başarılıdırlar.[56]

## İnsanın Kemali

İnsanın kendine özel bir kemali vardır ki şahsiyetinin çeşitli kuvvelerine, özelliklerine ve boyutlarına inayetle bu özel kemal beyan edilmelidir. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi, insanın kemalinin marifet ve amel olarak iki bölümde tahakkuk ettiğine inanmaktadır. Ona göre bu yüzden ilahi peygamberler, halkların talim ve tezkiyesi için görevlendirilmişler ve insanları ilme davet etmişlerdir.

"İlmî kemal" insanın maddî- gayrı maddî tüm varlıkları tanıması, cisimlerinden ve tabiatlarından başlayarak –ilk ilahi yaratık olan- faal akla kadar onların hakikatinden haberdar olmasıdır. Sanki cihanın tüm gaybıyla ilgili bilgiye ulaşmasıdır. O zaman meleklerden üstün olur ve ilahi ilimlere ulaşır. Bu kemalin mertebeleri vardır. İnsanın kemal seyri, bilimsel ve teorik olarak hislerin tanınmasıyla başlar, zamanla akıl vesilesiyle idrak edilen hususların tanınmasına varır. Akıl vesilesiyle idrak edilen hususların tanınmasının da mertebeleri vardır. İnsan daha basit ve daha şerif hakikatlerin marifetine ne kadar yaklaşırsa kemali o kadar kuvvetli olur. Böylece ilk sebebi, yani Allah'ı tanımaya nail olur ve bütün varlıkların O'na muhtaç olduğunu, O'nun ise onlardan müstağni olduğunu anlar. Bu ke-

54 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 15-18-117-301-304.
55 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 208-209 ve 117.
56 *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 77-78.

mal seyrinde insanın basiret gözü açılır ve hikmetin harika yönlerini görür. O rütbede öte dünyaya baktığında, ruhsal lezzetlere nail olur ve sıkıntı ve elemden kurtulur.

"İlmî kemal" insanın iyiyi kötüden ayırdıktan sonra iyi olanı yapması, kötü olan her şeyden uzak durması, kuvvelerini, melekelerini ve ahlâkını Allah'ın beğeneceği şekilde düzenlemesidir. Yani önce can yurdundan pislikleri temizlemeli, sonra fazilet goncalarını ona yerleştirmelidir ki onda amelî kemal semer verebilsin.

Miskeveyh, insanları ilahi yakınlık açısından dört mertebeye ayırır: Mûginler, muhsinler, ebrar ve feyizliler. Yakınlık makamının ilk derecesine ulaşan mûginler, hikmet sahibidirler ve en üstün âlimlerdirler. Muhsinler, bildikleri her şeye amel edenlerdir. Ebrar, Allah'ın kullarını ve toplumları ıslah eden hakiki halifeleridirler. Feyizliler ise onların en üstünleridirler, ilahi muhabbette ihlas derecesine nail olmuşlardır. Bu rütbede insan Allah'a yakınlaşır ve artık mahlûk için ondan daha yüce bir makam ve rütbe yoktur.[57]

"İlmî kemal" insanın iyiyi kötüden ayırdıktan sonra iyi olanı yapması, kötü olan her şeyden uzak durması, kuvvelerini, melekelerini ve ahlâkını Allah'ın beğeneceği şekilde düzenlemesidir. Yani önce can yurdundan pislikleri temizlemeli, sonra fazilet goncalarını ona yerleştirmelidir ki onda amelî kemal semer verebilsin.

Kâmil insan, ilmî ve amelî kemale ulaşan, yani varlık âleminin hakikatlerine vakıf ve üstün ahlâk ve melekelerin tamamına sahip olan, melekutî nurların parladığı yer, Allah'ın ilminin ve kudretinin mazharı, yüce âlemden öte âleme ilahi feyzin vasıtası ve zâtın kaynağına doğru yol alandır. Bu insan, Miskeveyh'e göre ya kâmil bir hekîm, ilham sahibi ve ulvî derece sahibidir veya kendisine muhtelif şekillerde vahiy nazil olan bir peygamberdir.[58]

## İkinci Bölüm: Marifet

Marifet, varlıkların suretinin insan nefsinde tahakkukudur. Eğer nefiste tahakkuk eden şahıs ve şey, haricî şahıs ve şey ile mutabık olmazsa marifet gerçekleşmez.[59]

Marifetin insan hayatı ve kemalinde önemli rolü vardır. Cismin büyümesini ve gelişmesini sağlayan besindir, marifet ve ilim de nefsin besinidir.[60] Daha önce de işaret edildiği gibi kemalin iki rüknünden biri, ilmî ve teorik kemaldir. Marifet, amel üzerinde de müessirdir. Marifet ne kadar derin ve kâmil olursa amel de onun kadar sahih, seri ve kâmil tahakkuk eder. Miskeveyh marifet için muhtelif yollar zikrediyor. Bunlardan bazıları duyu, akıl, vahiy ve rüyadır.

57 *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 116-117.
58 A.g.e., s. 79.
59 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 52-137-138.
60 *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 64.

### Duyusal Marifet

Duyusal marifet, beş duyu yoluyla, görülenlerden, duyulanlardan, koklananlardan, tadılanlardan ve dokunulanlardan insanın hissettiği çeşitli duygular vesilesiyle hâsıl olur. Duyulardan her biri kendine özel duygulara eğilimlidir. Bunlar arasında görme ve duyma, duyuların en üstünüdürler. Çünkü daha fazla ihtisasları vardır ve akıl ve anlayışa daha yakındırlar. İnsanın felsefe gibi üstün ilimleri anlamasına ve Allah ve melaike gibi üstün malumatı idrak etmesine yardımcı olurlar.[61]

Duyusal idrak, lezzet ve elemle beraberdir. Duyusal idrakler insan doğasıyla uyumlu olduğunda lezzet hâsıl olur, uyumlu olmadığında ise acı ortaya çıkarır. İnsan güzel yiyecekler tattığında, güzel manzara gördüğünde, hoş nağmeler dinlediğinde nasıl lezzet alıyorsa, kötü kokular duyduğunda, üzücü manzaralarla karşılaştığında, kaba müzikler dinlediğinde de üzülür. Elbette duyusal lezzetler ve elemler, aklî lezzetler ve elemlerin aksine geçicidir.[62]

Miskeveyh duyusal marifetin, her duyunun kendine özel şartlarıyla tahakkuk bulduğuna inanır. Mesela görmede göz sağlam ve cisim görülebilir olmalıdır. Işık cisme yansımalı, kişiyle arasında belli bir mesafe bulunmalıdır. Kişiyle cisim arasında da bir engel olmamalıdır. Bu şartlar gerçekleştiğinde görme mümkün olur. Aynı şekilde duyular, kendisine göre çok kuvvetli veya çok zayıf olan şeyleri de idrak edemez. Yine çok kuvvetli olanın idrak edilmesi, çok zayıf olanın idrakini engeller. Mesela güneş gibi çok parlak bir cismin görülmesi, daha az parlayan diğer cisimlerin görülmesini engeller veya çok kuvvetli sesler, zayıf seslerin duyulmasına mani olur.

Beş duyudan her birine sahip olmak, her bir duyuyla ilgili marifete sahip olmak için şarttır. Bu yüzden bir duyunun olmaması, o duyuyla ilgili idrak ve tahayyüllerin kaybedilmesine sebep olur. Mesela doğuştan görme ve işitme duyularına sahip olmayan bir kimse, görülenler ve duyulanlarla ilgili sahih marifete sahip olmayacağı gibi diğer duyularla ilgili bilgileri de bunlara tatbik edemeyecektir. Nitekim görmeyene sordular: "Beyaz renk nasıldır?" Cevap verdi: "Tatlıdır." Aslında o, tadılanların ahkâmını görülenlere uygulamıştır. Yine Rûdekî'den –büyük bir şairdi ve göremiyordu- rengi anlatmasını istediler. O "Aynı deve gibidir." dedi.[63]

Elbette bir duyunun eksikliği, diğer duyuların daha kuvvetli olmasına sebep olur. Nitekim göremeyen kişilerin işitme veya tatma duyuları daha güçlüdür veya görme duyusuna sahip olmayan hayvanların daha kuvvetli koku alma duyuları vardır. Beş nehre akan çeşmenin nehirlerinden biri kapanırsa diğer dört tanesinde daha fazla suyun akması veya beş dalı olan ağacın dallarından biri koparıldığında diğerlerinin daha hızlı gelişmesi örnek olarak gösterilebilir.

Miskeveyh zahirî beş duyu organıyla batınî duyular arasındaki idrak ve irtibatın nasıl olduğunu şöyle açıklıyor: Görme ve diğer duyular, hissedilenlerden etkilenirler ama bu

61 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 227.
62 *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 96-100.
63 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 80-83.

**Miskeveyh, aynı Aristo gibi, her şeyi tanımak için dört soru sormaktadır: Önce varlık ve varlığın esasıyla ilgili "hel hüve (var mı)", sonra mahiyetiyle ilgili "ma hüve (nedir)", daha sonra onu diğer varlıklardan ayıran özelliği "eyyü (hangi)", en sonda da sebebi ve gayesi "lima (niçin)" ile sorulur. Elbette bu genel konular tanındıktan sonra cüziyat "kem (kaç), keyfe (nasıl)" türünden sorularla anlaşılır.**

hissedilenler duyuların karşısından çekilince geriye bir şey kalmaması gerekir. Bununla beraber bütün duyular "ortak duyu" adlı kuvveye doğru yükselirler. Bu duyu, duyulardan her birinin etkilerini alır ve "vehim" adlı diğer bir duyuda saklar. Bu yüzden hissedilen ortadan kalktıktan sonra bile onun suretini hatırlamak mümkün olur.[64]

Miskeveyh duyuları, hatalardan arınmış kabul etmemektedir. Her birinin hatasına da değinmektedir. Görmenin hatası, güneş gibi büyük şeyleri uzaktan küçük göstermesidir. Oysa güneş, yerkürenin kaç katı büyüklüğe sahiptir. Yine kişi, dönmekte olan ateşi, daire şeklinde görmektedir veya sudaki şeyleri eğri ve kırık görmektedir. Tatma duyusu bazen çok susuz kalındığında tatları ayırt edememekte veya tatlıyı acı olarak algılamaktadır. Aynı şekilde koku alma ve işitme duyuları, ağır ve kuvvetli bir kokudan diğerine geçildiğinde, çok yüksek sesten yavaş sese geçildiğinde hata yapmaktadır. Elbette bu hataların olduğuna dair bilgiye, duyuların kendisi yoluyla ulaşılmadığı açıktır. Duyular asla kendilerini idrak edemezler, aksine bu, akıl adlı daha yüce bir idrak edicidir ki duyusal idraklerin doğru veya hatalı olduğuna karar verebilmektedir.[65]

---

64 A.g.e., s. 127-360.

65 Bkz. *el-Fevzu'l-Asğar* (Ayetullah Maraşi Necefi'nin kütüphanesindeki el yazması nüsha), s. 28-29; *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 32-33.

### Aklî Marifet

Aklî marifet, duyu organları olmadan "şey"in suretinin idrakidir. Miskeveyh aklı, insan vücudunun ilahi parçası ve içindeki peygamber olarak görmektedir ki bu, ilahi şeriat ve dıştaki Peygamber ile uyum içerisindedir. O, aklı duyulardan, akledileni de hissedilenden daha üstün görmekte ve şöyle açıklamaktadır: Bu üstünlük mekânsal değildir, aksine şu açıdandır ki akledilenler, hissedilenlerin aksine yüce, soyut ve ebedî olma özelliğine sahiptirler. Nefsin şerefi, zaman ve mekânın ötesinde olan akledilenlerin ve soyutun ittihadındadır.[66]

Miskeveyh, aynı Aristo gibi, her şeyi tanımak için dört soru sormaktadır: Önce varlık ve varlığın esasıyla ilgili "hel hüve (var mı)", sonra mahiyetiyle ilgili "ma hüve (nedir)", daha sonra onu diğer varlıklardan ayıran özelliği "eyyü (hangi)", en sonda da sebebi ve gayesi "lima (niçin)" ile sorulur. Elbette bu genel konular tanındıktan sonra cüziyat "kem (kaç), keyfe (nasıl)" türünden sorularla anlaşılır.[67]

Duyuların hatasını bilmek, kendini bilmek ve akledilenleri bilmek, aklî marifetin mısdaklarındandır. Miskeveyh'e göre duyusal idrakin hatalarını bilmek, kendini bilmek, duyu yoluyla tahakkuk edemez. Bu akıl ve akletme yoluyla bilinir. Miskeveyh, kendinden önceki filozoflar gibi aklı teorik ve pratik olarak ikiye ayırır. Aklın teorik boyutu varlıkları ve varlık dünyasının hakikatlerini idrak eder, pratik boyutu ise iyiyi kötüden ve olması gerekeni olmaması gerekenden ayırır. İlk boyut insana ilmî kemalde ve dünyayı tanımada, ikinci boyut ise amelî kemalde ve nefsin arındırılmasında yardımcı olur.

### Duyusal ve Aklî Marifet Arasındaki Farklar

Aklî marifet, duyusal marifetten farklıdır. Miskeveyh'in yazdıklarının genelinden, iki tür arasındaki farkların şunlar olduğu çıkarılmaktadır:

1. Duyusal marifette tekrar ve süreklilik, kişinin yorulmasına ve zaafına sebep olur. Oysa aklî marifette daha fazla temerküz, süreklilik ve derinlere inme, akletme gücünü zayıflatmadığı gibi, bu gücünü ve kapasitesini artırmaktadır.[68]

2. Daha önce işaret edildiği gibi, duyusal marifette güçlü ve zayıf algıların aynı anda idraki mümkün değildir. Oysa akıl, güçlü ve zayıf meseleleri aynı anda idrak gücüne sahiptir.

3. Duyusal marifet yoluyla ulaşılan lezzetler yok olurlar. Hatta bunların tekrarı ve sürekliliği kişiyi bıktırıp üzebilir. Oysa daha güçlü akılların tanınmasıyla ulaşılan aklî lezzetler devamlıdır ve her türlü acı ve sıkıntıdan uzaktır.

### Vahiy

Vahiy, yukardaki âlemden nefse nazil olan varlık hakikatlerinin idrakidir ve akıl, duyu ve hayal üzerinde tesir bırakır. Miskeveyh'e göre hakikatte bir fark yoktur ama bazen

66 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 127-305; *Tehzibu'l-Ahlak*, s. 88-89.
67 *El-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 341 ve sonrası, 360-361.
68 Miskeveyh, *Tertibu's-Saadet*, s. 268.

hakikat; düşünce, kıyas ve burhan yoluyla insana aşikâr olur ve bazen de yukardaki dünyaya bağlanma yoluyla, düşünce ve duyuya gerek duymadan, doğrudan diğer taraftan nübüvvetin verildiği insana verilir. Aynı bir hakikatten öte bir şey olmayan doğru parçası gibi; bir taraftan diğer tarafa seyrine çıkış deniyor, o taraftan aşağı doğru seyrine iniş.[69]

Vahyin muhtelif türleri vardır. Bazen nebi, ilahi mesajı taşıyan meleği görür, aynı zamanda sesini de duyar. Bu mesaj, onun aklına ve duyularına işler ve onu derinden etkiler. Bazen mesajı getireni görmez, sadece ilahi mesajı duyar. Bu tür vahiy, nebinin sadece işitme duyusu üzerinde tesir bırakır. Kuran-ı Kerim'de bundan "min verâi hicabın (perde arkasından)" diye bahsedilmiştir. Kendisine vahyedilen kişi, halka tebliğ etme ve onları hidayet etme ile görevlendirildiyse ona "resul" denir. Aksi takdirde ona "nebi" denir. Vahyin dereceleri ve muhtelif türleri, kendisine vahyedilen peygambere göre farklılık arz eder. Onun ilahi dergâhtaki konumuna ve melaikeye yakınlık derecesine bağlıdır.[70]

Peygamberler, cihanın gaybından haberdardırlar, gelecekteki hadiseleri bilirler, bazen kendilerinden bin yıl sonra gerçekleşecek olan olaylar hakkında bilgileri vardır ve bazen de ilk ve son ilimlerden ve meadda olacaklardan haber verirler.[71]

### Rüya

Uyku, duyuların ve duyu organlarının tatilidir. Uyku süresince nefis, uyanık olduğu müddetçe maruz kaldığı yorgunluğu ve gevşekliği kendinden uzaklaştırır ve faaliyet etme gücünü ve neşesini geri kazanır. Rüya nefsin, eşyanın suretini maddeden soyut olarak uyku sırasında mülahaza etmesidir. Gören nefistir, görülen ise soyut suret.[72]

Uyku sırasında nefis hareket eder ve araştırır. Bu araştırma iki türlüdür: Bazen nefis, tabiat ve dünya ötesine nazar eder. Düzensiz ve vehim şeklinde var olan hayalî suretler arasında arayışa girer. Hatta onları birbirleriyle birleştirir. Sanki bu suretler arasında oyun oynar. Bu tür rüyalar bir gerçeği ortaya çıkarmazlar ve yalancı rüyalardırlar.

***Uyku, duyuların ve duyu organlarının tatilidir. Uyku süresince nefis, uyanık olduğu müddetçe maruz kaldığı yorgunluğu ve gevşekliği kendinden uzaklaştırır ve faaliyet etme gücünü ve neşesini geri kazanır. Rüya nefsin, eşyanın suretini maddeden soyut olarak uyku sırasında mülahaza etmesidir. Gören nefistir, görülen ise soyut suret.***

69 Miskeveyh, *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 50-51 ve 58.
70 A.g.e., s. 57; *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 79.
71 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 125-128.
72 *el-Fevzu'l-Asğar*, s. 52.

Buna karşın bazen nefis ilahi kaynağa ve makulat dünyasına nazar eder, ona doğru hareket eder. Hakikatleri ve bazı konuları görür ve duyar. Şimdi çeşitli sebeplerle duyusal görme sırasında, görmenin zayıflığı veya kuvveti, eşyanın uzaklığı veya yakınlığı, görenle şey arasındaki perdenin inceliği veya kalınlığı, bazen görülen şeyin aşikâr, bazen belirsiz olması, bazen bir hayvanın cansız varlık gibi veya cansız varlığın insan gibi veya insanın yırtıcı hayvan gibi ya da Zeyd'in Amr gibi görünmesi mümkündür. Bu duruma benzer olarak uyku sırasında da bazen yüce bir cinsin, bazen türün müşahede edilmesi, bazen daha halis olması mümkündür. Böyle durumlarda rüyanın tefsire ve yorumlanmaya ihtiyacı vardır. Ancak eğer bir şey, bütün ayrıntılarıyla ve özellikleriyle açık biçimde müşahede edilirse böyle bir rüya sadıktır ve yorumlanmaya ihtiyacı yoktur. Sadık rüyanın, nübüvvetin bir parçası olduğu söylenmektedir.[73]

## Üçüncü Bölüm: Ahlâk

Ahlâk, bir eğitim yöntemidir. İnsan nefsi üzerinde kullanıldığında, sadece cemil fiillerin kendisinden sadır olduğu huylar ve melekeler hâsıl olur. Ahlâk ilmi en yüce ilimlerdendir. Çünkü her ilmin yüceliği, konusuna bağlıdır. Ahlâkın konusu ise varlıkların ve konuların en yücesi olan insan ruhudur. İnsan, ahlâkı kullanmanın ışığında kendisini temizleyebilir, kemalin önündeki engelleri nefsiyle cihat ederek ortadan kaldırabilir ve gerçek hüsran olan kendisinin hüsrana uğramasından kurtulabilir.[74] İnsan ahlâkî öğretilerle şer ve zulümden uzak durur, hayır ve saadete nail olur. Öyle ki pakların ve meleklerin yoldaşı olur ve ilahi feyzi kabul eder.[75]

Elbette Miskeveyh nefiste cemil ahlâkın ve melekelerin tahakkukunun mukaddimesinin nefsi, kuvvelerini, sıfatlarını, kemalini ve sınırını tanımak olduğunu söylüyor. Bu yüzden önceki iki bölümü öne aldık ve onun insanın varlık boyutları, marifet yolları ve araçlarıyla ilgili görüşlerini, bu araçlar arasında da duyu, akıl ve vahyi işledik.

### Doğal ve Normal Ahlâk

Huy, üzerinde düşünmesine gerek olmadan, kişiden fiilin sadır olmasına sebep olan nefsani bir halettir.[76] Miskeveyh huyu ikiye ayırır: Doğal huy ve normal huy.

İlk tür, yani "doğal huy" insanın mizacından ve doğasından kaynaklanır. Böyle kişiler yapıları gereği ufak bir hadisede öfkelenen veya heyecanlanan, bir ses veya haber duyduklarında endişelenen, sıradan şeylerden etkilenerek şaşıran, gülen veya üzülen tiplerdir. Böyle kişiler doğaları korkak, heyecanlı veya öfkelidir. Oysa bu küçük şeyler diğer kişileri öfkelendirmez, heyecanlandırmaz, güldürmez veya üzmez.

---

73 Miskeveyh'in uyku ve rüya hakkındaki görüşleri için bkz. *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 125-128.

74 Miskeveyh bu konu hakkında şu ayet-i kerimeyi zikrediyor: **"Şüphesiz hüsrana uğrayanlar, kıyamet gününde kendilerini ve ailelerini hüsrana sokanlardır."** (Zümer/15)

75 *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 27 ve 166.

76 *el-Hevamilu ve'ş-Şevamil*, s. 119.

İkinci tür "normal huy"dur. Nefsin alışması ve tekrarı sonucu ortaya çıkar. Bu, başlangıçta düşünceyle beraber olabilir ama zamanla tekrar sonucu meleke ve huy haline gelir. O zaman nefisten sadır olan fiil, artık düşünceye bağlı olmaz.[77]

Miskeveyh buraya gelince kendinden önceki filozofların huy hususundaki görüşlerini zikrediyor. Bazıları huyun, nefs-i natıkaya mahsus olduğunu savunuyor, bazıları ise nefs-i natıkanın da bundan nasiplendiğini söylüyor. İkinci gurup kendi arasında da görüş ayrılığına düşüyor. Bir kısmı huyun doğal ve değişemez olduğunu, diğer kısmı ise değişebileceğini iddia ediyor.[78]

Miskeveyh son görüşü benimsiyor ve ahlâkın eğitim ve nasihat ile değişebileceğine inanıyor. Bazen bu değişim hızlıdır, bazen de yavaş. Huyun değişemez olması ise akıl ve vicdana terstir. Zira buna inanacak olursak çocukların ve ergenlerin eğitilebileceğini inkâr etmeli, toplumdaki eğitim ve öğretimle ilgili bütün düzenlemeleri lağvederek faydasız kabul etmeli ve nihayetinde insandaki temeyyüz ve idrak kuvvesini etkisiz ve faydasız görmeliyiz.[79]

### İnsanın İlk Doğası

Miskeveyh, insanın ilk doğasının hayır mı yoksa şer mi üzere olduğuna dair görüşler sunuyor.

> Stoacılar insan doğasının ilk başta hayır üzere olduğuna ama kötülerle oturulup kalkılması ve şehvete dalma sonucu şerre yöneldiğine inanıyorlar. Bir başka gurup insanın doğası gereği şerli olduğuna inanıyor. Çünkü insan, aşağılık topraktan yaratılmıştır. Elbette bu guruba göre bazıları şerrin son aşamasındadırlar, eğitim bile onları hayırlılar zümresine katamaz. Diğer bazılarıysa eğitim ve de hayır ve fazilet ehliyle oturup kalkarak hayırlılar arasına katılabilirler. Üçüncü görüş insanları üç guruba ayıran Galen'in görüşüdür: Doğası iyi, doğası kötü ve ikisinin ortası. Doğası iyi olanlar azdır ve şerre yönelmezler. Doğası kötü olanlar çoktur ve hayra yönelmezler. Ortada olanlardan ise bazıları iyilerle oturup kalkarak ve nasihatleri kabul ederek hayra yönelirler, bazıları da kötülerle oturup kalkarak ve onlardan etkilenerek şerre yönelirler.[80]

Miskeveyh en sonda Aristo'nun görüşünü naklediyor. Şöyle ki doğası kötü olanlar bile alınan edep sayesinde hayra yönelebilirler. Nasihat ve edep verme, bütün insanların huyunu değiştirebilir. Bununla beraber bu değişim ve tesir altında kalma bazı kişilerde hızlı, bazılarında yavaş olur. Hakikatte Aristo'nun, hayrın ve şerrin insanda doğal olarak bulunduğunu inkâr ettiği söylenebilir. Onun buna delili kıyastır. "Bütün huylar değişebilir" ve "Hiçbir değişiklik doğal değildir" öncüllerinden "Hiçbir huy doğal değildir" önermesine ulaşmaktadır.[81]

---

77 *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 51.
78 A.g.e.
79 A.g.e.
80 A.g.e., s. 52.
81 A.g.e., s. 53.

***Faziletin usul ve kökleri dörttür: Hikmet, iffet, cesaret ve adalet. Bu faziletlerden her biri insanî nefsin birçok faziletinin menşeidir ki bunlar faziletlerin füruudurlar.***

### Faziletler ve Rezillikler

İnsan kuvveleri konusunda da işlendiği üzere insan nefsi üç kuvveye dayalıdır: Şeylerin hakikati üzerinde tefekkürü ve temeyyüzü sağlayan akıl kuvvesi ki bedendeki aracı beyindir. Hiddet, korku, korkusuzluk, hâkimiyet kurma, yükselme gibi duyuların bağlı olduğu öfke kuvvesi ki bedendeki aracı kalptir. Sonuncusu ise insanın yemeğe, meskene, cinselliğe ve diğer duyusal lezzetlere meylinin bağlı olduğu şehvet kuvvesi ki bedendeki aracı karaciğerdir.

Açıktır ki bu kuvvelerden her biri mizaca, alışkanlığa ve alınan edebe göre kuvvetli veya zayıf olurlar. Eğer akıl kuvvesinin hareketi mutedil ve sahih ilimler –zanna dayalı değil- yönünde olursa ilmin fazileti ve neticede "hikmet" ortaya çıkar. Eğer şehvet kuvvesi itidal üzere hareket eder, akıl kuvvesine teslim olur ve kendi istek ve meyline dalmazsa "iffet" fazileti ortaya çıkar. Aynı şekilde öfke kuvvesi yerinde olur, itidal üzere akıl kuvvesine uyup beraber hareket ederse "cesaret" fazileti ortaya çıkar. Bu üç faziletin neticesi, "adalet" adlı dördüncü fazilettir. Adalet, faziletlerin kemalidir.[82]

### A) Faziletlerin Usulü ve Füruu

Faziletin usul ve kökleri dörttür: Hikmet, iffet, cesaret ve adalet. Bu faziletlerden her biri insanî nefsin birçok faziletinin menşeidir ki bunlar faziletlerin füruudurlar.[83] Miskeveyh muhtasar olarak bunları beyan etmiştir. Aşağıda bunlara değinilmektedir.

82 *Tehzibu'l-Ahlâk*, s. 37-38.
83 A.g.e., s. 38-39.

Hikmet faziletinden kaynaklanan faziletler şunlardır:

1. Zekâ: Nefsin neticeye ulaşma sürati ve kolaylığı.

2. Zukr: Akıl veya vehimde oluşan suretlerin kalıcılığı.

3. Taakkul: Nefsin eşyayı araştırırken münasip miktarda uyumu.

4. Zihnin sefası: Nefsin neticeyi ispatlama becerisi.

5. Zihnin cevdeti: Mukaddimenin gerektirdiği ölçüde nefsin dikkat göstermesi.

6. İlim öğrenme kolaylığı: Görüşlerin kolayca idrak edilmesini sağlayan nefis kuvveti ve keskin zekâ.[84]

İffet faziletinin zeylinde olan faziletler çoktur. Onlardan bazıları:

1. Hayâ: Çirkinliklere bulaşma korkusuyla ve yerinde kınamalardan uzak durabilmek için nefsi alıkoyma.

2. Huzur: Şehvetin heyecanı sırasında nefsin sükûneti.

3. Sabır: Heves karşısında insanın mukavemeti ve kötü lezzetler karşısında boyun eğmeme.

4. Cömertlik: Uygun durumlarda, münasip miktarda ve keyfiyette infakta bulunmak.

5. Hürriyet: Malın sahih yoldan kazanılmasını, doğru biçimde harcanmasını ve kişinin uygunsuz yollardan mal kazanmasını engelleyen nefsanî fazilet.

6. Kanaat: Yiyecekleri, içecekleri ve ziynetleri fazla önemsememek.

7. Nezaket: İnsan nefsinin güzellikleri sevmesi ve iyiliklere doğru koşması.

8. İntizam: Nefsi, işleri layık olduğu şekliyle yapmaya zorlayan nefsanî halet.

9. Hüsn-ü hüda: Nefsi güzelliklerle süslemeye ilgi duyma.

10. Barışçılık: Diğerleriyle sulh içinde yaşama. Bu nefsanî melekelerden kaynaklanır, zorlama ve mecburiyetten değil.

11. Vakar: Hareketlerde nefsin huzuru ve sebatı.

12. Vera': Cemil amellerle daimi bağlılık ki nefsin kemalidir.

Cesaret unvanı altındaki faziletler şunlardır:

1. Nefsin büyüklüğü: Nefsin büyük işler için hazır olması, aynı zamanda bu işleri küçük görmesi.

2. Necdet: Korkunç olaylar karşısında hiç sarsılmadan nefse dayanma.

3. Himmet: Sayesinde kişinin saadete ulaşmak için çalışmayı, zorlukları ve sıkıntıları göğüslediği fazilet.

4. Sebat: Acılara ve sıkıntılara tahammül kuvvesi.

5. Hilim: Nefse sükûnet bahşeden fazilet. Şöyle ki şer ve fitne yaratmaz ve de hızla ve kolayca öfkelenmez.

[84] A.g.e., s. 40-41.

6. Sükûn: Düşmanlıklarda ve savaşlarda sarsılmamak ve ıstırap duymamak.

7. Şehamet: İyi bir nam bırakmak için büyük işler yapmaya iştiyak duymak.

8. Zorluklara tahammül: İyilik yapma alıştırması ve tekrarıyla bedensel uzuvları duyusal işlerde kullanma gücü.[85]

Adalet unvanı altındaki faziletler çok fazladır ama aşağıda sadece bir kısmına değineceğiz:

1.Sadakat: Gerçek muhabbet. Bu sayede kişi, sevdiğiyle ilgili bütün her şeye özen gösterir, onun için gücü yettiğince iyi işler yapar.

2. Ülfet: Düşünce ve inançların uyumu. Başkalarıyla bağ kurulduğunda hasıl olur ve bu sayede yaşamın sürdürülmesi için birlik oluşturulur.

3. Sıla-i rahim: Akrabalarla dünyanın iyilik ve güzelliklerinde ortak olma.

4. Mükâfat: İhsanda bulunmak veya diğerlerinin ihsanına daha fazla ihsanla karşılık vermek.

85 A.g.e., s. 42-43.

5. Hüsn-ü şirket: Alışverişlerde itidali gözetmek ve diğerleriyle muvafık olmak.

6. Hüsn-ü kaza: Pişman olmadan ve minnet koymadan ödül vermek.

7. Teveddüt: Güzel davranışlarla ve işlerle herkesin sevgisini kazanmak ve fazilet ehli olmak.

8. İbadet: Allah Teâla'yı yüceltmek ve zikretmek, O'na itaat etmek ve dostlarına, meleklere, peygamberlere ve imamlara değer vermek, şeriate ve takvaya uygun amel etmek.

### B) Rezilliklerin Usul ve Füruu

Daha önce değinildiği üzere faziletler ahlâkın mutedil halidir. Buna göre bu dört faziletin her birinin ifrat ve tefrit hali vardır ki kınanmış olan bu durumlara rezillik denir. Elbette fiil, ahval, zamane ve diğer açılardan ifratlar ve tefritler çoktur. Bu yüzden rezillikler sayısızdır ve şerre yönelme motivasyonu, hayra meyletme isteğinden çok çok fazladır. İlaveten sıfatların itidal düzeyi, çeşitli kişilerde farklı olabilmektedir.

Bununla birlikte rezilliklerin kökü sekiz sıfattır. Hikmetin ifrat ve tefrit hali olan nadanlık ve eblehlik, iffetin iki tarafı olan azgınlık ve pasiflik, cesaretin dengesiz hali olan korkaklık ve pervasızlık, adaletin iki tarafı olan zulmetmek ve zulüm görmek.

Bu sekiz rezil sıfatı Miskeveyh şöyle tanımlamıştır:

1. Nadanlık: Düşünce kuvvesini kullanılmaması gereken yerde uygunsuz biçimde kullanmak.

2. Eblehlik: Tefekkür kuvvesini kullanımdan kaldırmak. Elbette kastedilen yaratılış kaynaklı akıl eksikliği değil, irade eksikliğidir.

3. Azgınlık: Lezzetlere dalmak ve olması gerekenin dışına çıkmak.

4. Pasiflik: Bedenin ihtiyaç duyduğu, akıl ve şeriatin de izin verdiği güzel lezzetlere doğru hareket etmemek.

5. Korkaklık: Yapılması gereken şeyden korkmak.

6. Pervasızlık: Sakınılması gereken şeyi yapmak.

7. Zulüm: Uygunsuz ve yanlış yollardan mal ve servet edinmek.

8. Zulüm görmek: Tahammül edilmemesi gereken kimsenin zulmünü, yakışıksız biçimde kabul etmek.[86]

Bu usullerin her birinden birçok füru ortaya çıkar ki bunlar rezilliklerin füruudur.

[86] A.g.e., s. 48.

# Beyin Ölümü (Gönüllü Olmayan Pasif Ötanazi) ve Fıkhî-Hukukî Sonuçları

**Adil Sâzihânî**


## Özet

Beyin ölümü, merhamete dayalı öldürme türlerinden biri sayılmaktadır. Bu konudaki çeşitli görüşler, ahlak alanındaki farklı görüşlerle ilişkilidir. Hayata son verme üzerine yapılan tartışmalar, "değer"ler üzerine yapılan tartışmalardır. Kimileri, hayatın, iyiliğin üst seviyesi olduğuna ve diğer iyiliklerin hayatın ve yaşamın varlığıyla anlam kazandığına inanmaktadır. Yaşam ve hayat olmaksızın hiçbir değer veya iyilik mevcut değildir. Beyin ölümü gerçekleşen kişiyi hayatta kabul ediyorsak, sorun şudur ki, insanın kendisi veya bir başkası, hayata son verme hakkına ne zaman sahiptir?

Bu konunun araştırılması günümüzde hukuki, siyasi, toplumsal, ahlaki, felsefi ve tıbbi açılardan önemli bir yer tutmaktadır. Öyle ki, bu konu üzerine uluslararası düzeyde çok sayıda seminerler düzenlenmekte ve meseleye ilişkin farklı pozisyonlar gündeme gelmektedir. Bu hakka karşı çıkanlar hukuki patriyarki, hukuki normativizm ve hayatın kutsallığı ilkesine dayanarak onu reddetmektedir. Buna mukabil bu hakkı destekleyenler bireysellik, kişisel özerklik, nihilizm, toplumun değer ve normlarını koruma, pragmatizm, topluma ve diğerlerine doğrudan zarar verilmemesi ilkesinden ölüm hakkına dayanak bulmaktadırlar. Bu hakkın kabul edilmesinin muhtelif sonuçları vardır. Çünkü böyle bir hakkın mutlak olarak tanınması insanın doğasına aykırıdır, hayatın kutsallığını reddetmektedir, toplumlar için ve kamu düzeni bakımından bazı zararlı sonuçlara yol açmaktadır. Halihazırda hiçbir ülke bu hakkı mutlak manada kanuni hak olarak resmen tanımamıştır. Yalnızca bazı ülkeler böyle bir hakkı, o da oldukça sınırlı şekilde, tedaviye cevap vermeyen bazı hastalara ve beyin ölümü gerçekleşmiş kişilere vermiştir. Bu makale ölüm hakkının sadece bir tek türünden (beyin ölümü gerçekleşen kişilerin hayatına son vermek) bahsetmektedir.


## Beyin Ölümünün Tanımı ve Merhamete Dayalı Öldürmedeki Yeri

### A) Beyin Ölümü Kavramı

Kur'an'da ölüm üç kelimeyle ifade edilmiştir: Mevt, fevt, katl. Örnek olarak Maide suresi 31, 91 ve 92. ayetler, Bakara suresi

**Beyin ölümü, merhamete dayalı öldürme türlerinden biri sayılmaktadır. Bu konudaki çeşitli görüşler, ahlak alanındaki farklı görüşlerle ilişkilidir. Hayata son verme üzerine yapılan tartışmalar, "değer"ler üzerine yapılan tartışmalardır. Kimileri, hayatın, iyiliğin üst seviyesi olduğuna ve diğer iyiliklerin hayatın ve yaşamın varlığıyla anlam kazandığına inanmaktadır.**

178. ayet ve Nisa suresi 29. ayette "katl" kelimesine işaret edilmiştir. Söz konusu ayetlerdeki kullanımlarda görünen, bir kişinin, hayatta olan diğerini öldürmesidir. Kur'an'daki diğer ayetlerde hayata son vermekten "mevt" kelimesiyle bahsedilmiştir. Örnek olarak Mülk suresi 2. ayet ve Vakıa suresi 61. ayete işaret edilebilir. Bu iki ayette takdir, var etme ve yaratma "mevt"e nispet edilmiştir. Allah, Mülk suresinde şöyle buyurmaktadır:

﴿ الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلا ﴾

**"O ki, hanginizin daha güzel davranacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratmıştır."**[1]

Bahsi geçen kelimeler karşılaştırıldığında Kur'an'da "katl"in "mevt"le aynı anlamda kullanılmadığı söylenebilir. Yani "mevt" yaratma ve takdirin ilişkilendirildiği varoluşsal bir iş olarak Allah Teala'ya nispet edilmiştir. Fakat "katl" böyle değildir. Dolayısıyla İslam kültüründe, maddi hayatı sona erdirmeyi açıklayan iki kelime mevcuttur.

Burada önemli bir mevzu olarak bu iki önemli kelime üzerinde daha fazla durmak gerekmektedir. Öyle görünüyor ki bazı çağdaş fakihlerin, beyin ölümü eylemine -ötenazinin örneklerindendir- taammüden katl hükmü veren fetva yayınlamalarının sebebi, sorun ele alınırken mevzunun saflaştırılmamış olmasıdır. Öyleyse bu iki kelime arasında fark gözetilmelidir. Fakihler de fıkıh kitaplarında "katl"i "ازهاق النفس" olarak tarif etmiş ve şöyle demişlerdir:

[1] Mülk, 2.

”ازهاق النفس المعصومة المحترمة المكافئة عمداً عدواناً“

(Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 42, s. 18). “Ezhak” kelimesinin manası dikkate alındığında “katl” kelimesine ilişkin net bir kavrayışın elde edilmesi ve onun “mevt” ve “fevt”ten ayırt edilmesi mümkün olabilecektir. Kur’an’da şöyle geçmektedir:

﴿ قُلْ جَاءَ الحَقُّ وَزَهَقَ البَاطِلُ ﴾

Fıkhın bazı büyükleri “ezhak” kelimesinin karşılaştırmasını yaparken ve onun “katl” kelimesinin tanımında kullanılmasının gerekçesini açıklarken, “ezhak” kelimesinin, bir şeyin zorla ve mecbur ederek yerinden çıkarılması konusunda kullanıldığını söylemişlerdir (Şa’ranî, Neşr-i Tûba). Mesela âdil bir hakim hükümeti zalim bir hakimden temizlemek istediğinde kesin olan şu ki, zalim hakim bu eylem karşısında kendini savunacak ve onu dayandığı yerden zorla çıkarmak zorunda kalınacaktır. Taammüden katilde de fakihler bu kelimeyi kullanmışlardır ve bu da, “katl”de, bir kimsenin beden ve ruh bağının zorla kesilmesinin söz konusu olduğuna karine oluşturmaktadır. Diğer bir deyişle, ruh henüz bedenden çıkış ve yolculuk kastı taşımıyorken kâtil, ruhun tekamülünden ve ruhun bedenden doğal çıkış zamanı gelmeden önce ruhu düşmanca ve yasa dışı yolla bedenden çıkarmakta veya beden-ruh bağını koparmaktadır. “Mevt” kelimesinde ise böyle değildir (اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا). Yani anlaşılan, tam ve kâmildir. Şu halde doğal ölüm, ruhun nihai sınıra varması nedeniyle hiçbir zorlama ve mecbur tutma olmaksızın bedenden ayrıldığı zamandır. Tıpkı meyvenin olgunlaşması gibi. Çünkü olgunlaştığında ağacın dalından rahatlıkla ayrılabilir.

Burada pasif ötenazinin, yani beyin ölümü gerçekleşen hastanın artık tedavi edilmemesi veya yapay araçlarla yaşamasına son verilmesinin “katl”in koşullarını oluşturup oluşturmadığına bakmak gerekmektedir. Bu soruya olumlu cevap verilmesi, hukukçular ve fakihler arasında meşhur görüştür. Yahut beyin ölümü (brain death) ruhu bedenden ayırmak değildir. Bilakis sadece bitkisel ruh ve son nefes bedende kalmaktadır. Beyin ölümü hakkında, aşağıda bazılarına değineceğimiz çeşitli görüşler vardır.

Kimileri beyin ölümü hakkında şöyle demiştir: “Tüm beyin faaliyetlerinin döndürülemez biçimde durması” (*Mecmua-i Makâlât-i Dovvomin Seminar-i İslam der Pezeşki*, 1385, s. 249). Bazıları da beyin ölümü gerçekleşen kişiyi örfen hayatta telakki ederek şeklen de olsa onun ölümüne yol açacak fiilin terk edilemeyeceğine inanmaktadır (Subhanî, a.g.e., s. 258). Bir kesim de taammüden katlin kriterinin gerçekleşmesini, hayatın yerinde duruyor olup olmaması kabul etmiş ve beyin ölümünü, İslam Ceza Yasası’nın 217. maddesinde bahsedilen, hayatın son nefesinin alınmasıyla karşılaştırmıştır (Mer’eşî, a.g.e., s. 258). Dolayısıyla fakihlerin görüşüne göre ölümün gerçekleşmesi veya gerçekleşmemesinde kriter olabilecek şey, hayatın yerinde duruyor olup olmamasıdır (A.g.e., s. 258). Fakihlerden bir diğeri bu konuda şu açıklamayı yapmıştır: “Ömrün sonu ilan edilmelidir. Burada fakihler uzmanın teşhisine şiddetle ihtiyaç duyar. Uzman eğer beyin ölümüyle birlikte artık ruhun ayrıldığı ve bir ay da beklense ruhun geri dönmeyeceği, bitkisel hayat açısından birtakım hareketler olduğu ama ruhun kesinlikle ayrıldığı sonucuna varırsa önümüzdeki bir aydan itibaren hayatın sona erdiğini söyleriz, fakat bunun, ruh ve beden arasında bağ bulunan hayat anlamına geldiği

söylenemez. Eğer ölümde şüphemiz varsa hayatın devam ettiğine hükmederiz." (Haz'alî, a.g.e., s. 259).

Psikologlardan biri de bu konuda şöyle demektedir:

"Ali (a.s), insan ruhu için, beyin ölümünü anlamada önemli dört boyut saymıştır. Hayatın başında ve sonundaki bu boyutlarda bedende ruh mevcuttur. Ceninin düşürülmesi konusunda da dört aya kadar bedende ruh vardır ve her ikisi de canlıdır. Beyin ölümü meselesinde ruhlu bedenin bireyde birkaç yıl devam edebileceği ve kişinin hayatını sağlayacak tek etken olduğu dikkate alınırsa aslında birey canlı demektir ve dolayısıyla ruhlu beden onda aktiftir. O halde bu durumdaki kişiyi ölü kabul etmemiz mümkün değildir." (A.g.e., s. 266).

"Beyin ölümü, insanın kafatasını, kulağının altından itibaren tutup çıkarmak gibidir. Yani insanın çevresiyle kurduğu irtibatın tamamı korteks kısmından aşağı doğru gelir. Dolayısıyla uçağın motorunu çıkartır ve yalnızca kanadını bırakırsak o uçağın artık hiçbir değeri yoktur. Beyin ölümünde insan beyin açısından ölmüştür."

Buraya kadar ölüm ve beyin ölümünün şekli üzerine bazı fakihlerin görüşlerini sıraladık. Daha fazla izah için kimi uzmanların sözlerini de zikredeceğiz. Uzman doktorlardan biri bu konuda şöyle demektedir:

"Beyin ölümü, insanın kafatasını, kulağının altından itibaren tutup çıkarmak gibidir. Yani insanın çevresiyle kurduğu irtibatın tamamı korteks kısmından aşağı doğru gelir. Dolayısıyla uçağın motorunu çıkartır ve yalnızca kanadını bırakırsak o uçağın artık hiçbir değeri yoktur. Beyin ölümünde insan beyin açısından ölmüştür. Bu durumda kalbe bakmıyoruz. Kalbin otomatik sistemi vardır. Bu sistem uzun süre devam edebilir ve kalp çarpmayı sürdürür. Beyin ölümü gerçekleştiğinde hastanın geri döndürülmesi hiçbir şekilde mümkün değildir. Solunum sistemini kestiğimiz an hasta ölecektir. Tıp bilimi olmasaydı ve bu sistem hastaya bağlanmasıydı hasta kesinlikle ölecekti. Beyin ölümünde görünüşte beyin sağlıklıdır. Fakat görünüşte sağlam olan ama içeride telleri kopmuş bir kablo gibi, beyin artık yönetim ve iletişim kabiliyetini kaybetmiştir." (Bircendî, a.g.e., s. 267). Dr. Hil'atberî de bu konuda şu izahı yapmıştır: "Beyin ölümü, kişinin başını boynundan itibaren kesmek gibidir. Hastanın adeta başı yok gibidir. Aslında iki tür koma vardır. Biri, sadece korteksin (beyin kabuğu) öldüğü ama beyin sapının canlı olduğu bilinen komadır. Bu durumda hasta kendisi nefes alır ve bitkisel hayatı vardır. Halbuki beyin ölümünde bitkisel hayat bile pratikte ölmüştür ve organlarından yararlanmak için onu belli zamana kadar canlı tutabiliriz. Her ne kadar beyni de beynin doğal formuyla yerinde duruyor olsa bile pratikte ölmüştür." (Hil'atberî, a.g.e., s. 269).

Söylenenler dikkate alındığı ve "katl" kavramı göz önünde bulundurulduğunda, ayrıca her ölümün kısas gerektiren taammüden katl sayılamayacağı ve bazılarına değinilen uzman görüşünün yardımıyla anlayabiliyoruz ki, hastayı tıbbi cihazlardan ayırarak veya onlara bağlamayarak doğrulanan ölüm, örf bakımından katl ve suç sayılmamaktadır.

### B) Merhamete Dayalı Öldürmenin Çeşitleri

Genel olarak ötenaziyi dört çeşide ayırıyoruz: aktif gönüllü, pasif gönüllü, aktif irade dışı, pasif gönülsüz. Beyin ölümü çoğunlukla ikinci ve dördüncü gruba girmektedir.

#### 1. Aktif Gönüllü

Burada "a", "b"nin talebi ve rızasıyla ve sonu gelmez acısına son vermek için onu öldürmektedir.

#### 2. Aktif Gönülsüz

Bu şekil de birinci şeklin benzeridir. Fakat hasta karar alma ehliyetine sahip değildir. Tıpkı komada olan hastanın durumu gibi. Doktor ilacı enjekte eder ama hasta kendisi hakkında karar alma ehliyet ve gücüne sahip değildir. Bu tür ölüm, beyin ölümü kapsamına girmektedir.

#### 3. Aktif İrade Dışı

Burada "a", "b"den izin alma imkanıyla veya hatta onun iradesine aykırı olarak hayatta tutmanın ağır bütçesi gibi bir nedenle onu öldürmektedir. Bu durum, insanoğlunun görüş birliğiyle katl suçunun örneğidir.

#### 4. Pasif Gönülsüz

Aslında bu tür bir davranış fiili terk etme şeklidir. Tıpkı tedaviyi terk etmenin ölümüne yol açacağı kişinin tedavisine başlamamak gibi. Bunun muhtelif kısımları vardır (Bkz: Âdil Sârihânî, 1385, s. 80). Burada hastanın durumu vahimdir ama doktorlar baştan itibaren tedaviye başlamamaktadır. Yahut hastalık sürecinde hasta enfeksiyona yakalanır ama bunu engellemezler. Beyin ölümü bu grupta da incelenebilir. Konuya, meselenin fıkhî ve hukukî hükmüyle devam edeceğiz.

Ötenazi, muhtelif şekillerde tarih boyunca tartışma konusu olmuştur. Değişik dönemlerde bu bahis intihardan ötenaziye, oradan da ölüm hakkına (right of die) dönüşmüştür. Günümüzde ölüm hakkı, hayat hakkı karşısında bir insan hakkı olarak tartışılmakta ve araştırmaya konu edilmektedir.

Bazı kültürlerde aktif ötenazi bile olumsuz bir durum gibi görülmemektedir. Japonlarda, samurai kabilelerinden miras kalmış bir tür ötenazi olan "harakiri" vardır. Bu kabilelerde kadınlarda da "cigaki" adında bir tür intihar söz konusudur (Will Durant, 1370, c. 1, s. 1377). Dikkat çekici nokta şudur ki, ne zaman birisi harakiri yapma kararı alsa dostlarının ona gösterdiği son sevgi, karnını yardığında başını gövdesinden ayırmak üzere başına toplanmaları olurdu. Bu uygulama aslında aktif ötenazidir (Hodabahş Keremî, 1381, s. 43).

Hindistan'ın Racastan eyaletinde "Rajputi" yenilgiyle karşılaştığında ölüme gitmeden önce eşlerini kurban ederdi. Bu gelenek Hind Timurluları döneminde Müslümanların tepkisine rağmen yaygındı. Yine bazı kabilelerde intiharın çok normal bir şey görüldüğünü unutmayalım. Mesela Eskimolar huzur bulmak için intihara yönelmektedir. Amerikalı Kızılderililer arasında da intihar yaygındı. Kadınlar, sebepsiz yere kocalarının suçlamasına maruz kaldıklarında intihar ederdi. (A.g.e., s. 44).

### C) Merhamete Dayalı Öldürmeye İlişkin Görüş ve Prensipler

#### 1. Örfî Hukukta Prensipler

Kimilerinin görüşüne göre ötenazi bazı durumlarda, tedaviye cevap vermeyen acı içindeki hastanın açık, özgürce ve bilinçli talebidir. Yahut hastanın durumu, her ne

حاجة العبد ما دام في حاجة الله

*Hindistan'ın Racastan eyaletinde "Rajputi" yenilgiyle karşılaştığında ölüme gitmeden önce eşlerini kurban ederdi. Bu gelenek Hind Timurluları döneminde Müslümanların tepkisine rağmen yaygındı. Yine bazı kabilelerde intiharın çok normal bir şey görüldüğünü unutmayalım. Mesela Eskimolar huzur bulmak için intihara yönelmektedir. Amerikalı Kızılderililer arasında da intihar yaygındı. Kadınlar, sebepsiz yere kocalarının suçlamasına maruz kaldıklarında intihar ederdi.*

kadar kendisinin talepte bulunmaya gücü yoksa da doktorun, hastanın tercihine saygı ilkesine göre -tıp etiğinin dördüncü ilkesidir- ötenaziyi uygulaması gerektiğini gösterir. Bu teoriye göre doktorun değerlendirmesinin yeri yoktur. Bu görüşün taraftarları, hiç kimsenin bir hiç uğruna ölmek istemediği sonucunu çıkarmaktadır. Öyleyse ötenazi kesinlikle belli nedenlere dayanarak istenmektedir. Fakat bu nedenlerin doğru mu, yanlış mı olduğunu araştırmak manasızdır. Ama bu çıkarımın yanlış olduğu söylenmelidir. Çünkü ötenaziyi isteyen kişi bilgisinin doğru olduğunu farz etmektedir. Yaptığının doğru olduğuna inancı olmasaydı birinci kayıt, yani ehliyet sahibi olması sorgulanırdı. Bununla birlikte hastanın yaptığının doğruluğuna ilişkin nedenleri nedir?

Hasta belki diyebilir ki, "Ötenazi doğrudur. Çünkü ben onu teyit ediyorum." Bu durumda "ötenazi doğrudur" önermesi ve "hasta onu teyit ediyor" önermesi birbirinin muadilidir. Aslında burada hasta, yaptığının mahiyeti hakkında hiçbir şey söylememekte, sadece kendi görüşünü açıklamaktadır. Eğer ötenazinin doğruluğu hastanın teyidine dayanırsa, bu durumda bir gün onu teyit, başka bir gün reddetmesi halinde ortada bir çelişki ve çatışma olacaktır. Hasta "ötenazi acımı dindirecek" diyebilir. Doğrudur. Böylelikle yapılan işin bazı özelliklerinin doğruluğu tanınmış olacaktır. Yani başka cümlelerden yararlanarak doğruluk tanımlanmaktadır. Bununla birlikte her görüşün doğruluğu sırf kelimelerinin tarifiyle elde edilemez. O halde hasta "ötenazi doğrudur" önermesinin doğruluğunu nasıl bilebilecektir? Gözlem yoluyla bu sonuca vardığımızı söyleyebilir. Fakat böyle bir gözlemin doğru veya yanlışlığı asla ispatlanamaz. Bu bir yana, belki bir başkası "Ötenazinin doğru olmadığını gözlemledim" diyebilir.

Kimileri ötenaziye muhalefet ederken, ötenazinin toplumun hayatla ilişkisini ortadan kaldırdığı sonucunu çıkartabilir. Ötenazinin yaygınlaşması toplumun ölüme olan hassasiyetini azaltacaktır. Yaşamanın gerçek anlamda değeri bulunmayan bir toplumda insanlar diğer bireyleri öldürmekten hiç çekinmez. Ötenaziye karşı çıkanlar, ötenazi ne zaman yasallaşırsa sağlık görevlilerinin elinde kötüye kullanım için bir potansiyel olacağına inanmaktadır. Ötenazi yapmak için ilk adımın atılması sonraki adımların atılmasını da

kolaylaştıracaktır. Bu çıkarıma "kaygan zemin" (slippery slope) denmektedir. Michigan Üniversitesi'den ötenazi karşıtı hukukçu Yall Camisar, ötenaziye; sağlık sektörünün suistimal tehlikesi, kaygan zemin ve hata tehlikesi gibi eleştiriler yöneltmiştir.

Genel olarak muhalifler, hayatın kalitesi düştüğü, toplumun yaşama son vermeyi kabullendiği ve ötenaziyi sınırlandırmak için rasyonel hiçbir yöntem bulunmadığı sırada ötenazinin çığ gibi hızlanıp büyüyeceğini söylemektedir. Camisar, iradeye bağlı ötenazinin yasallaşmasının, mecburi ötenazinin yasallaşmasına varacağı sonucunu çıkarmaktadır. Buna mukabil ötenazi taraftarları, kaygan zemine ilişkin delilleri çeşitli şekillerde reddetmeye çalışmaktadır. Onlar, mahkemelerde yürürlükteki mekanizmanın mecburi ötenaziyi önleyeceğine inanmaktadır. Onlara göre pasif ötenazinin yasallaşması durumunda kaygan zemin olmayacaktır. Aktif ötenazi aleyhine net kanun ve kararların kabul edilmesi ve pasif ötenazi durumlarının detaylı biçimde belirlenmesi sayesinde ötenazinin tehlikeleri önlenebilecektir. Kimileri bu görüşü eleştirirken, madem öyle düellonun da caiz olması gerektiğini söylemiştir. Bize göre bu eleştiri yersizdir. Çünkü düello fiil yoluyla öldürmedir, ötenazi ise fiili terk yoluyla. Bununla birlikte bu eleştirinin aktif türe yöneltilebileceğini kabul edebiliriz.

### 2. Ahlakın Görüşü

Ötenazi konusundaki tartışma, değerler üzerine tartışmadır. Bazıları, hayatın, iyiliğin en üst düzeyi olduğu, diğer iyiliklerin de hayatın var olmasıyla anlam kazandıkları inancındadır. Ötenazi taraftarları ise hayata bu değeri vermemekte ve bireysel hakların daha üstün bir değer olduğuna inanmaktadır. Başkaları da hayatın niteliğini önemli bulmaktadır. Derler ki, hayat önemli olsa bile bazen yaşamın biyolojik değer taşımadığı bir durum ortaya çıkabilir. Her halükarda, bir taraftan ahlaki açıdan bireyin başına buyruk olma hakkı ve birey haklarının üstünlüğü, öte

yandan hayatın gerçek değerine riayet arasında büyük bir çelişki vardır. Öyle görünüyor ki beyin ölümü gibi pasif ötenazi durumlarında, belirtilen çıkarımlardan hiçbirinin bilimsel değeri yoktur. Çünkü beyin ölümü durumunda insan hayatının varlığı kuşkuludur. Yine insan bu haldeyken kendisi hakkında karar alma gücüne sahip değildir ve ehliyeti yoktur.

**İslam hayatın özü itibariyle değerli olduğunu ve insanın bu değere zarar verecek her eyleminin, gerçek anlamıyla hayatın tamamına zarar vereceğini düşünmektedir. İslam ulemasından bazıları, hayatın külli bir hakikat olduğuna ve tüm canlıların o hakikatin dalgaları sayıldıklarına inanmaktadır.**

### 3. İslam Açısından

İslam hayatın özü itibariyle değerli olduğunu ve insanın bu değere zarar verecek her eyleminin, gerçek anlamıyla hayatın tamamına zarar vereceğini düşünmektedir. İslam ulemasından bazıları, hayatın külli bir hakikat olduğuna ve tüm canlıların o hakikatin dalgaları sayıldıklarına inanmaktadır (Muhammedtâkî Caferî, 1375). İnsan hayatı, yaşamlar arasında en değerli şeydir. Çünkü ona ilahi ruhtan üflenmiş, bu ruh ve mukaddes hayat nedeniyle de melekler ona secde etmiştir (Hicr suresi 29. ayet). Dolayısıyla intihar meselesinde insana bu açıdan bakmak gerekir. Elbette ki hem intihar, hem de başkasını öldürmek hayatın külli hakikatine ve insanın kutsal yaşamına aykırı karşı bir eylemdir (Hodabahş Keremî, 1381). Her halükarda, bütün çeşitleriyle katl, İslam mektebinde sert biçimde kınanmıştır ve en büyük günahlardan sayılmaktadır. O kadar ki, bir insanı öldürmek tüm insanları öldürmek, bir insanı diriltmek de bütün insanları diriltmek gibidir. Bu sebeple, maktülün rızasıyla katl durumu bir yana, merhamete dayalı veya başka nedenle öldürme bile İslam'da haram ve yasaktır.

### D) Fıkıh Açısından Beyin Ölümü

Kur'an'da, zâhiri intiharın haram olduğuna delalet eden bazı ayetler vardır. Örnek olarak;

"لاَ تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ" ve

"لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ إِنَّ اللهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا"

ayetine işaret edilebilir. Bazı müfessirler, ikinci ayeti intihar ve onun haramlığı şeklinde açıklayıp tefsir etmişlerdir. Bununla birlikte bu konuda başka bir ihtimal de vardır. Kimileri ayetin nüzul sebebini hesaba katarak onu, soğuk havada bedene zararı dokunacak soğuk suyla abdest almak ve gusletmekle ilgili de kabul etmektedir. Birçoğu da ayeti başkalarının katli ile tefsir etmiş ve bu ayeti "لَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ" ayetiyle karşılaştırmışlardır. Çünkü bu ayetin muradı "başkalarına ihanet etmeyin"dir. Öyleyse "لَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ" ayetinden murad da "başkalarını öldürmeyin" olur. Bu ihtimal farz edildiğinde ayet-i şerifenin kendini öldürmeye izin konusunda açıklık ve ima taşımadığı söylenebilir.

Fıkhî açıdan önemli meselelerden biri, ruh ve bedenin ilişkisi ve bu ilişkinin kesilmesidir. Ruh ve bedenin ilişkisi konusunda

çok sayıda görüş vardır. Ama hepsinin de görüş birliği ettiği nokta, ruhun, beden üzerindeki tasarrufuyla vazifesini yerine getirdiğidir. Beynin üst merkezleri bu vazifeyi bedende icra etmektedir. Dolayısıyla beynin üst merkezleri ölürse aslında ruh bedenden ayrılmış demektir. Çünkü beyin ölümüyle ruhun beden üzerindeki tasarrufu için gerekli yetenek ve kapasite ortadan kalmaktadır. Hal böyle olunca denebilir ki, fakihlerin "katl"i ruhun bedenden çıkışıyla tarif ederkenki görüşü ile doktorların bedenin üst merkezi sisteminin ölümüyle tanımladığı görüşü arasında beyin ortak noktayı oluşturmaktadır (Hüseyin Hüseynî, *Merg-i Meğazî*, 58). Fakihlerin çoğu, beyin ölümü ve mevtinin teşhis kriterini örf kabul etmektedir. Örf-i âmm ve örf-i hâss konusunda ihtilaf vardır. Fakat örf aracılığıyla teşhiste burada görüş birliği göze çarpmaktadır. Bir grup çağdaş fakihe göre beyin ölümü gibi şüpheli durumlarda uzmanın örfteki görüşünü izlemek gerekir. Öyleyse uzman görüşüne göre beyin ölümünün henüz kesin olmadığı durumda hayata hükmetmek vaciptir ve böyle bir insanı öldürmek haramdır. Muhakkik Hıllî bu konuda şöyle yazar: "Bu görüş fukaha arasında icma ile sabittir. Delili de, Müslümanların katline yardımdan sakındırılmasıdır." (Muhakkik Hıllî, *el-Mu'teber fi Şerhi'l-Muhtasar*, Ahkamu Mevt, s. 70). Cevahir sahibi, ölümün kesin anlaşılmasına dair şöyle yazar: "Bu tür şahısların ölümünün kesin bilinmesi için farklı yollar rivayetlerde zikredilmiştir. Bazısı iki gün, bazısı da üç gün beklemeyi vacip kabul etmiştir. Kimisi de kötü kokuyu şart koşmuştur. Fakat öncelikli olan, ilmi ölçüt yapmaktır." (Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 4, s. 26; Şeyh Hürr Âmûlî, tarihsiz, c. 2, *Ebvâbu İhtisâr*, bab 48).

Günümüzdeki bazı müçtehitler bu konuda şöyle demişlerdir: "Beynin tabipler nezdinde görevini yapamaz hale gelmesinden öldüğünü telakki etmek mümkündür. Ama ahkamın bu çeşidinin mevzularındaki kriter olan örf-i âmm nezdinde ölüm sayılmamaktadır." (Muhammed Ruhani ve Fatıma Novganî, 1376, s. 177). Hazret-i Ayetullah Hameneî de bir görüşünde bunun benzeri görüşü açıklamıştır (A.g.e., s. 146).

Rivayetlerde de bazı doğal belalara maruz kalmış ama öldükleri kesin olmayan kişilerin hükümleri zikredilmiştir. Bunların bazılarına değineceğiniz:

1. Yıldırım çarpan ve suda boğulanlar, beden daha önce değişime uğramazsa üç gün beklenir. (Şeyh Hürr Âmûlî, tarihsiz, c. 2, bab 48, birinci rivayet)

2. قال الصادق عليه السلام: خمس ينتظر بهم إلّا يتغيّر: الغريق و المصعوق و المبطون و المهدوم و المدخن

Bedende değişiklik meydana gelmedikçe beş kişi konusunda beklemek vaciptir: Suda boğulan, yıldırım çarpan, tıka basa yiyen, enkaz altında kalan, dumanla zehirlenen." (A.g.e., s. 676).

3. Bu konudaki rivayetler muhteliftir. Manadaki benzerlikleri nedeniyle geriye kalanların zikredilmesinden kaçınılmıştır. Dolayısıyla, ortada bir hata yoksa cenazenin defninde acele edilmesi lazım gelir. Hataya düşmede tartışmaya yol açan durumlardan biri de beyin ölümüdür. Rivayetlere göre ölümün kesin olarak bilinmesi gereklidir. Her ne kadar kesin olarak bilmenin kriterinden emin olunamıyorsa da. Cevahir sahibi, ölümün kesinliğini teşhis metotlarından bazısını açıklarken Calinus'un[2] bu alandaki yöntemini de zikretmiştir:

[2] Galen (Çev.)

”و عن جالينوس الإستبراء بنبض عروق بين الأنثيين أو عروق يلى الحالب والذكر بعد الغمر الشديد أو عروق فى باطن الالية أو تحت اللسان أو فى بطن المنخر“

Bununla birlikte o da belirtilen bu alametleri, araştırmaksızın ilim ve yeterli itminan kabul etmemiştir. Rivayetlerde bedenin değişmesinin ölümün gerçekleştiğinin kriteri sayılmasının nedeni, birçok durumda bedenin değişmesiyle ölümün bilgisinin hâsıl olmasıdır. Öyleyse kriter, ölümün kesinliğinin tahakkuk etmesidir (A.g.e., s. 26). Diğer fakihler de bu şekilde fetva vermişlerdir (Muhammed b. Hasan Tûsî, *el-Nihaye fi Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetva*, s. 40). Fakihlerin görüşlerine dikkat edilirse ölümün vuku bulduğuna hükmedilmesi için onun bilinmesinin gerektiği ve bunu teşhis kriterinin de örf olduğu anlaşılmaktadır. Buraya kadar özetle ölümü anlamanın hükmüne işaret ettik. Buradan itibaren özel olarak beyin ölümünün hükmünü inceleyeceğiz.

Fıkhın muhtelif babları, özellikle de kısas babı ve onunla ilgili hükümler araştırıldığında anlaşılmaktadır ki bir insan üç halde bulunabilir:

1. Sabit hayat.

2. Sabit olmayan hayat.

3. Kesin ölüm.

Birinci ve üçüncü varsayım gayet açık olduğundan tartışılacak bir durum yoktur. Beyin ölümü, sabit olmayan hayatın örneklerinden sayılabilir. Sabit olmayan hayat, kişinin maruz kaldığı zarar nedeniyle sabit hayata dönme imkanının bulunmadığı ve bir süre sonra ölümünün kesinleşeceği noktada söz konusudur. (Bkz: Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 36, s. 141). Fakihler, sabit olmayan hayatın misali olarak, başı kesilen ama henüz başı gövdesinden tamamen ayrılmamış ve karnı yarılmamış kişiyi zikretmişlerdir. Böyle bir durumda bir kişi eğer ona cinayet zararı vermişse yaptığı işin hükmü cinayet işleyerek öldürmedir. İmam Humeyni (r.a) bu konuda şöyle yazar:

”لو جبنى عليه فصيره فى حكم المذبوح بحيث لا يبقى له حياة مستقرة فذبحه آخر فالقود على الأول و على الثانى دية الحناية على الميت“

(*Tahriru'l-Vesile*, c. 2, s. 515)

Cevahir sahibi, diyet ödemenin sebebini açıklarken şöyle yazar: “لأنّه قطع رأس من بحكم الميت” (Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 42, s. 58).

Burada gündeme gelen soru, sabit olmayan hayatın kriterinin ne olduğudur. Cevap olarak bir kesim, idrak, şuur, nutuk, iradî konuşma ve hareketlerin zeval bulmasını belirti kabul etmiştir (Seyyid Ebulkasım Hoî, tarihsiz, c. 2, s. 19; Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 36, s. 143 ve c. 42, s. 59). Bazıları da ölümün net olması ve geri dönüşün imkansızlığını kriter yapmıştır (A.g.e., s. 141). Başka bir kesim ise canın çıkmasını ölçüt saymıştır (A.g.e., s. 143).

Zikredilenler göre ve beyin ölümünde bireyin hiçbir şekilde iradî hareket, şuur ve hissetmesi kalmadığı, yapay solunum cihazı olmaksızın nefes alamadığı, geriye dönüş imkanı kalmadığı ve doktorların onu başı olmayan insana benzettikleri dikkate alındığında cezai ahkamın kriteri olan sabit

hayatı kesin olarak yitirdiği söylenebilir. Bu durumda beyin ölümünü, sabit olmayan hayatın kriteri kabul etmek mümkündür. Zira yapay cihazların çıkartılmasıyla şahıs canlı kalamamaktadır. Şimdi çağdaş fakihlerin beyin ölümü hakkındaki görüşlerini ayrı ayrı ele alacağız.

### 1. Beyin Ölümü Gerçekleşen Kişiyi Diri Kabul Etmek

Ölümün gerçekleşmesinin ölçütü örf olduğuna göre ve bazılarının görüşü itibariyle de örf, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi bitkisel hayatta ve canlı kabul ettiğinden bu durum ölümün göstergesi değildir. Şahsın katledilmesi suçtur ve cezayı gerektirir (Bkz: Ayetullah Mekarim Şirazî ve Ayetullah Hameneî'nin fetvaları). Bunların inancına göre, beyin ölümü durumunda ruhun bedenden çıktığının doğrulanması kuşkuludur. Rivayetlerde, ölümün kesin olarak bilinememesi halinde beklenmesi gerektiği belirtilmiştir. Böyle bir durumda hayatın devam ediyor olması bu görüşleri teyit etmektedir. Öyleyse beyin ölümü gerçekleşen bedene bağlı cihazları çıkarmak taammüden katil anlamına gelecektir. Cevahiru'l-Kelam'da bu konuda şöyle geçmektedir:

"فی القواعد (لو قتل مریضاً مشرفاً
وجب القود و هو کذالک لصدق
القتل عرفاً لکن فی کشف اللثام) و
إن لم یکن بقیت له حیاة مستقرة...
فمع فرض کون المریض کذالک
لاوجه للقود فیه"

Bu söze göre Allame *Kavaid* kitabında şöyle buyurmuştur: "Eğer bir kimse, ölümün

**Ölümün gerçekleşmesinin ölçütü örf olduğuna göre ve bazılarının görüşü itibariyle de örf, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi bitkisel hayatta ve canlı kabul ettiğinden bu durum ölümün göstergesi değildir. Şahsın katledilmesi suçtur ve cezayı gerektirir.**

eşiğindeki hastayı öldürürse kısas gerekir. Çünkü bu durumda katl tasdik edilmiş olmaktadır." Fâzıl Isfehânî *Keşfu'l-Lisâm'*da şöyle yazmıştır: "Eğer hasta sabit hayata sahip değilse..." Sonunda Cevahir sahibi şöyle der: "Hastanın sabit hayata sahip olduğu farz edilse bile kısas görüşünün izahı yoktur." (Muhammed Hasan Necefî, tarihsiz, c. 42, s. 58).

Bu görüşün eleştirisi olarak, hükmün, mevzuyu teşhis etrafında döndüğü söylenmelidir. Burada her ne kadar teşhisin ölçütü örf ise de mevzuyu teşhiste örf-i âmm kriter değildir. Hatta örf-i âmm burada örf-i hâssa güvenmiş ve teşhisi doktorların uhdesine bırakmıştır. Dolayısıyla bu konuda örf-i hâssın teşhisi sahihtir. Örf-i hâs da, söylendiği gibi, beyin ölümü gerçekleşen kişiyi ölü kabul etmektedir.

Burada bir noktayı hatırlatmak gerekir ki, örf-i âmm, kendi değerlendirmesinde fıtrî ve irtikazî olarak geçmiş hali kriter almakta ve kuşku duyduğu yerde de geçmişteki duruma rücu edip beyin ölümü gerçekleşen hayat hakkında buna göre hüküm vermektedir. Diğer bir ifadeyle, örf-i âmm, eskiden bilgiye ulaşmanın aracı değildi ama günümüzde gelişmiş teknik imkanlar sayesinde beyin ölümü gerçekleşen kişinin hayatta olmadığı bizim için artık kesindir. Öyleyse bugün örf-i âmm örf-i hâssı izleyerek, beyin ölümü gerçekleşen kişinin organlarının kullanılması istendiğinde bunu bir nefsi katletme ve cezanın sebebi görmemelidir. Dolayısıyla bilgi oluştuğunda ister örf, ister fakih olsun hayatın devam ettiğine hükmedemez. Bunun nedeni de, fakihlerin ve örfün, beyin ölümü gerçekleşen kişinin organlarının kullanılmasını takbih etmiyor olmasıdır.

## 2. Beyin Ölümü Gerçekleşen Kişiyi Ölü Kabul Etmek

Fakihler bu başlığa değinmemişlerdir. Fakat organların kesilmesine cevaz veren görüşten bu konuda sonuç çıkartılabilir. Örnek vermek gerekirse, Hazret-i Ayetullah Hameneî, kendi görüşünde, bu şahsı henüz ruhun girmediği cenin gibi kabul etmektedir (Cevad Tevekkulî Bezzaz, Kongre-i İntibak-i Umur-i Pezeşkî ba Şer', c. 1, s. 8). Ruhun girmesinden önce kalbin çarpıyor olmasının ruha delil oluşturmadığı söylenebilir. Beyin ölümünde de mesele böyledir. Ayetullah Hoî, "Hastanın hayatta kalması acı çekmesine yol açıyorsa ve tedavi de fayda sağlamıyorsa doktor tedaviye son verebilir mi?" sorusuna cevap verirken şöyle buyurmuştur: "Hastayı tedavi etmek, tedavisi daha önemli ve öncelikli olan başka bir hastanın tedavisine engel çıkarmadıkça böyle bir hastanın tedavi edilmesi lazımdır." (Tebrizî, *Sıratu'n-Necât*, c. 1, s. 348). Buna mukabil Ayetullah Tebrizî, üstadının görüşüne karşı çıkarak şöyle yazar:

"ادامة الحياة لمثل هذا الفرض غير واجبة بالادوية أو آلات المعدة للتنفس نعم لايجوز التسريع بإماتته" (A.g.e., s. 348).

Bize göre her iki büyük fakih de beyin ölümü gerçekleşen kişiyi diri kabul etmemektedir. Çünkü öyle olmasaydı kişinin canını korumak için tedavinin devamına ve şeriatın gereğine kesinlikle hükmederlerdi.

Buraya kadar söylenenler dikkate alındığında denebilir ki beyin ölümünde iki önemli durum söz konusudur: Biri, beyin ölümü gerçekleşen kişinin geri döndürülemez biçimde öldüğü meselesidir. Öyleyse başka bir canı kurtarmak için organlarının alınması caizdir. Diğeri, günümüzde uzmanların geliş-

miş cihazlarla bu durumu tespit edebildiği keşif etkenleridir.

Fıkhî açıdan ölüm, ruhla bedenin ilişkisinin kopmasıdır. O halde fakih için önemli olan, bu irtibatın kesildiğine ilişkin bilgidir. Beyin ölümü de, ruh-beden bağının koptuğunun kesin bilgisinin oluşmasında bir yol olarak belirti ve kriterlerden biridir. Örf-i âmm, mevzuyu örf-i hâssa havale ederek örf-i hâssın detaylı ve bilimsel görüşünü takip eder. Bu durumda, beyin ölümü gerçekleşen kişinin tedaviye cevap vermemesi ve bedenine bağlı cihazların çıkartılması katl ve öldürme değildir, cezayı da gerektirmez.

## Sonuç

1. Kişinin beyin ölümünün gerçekleştiği, doktor veya herhangi bir şahsın fiili terk ederek bitkisel hayatın devam sebeplerini hazırlamadığı yerde aslında kanunen ve şer'en suç veya haram işlenmiş olmamaktadır. Çünkü burada fiilin terk edilmesinin, İslam ceza yasasının hiçbir maddesinde karşılığı yoktur. Genel olarak beyin ölümü gerçekleşen kişi, örfe göre canlı yaralı insan değildir. Dolayısıyla yaralıya yardım etmekten kaçınmayı yasaklayan kanunun kapsamına girmemektedir. Şer'i açıdan da katl veya bir kimsenin katline yardım doğrulanmış olmamaktadır.

2. Kesin olan şu ki, beyin ölümü gerçekleşmiş bedene bağlı cihazların çıkarılması katl fiilinin, bu cümleden olarak da taammüden katl veya taammüde benzer katl değildir. Çünkü örf açısından beyin ölümü gerçekleşen kişi hayatta değildir ve hayatı ortadan kaldırmaktan katl mevzusuna sokulamaz. Burada konu edilebilecek tek şey, bu eylemin, cinayet cezasının kapsamına girmeyi gerektirecek sabit olmayan hayatı ortadan kaldırıp kaldırmadığıdır. Fakat bununla birlikte yapay cihazların bedenden çıkarılması suç başlığı altında ele alınamaz. Çünkü sabit olmayan hayatın sonlandırılması, şahsın bedenine maddi ve fiziksel zarar verdiği takdirde cinayet cezalandırmasını gerektirmektedir. Burada bu cihazların bedenden sökülmesinin ölü bedene hiçbir zararı dokunmamaktadır ve cinayet anlamına gelemez.

## Kaynaklar


Kur'an-ı Kerim.

Âmûlî, Şeyh Hürr, (tarihsiz), *Vesailu'ş-Şia*, İntişârât-i Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Caferî, Muhammedtâkî, (1375), *Felsefe ve Hedef-i Zindegî*, Tehran, İntişârât-i Müessese–i İntişârât-i Kadiyânî.

Davis BD, *Caring for People in Pain*, London: Routledge Publisher, 2000.

Durant, Will, (1370), *Tarih-i Temeddun*, *Meşrık Zemin-i Gehvâre-i Temeddun* (birinci cilt), Tehran, İntişârât-i Âmuzeş-i İnkılab-i İslamî.

Edlin, G. Golanty E. ve Brown KM, *Health and Wellness*, altıncı edisyon, Sadbury: Jones and Barlett Publishers, 1999.

Eminî, İbrahim, (1373), "Merg ez Rûy-i Terahhum", Mecmua-i Makâlât / Ahlak-i Pezeşkî (cilt 5), İntişârât-i Merkez-i Mütâlâât ve Tahkikât-i Ahlak-i Pezeşkî.

Gamamî, Seyyid Muhammedmehdi, (Ferverdin 1385), "Ötenazya, ba Mütâlaa-i Tatbikî der Fıkh ve Hukuk-i Ceza-yi İran", Mâhnâme (İctima, Ferhengî, Âmuzeşî) Islah ve Terbiyyet, dördüncü yıl, sayı 49 (Peyapey 134).

Gamamî, Seyyid Muhammedmehdi, "Berresi-yi Vaz'iyyet-i Hukukî-yi Ötenazya der Kişverhâ-yi Muhtelif", Mâhnâme-i Hukukî-yi Dadgosterî, sayı 51.

Garrett, Tm, Baillie HW and Garrett RM, *Health Care Ethics*, New Jersey: Prentice-Hall, INC, 1993.

Giles, J. E., *Medical Ethic*, Rochester: Steinman Books, INC, 1983.

Gozareşî ez Ötenazi, Merg-i Hodhâste der Çend Kişver-i Cihan", Rûznâme-i İran, yedinci yıl, sayı 1955, Yekşenbe 13 Âbân, 1380.

Gurcî, Ebulkasım, (1365), *Makâlât-i Hukûkî*, birinci cilt, Tehran, İntişârât-i Vezâret-i Ferheng ve İrşâd-i İslamî.

Hoî, Seyyid Ebulkasım, (tarihsiz), *Mebânî-yi Tekmiletu'l-Menâhic*, basım yeri belli değil.

Hücceî, Seyyidmehdi, (1379), "Tahlil-i Hukukî-yi Ötenazya (merg-i şirîn)", Mecelle-i Hukuk-i Dadgosterî.

Keremî, Hodabahş, (1381), *Ötanazi*, Neşr-i Mearif.

*Mecmua-i Makâlât-i Dovvomin Seminar-i İslam der Pezeşkî*, Meşhed-i Mukaddes.

Merg-i Hub, Derâmedî ber Nakd-i Asl-i Hodmuhtarî ve Ötenazi", Hırednâme (Vijename-i Rûznâme-i Hemşehrî), sayı 23, Çeharşenbe 10 Tir 1383.

Miyandârî, Hasan, (1377), "Aya Merg-i Meğazî Kat'an Merg est?", Mecelle-i Hakîm-i Rüşd, sayı 3.

Murtakî Kâsımî, Ma'sume (Uzv-i Hey'et-i İlmî-yi Dânişgah-i Ulûm-i Pezeşkî-yi Zincan), "Berresi-yi Didgahhâ-yi Perestârân der İrtibat ba Merg ve Yutenazi ve Ahkam-i Merbut be ân der Şehr-i Zincan der sâl-i 1379-1380", http://www.bmsu.ac.ir/web/par/b82/3.htm

Musevî, Humeynî, Seyyid Ruhullah, *Tahriru'l-Vesile*.

Necefî, Muhammed Hasan, (tarihsiz), *Cevahiru'l-Kelam* (cilt 42), Beyrut, İntişârât-i Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî.

Pojman, Louis P., *Life and Death*, B. Elmont: Wadsworth Publishing Company, 2000.

Râstin, Sima (Mayıs 2006), "Katl-i âm der Pûşeş-i Merg-i Mülayim ve bî Derd", http://www.nilgoon.org/articles/Sima_Rastin_Euthanasia.html

Refi'îmeneş, İhsan, "Ötenazi ya Merg ez Rûy-i Terahhum", Neşriye-yi Novid, üçüncü yıl, sayı 9.

Right to Die? Legal Ethical and Public Policy Implications, http://pewforum.org/events/index.php

Ronald, Manos, (1374), *Müdahale ve Teemmül der Ahlak-i Pezeşkî*, tercüme: Ferâmurz Çemenî ve Asgar Ebuturâbî, Tehran, İntişârât-i Merkez-i Mütâlâât ve Tahkikât-i Ahlak-i Pezeşkî.

Ruhanî, Muhammed ve Novgânî Fatıma, (1376), *Ahkam-i Pezeşkî*, İntişârât-i Müessese-i Ferhengî-yi Timurzâde.

Sârihânî, Âdil, (1385), *Hukuk, Siyaset, İctima*, (Mecmua-i Makâlât-i Kongre-i Tahassusî-yi Fâzıleyn Nerâkî).

Sugerman J., *Ethics in Primary Care*, New York: Mc Graw-Hill T 2000 T

Tabâtabâî, Seyyid Muhammed Hüseyin, (1370), *el-Mizan*, tercüme: Muhammedcevâd Hücceti Kirmanî, İntişârât-i Bunyad-i İlmî ve Fikrî-yi Allame Tabâtabâî.

# Aile İşlev ve Fonksiyonları

**Hüseyin Bustan**


## Özet

Bu makalede İşlevsel Sosyologlar ve bazı konularda Eleştirisel Ekollerin görüşlerine tekit ederek aile kurumunun en önemli işlevlerini araştırdık ve konu edilen her bir işlevi İslami bakış açısı esasına göre açıkladık. Genel anlamda İslam, aile kurumunun toplumsal işlevlerinin tamamını varsayım hakikatleri olarak nazarda tutar ve değersel yönden de İslam, işlevlerin çoğunu teyit eder. İslam'ın işlevlerini ifa eden ideal aile modeli cinsel gereksinimlerin düzenli giderilmesi, neslin çoğaltılması, koruma, gözetleme, toplumsallık, duygusal ihtiyaçların giderilmesi, çocuklar için meşru babanın temin edilmesi, toplumun kontrolü ve ekonomik hizmetlerin üstlenilmesini ifa eden bir ailedir. İslam'da ideal ailenin yüz yüze kaldığı en önemli açmazlardan bir tanesi, aile konusunda dini değerlerle dini olmayan batı değerlerinin karşılaşmasıdır.


## Giriş

Aile fonksiyonları konuşulurken genellikle okul işlevi – fonksiyonu ile ilişkilendirilmektedir, çünkü bu ekolün görüş sahipleri herkesten daha çok bu fonksiyonların açıklanması ve beyanı yönünde gayret sarf etmişlerdir, ama bunun anlamı rakip görüşlerin bu konuya önem vermedikleri değildir ve has olarak, aile fonksiyon bozukluğunun[1] konuşulduğu yerlerde, özel olarak eleştirisel görüşleri ileri sürmektedirler.

[1] — Bazı sosyologlar "fonksiyonları" genel kavram olarak ele almaktadır. Bu da "pozitif" ve "negatif" o - mak üzere iki kısma ayrılır. Ancak başka bir grup sosyolog, fonksiyon sözcüğünü pozitif fonksiyonla eşanlamlı olarak kullanmakta ve sonuçta, onu negatif fonksiyonun karşısında (dysfunction) karar kılmaktadır. (Bkz. Theodorson and Theodorson, A Modern Dictionary of Sociology, P. 165) Önümüzdeki konuda, birinci anlam farz edilmiştir. Aynı zamanda bir fonksiyonun pozitif olmasının anlamı hem topluma ve hem de bireye nispetle pozitif olması değildir. Bazen bir fonksiyon topluma nispetle, pozitif ve bireye nispetle negatif veya tam tersi olabilir. Örneğin bir toplum kendi devamı için yeni üyelere ihtiyaç duyabilir, ancak anne veya has bir aile için izafe bir gebelik tahammül edilecek gibi olmayabilir yahut ek bir çocuk erkeğin

Aileler, onun farklı şekillerinde, her daim çeşitli fonksiyonları ifa etmişlerdir. William Ogburn ve Clark Tibbitts 1934 yılında aileler için altı esaslı işlev ve fonksiyona vurgu yapmışlardır. O fonksiyonlar şunlardan ibarettir:

- Neslin devamını sağlamak,
- Koruma,
- Toplumsallaşma,
- Cinsel davranışları düzenlemek
- Sevgi ve arkadaşlık,
- Toplumsal statü sağlamak veya sosyal yerleştirmedir. (Schaefer, 1989:324)

Başka aile fonksiyonlar için eğitim, dini eğitim, meşru babanın temin edilmesi, sosyal koruma, ekonomik ihtiyaçların karşılanması, malzemelerin intikali, boş vakitleri geçirmek, kişilik gelişimi ve pekiştirilmesi, sınıfsal fasılada süreklilik, sosyal zıtlıklar ve sosyal değişiklikleri yaratmada süreklilik gibi fonksiyonlara işaret edebiliriz. Şimdi aile fonksiyonlarının en önemlilerini ayrıntılı bir şekilde inceleyeceğiz.

## 1. Cinsel Davranışların Düzenlenmesi

### 1–1. Sosyolojik Perspektif

Cinsel dürtü, insanlar ve hayvanlar arasında müşterek güçlü dürtülerdendir. Her zaman neslin bekası için hayati bir rol ifa etmiştir. Gerçi cinsel temayül insanlarda buluğ öncesi dönemde işaretlerini vermektedir, ancak bu dürtü cinsel buluğ, hormon ve fiziksel değişikliklerle birlikte başlar ve neslin devamı için gerekli koşulları sağlar.

Cinsel dürtü faaliyetleri, cinsel davranışlar denilen bazı davranışların ortaya çıkmasına neden olur, ama bunun anlamı cinsel davranışların tam olarak içgüdüsel faktörlerin etkisi altında olduğu değildir, zira sosyal yönler ve cinsel davranışların öğrenilmesi de onun nitelik ve niceliğinde önemli bir rol oynar. Öyle ki bazıları cinsel davranışların biyolojik ve içgüdüsel kökenini temelden inkâr etmiş ve eşcinsel eğilim gibi oluşumları cinsel davranışların sosyal- tarihi yönlerinin olduğuna şahit olarak saymışlardır. (Ramazanoğlu, 1989: 64)

Bununla birlikte, ailenin temel fonksiyonlarından olan cinsel davranışların düzenlenmesi, birçok psikolog ve sosyolog tarafından tekitle vurgulanmıştır. Modern birçok toplumda özellikle batı toplumunda, cinsel ilişkilerin özgürlüğü alanında son on yıllarda temel değişikliklerin yaşanmasına rağmen, aileler aynı şekilde cinsel davranışların düzenlenme fonksiyonunu ifa etmektedirler, ancak cinsel ihtiyaçların temin edilmesinde tekelci rolünü kaybetmiştir. Aileler tarafından bu rolün ifa edilmesinin, yasal ailelerin varlık nedenine ek

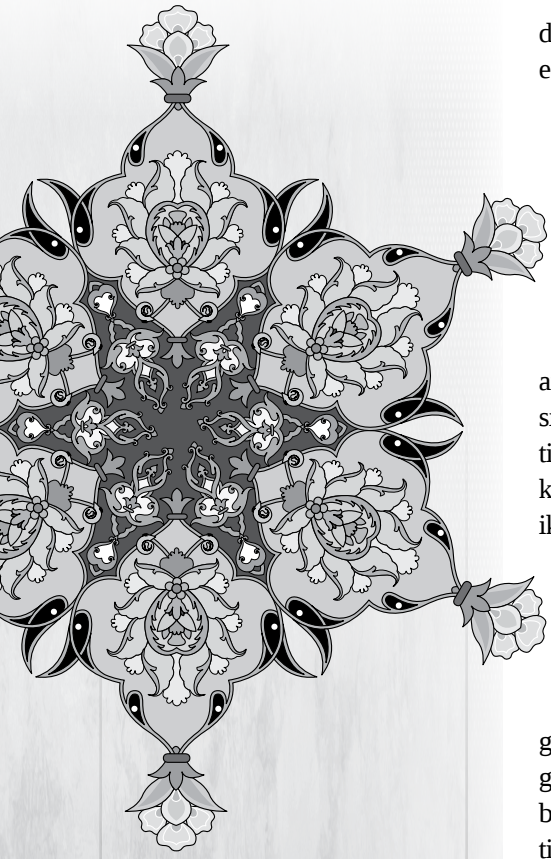
cinsel gücünün göstergesi sayılabilir, ama toplum genel yapısı itibariyle nüfus yoğunluğu sorunuyla karşı karşıya kalabilir. (Morgan, 1975: 22)

olarak bazı koşullara ihtiyaç duyacağı açıktır. Bundan dolayı, ailevi güçlü anlaşmazlıklar yaşayan bireylerde müşahede edilen cinsel sapkınlıklar, o kadar da beklentilerden uzak değildir.

Evli bireyler tarafından yapılan mahrem ile zina, çocuklara tecavüz ve gayri meşru envaı çeşit cinsel ilişkiler gibi olgular, ailelerin meşru cinsel içgüdülerin doyumunu sağlama rolünden alıkoyan bir hadde kadar köklü bozukluklardan kaynaklanmaktadır.

Bu konuda özellikle feminizm taraftarları tarafından son zamanlarda üzerinde durulan önemli nokta, her zaman erkeklerin cinsel ihtiyaçları ile kadınların cinsel ihtiyaçları arasında düşünülen farklardır. Kadın ve erkek arasındaki fizyolojik farkları göz önünde bulundurularak cinsel faaliyet ve temayül açısından, birçok toplumda kadının cinsel zevkine daha az değer verilerek atıfta bulunulmaktadır. (Golde, 1964: 15) Bu temel üzerine feministler, kadınların cinsel isteklerinin genellikle ya karartılmaya bırakıldığını ya da anormal kabul edildiği konusunda şikâyette bulunmaktadırlar, ancak erkeklerin cinsel ihtiyaçlarını tamamlayıcı bir faktör olarak görüldükleri zaman iş değişmektedir. (Ramazanoğlu, 1989: 64) Dolayısıyla, cinsel davranış faktörlerinin düzenlenmesi ya da erkek ve kadınlar için cinsel ihtiyaçların düzenli bir doyumu, eşit bir şekilde hâsıl olmamaktadır ve hatta cinsel biyoloji araştırmalarının gelişmesi sonucu kadınların cinsel ihtiyaçlarının resmen kabul edildiği günümüzde bile cinsel eğilimlerin tatmin edilmesi aynı şekilde erkekçe tanımlar üzerine yapılmakta ve erkek cinsel

**Cinsel dürtü, insanlar ve hayvanlar arasında müşterek güçlü dürtülerdendir. Her zaman neslin bekası için hayati bir rol ifa etmiştir. Gerçi cinsel temayül insanlarda buluğ öncesi dönemde işaretlerini vermektedir, ancak bu dürtü cinsel buluğ, hormon ve fiziksel değişikliklerle birlikte başlar ve neslin devamı için gerekli koşulları sağlar.**



dürtüleri kadın cinsel dürtülerinden daha güçlü farz edilmektedir. (Abbott ve Wallace, 1376: 188)

### 1–2. İslami Perspektif

İslam açısından bu fonksiyonla ilgili olarak iki noktanın altını çizmemiz gerekmektedir. Birinci nokta, geleneksel Hıristiyanlığın aksine – devamlı olarak cinsel arzular olumsuz bir olgu olarak tebliğ edilmiş ve tek ebeveynli aile çerçevesi dışında bu cinsel eğilimin bastırılmasına vurgu yapılmıştır- İslam, temel olarak cinsel ihtiyaçların meşru bir şekilde tatmin edilmesini aile kurumu fonksiyonlarına mahsus bilmemektedir. Bu iki farklı dini oryantasyonun sosyal sonuçları, son yüzyılda batı Hristiyan toplumunda cinsel özgürlüğün yaygınlık kazanmasıyla hem de kaçınılmaz olarak din karşıtı etiketi ile ve cinsel aykırılık ve sapkınlık formatında ortaya çıkmıştır. Hâlbuki İslam'ın değer ve ahkâmındaki göreceli esneklik, İslam'a cinsel münasebetlerle ilgili olarak sosyal değişikliklere uygun bir şekilde bu sorunun üstesinden gelme kabiliyeti vermiştir. Bu noktadan dolayı, günümüz İran toplumu atmosferinde geçici nikâh konusunu gündeme getirmek, dini geçmişle mutabakatı olduğundan, gözle görülür bir gerginliğe yol açmadığı gibi, dini geleneklere dönüş örneği olarak görülmüştür. İster gelenekçi ve isterse yenilikçi olsun Müslüman kuram sahiplerinin çoğunluğu, bu örneği feri anlaşmazlıkları görmezlikten gelerek, bunun özünde mutabakata varmışlardır.

Diğer bir nokta ise İslam kadın ve erkeğin cinsel temayüller açısından farklılığını kabul etmiş ve onun biyolojik menşeine de inanmıştır. İslami rivayetlerden istifade edildiğine göre erkeğin cinsel dürtüleri nicelik olarak, kadının cinsel dürtüleri de nitelik olarak daha üstün ve güçlüdür. Aynı şekilde kadının cinsel tahammül ve sabrı erkekten daha fazla ve ayrıca kadın ve erkek arasındaki cinsel tahrik olma hisleri de birbirinden farklıdır. (Bkz.

**İslam kadın ve erkeğin cinsel temayüller açısından farklılığını kabul etmiş ve onun biyolojik menşeine de inanmıştır. İslami rivayetlerden istifade edildiğine göre erkeğin cinsel dürtüleri nicelik olarak, kadının cinsel dürtüleri de nitelik olarak daha üstün ve güçlüdür. Aynı şekilde kadının cinsel tahammül ve sabrı erkekten daha fazla ve ayrıca kadın ve erkek arasındaki cinsel tahrik olma hisleri de birbirinden farklıdır.**

Vesailu'ş Şia, c. 14: 40–42 ve c. 15: 452; Bkz. Biharu'l Envar, c. 3: 62) Bu farklardan dolayı İslam fıkhı, cinsel içgüdülerin tatmini konusunda yerine göre erkek ve kadın için farklı hak ve sorumluluklar yüklemiştir. Tüm bunlara rağmen, İslam kadının cinsel ihtiyaçlarının aile çerçevesi içinde temin edilmesine özel vurgu yapmıştır. Bundan dolayı, zikredilen fonksiyonu hem erkekler ve hem de kadınlar için doğru bulmaktadır. Birlikte olmak hakkı gereği kocanın eşinin rızası dışında dört aydan çok eşinden uzak durma hakkı yoktur. (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 14: 100) Kadının günaha düşme durumu söz konusu olduğu yerlerde kadının cinsel ihtiyaçlarının kocası tarafından doyurulması erkeğe farzdır. (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 14: 100) Ve cinsel oynaşma veya ön sevişmenin (karı ve koca arasında özellikle cinsel ilişki öncesi cinsel oyun, eğlence ve şakalaşmanın) gerekliliğine vurgu yapılmıştır. (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 14: 82–83) Tüm bunlar, İslam'ın kadının cinsel isteklerine verdiği özel önemi ortaya koymaktadır. Bu özel ilgiden dolayı –ünlü Arap feminist- Neval El Saddavi şöyle bir itirafta bulunmaktadır:

(Hz.) Muhammed cinsel konuları idrak etme yönünden çağımızdaki birçok erkekten daha üstündür ve ayrıca okumuş birçok Arap erkeğinin itiraf etmediği veya itiraf etmekte sıkıntı çektiği konularda itiraf etme cesaret ve gücünü göstermiştir. Cinsel oynaşma ve ön sevişme bu konulardandır. (Ali Averwar, 1378: 177)

## 2. Üreme

### 2.1- Sosyolojik Perspektif

Bazen alternatif olarak (replacement) diye tabir edilen üreme fonksiyonu, ailelerin temel biyolojik fonksiyondur. Bu fonksiyon, her zaman toplumların bekası ve genel olarak beşer neslinin bekasını garanti altına almaktadır. Tarih boyunca, üreme ile cinsel içgüdülerin tatmin edilmesinin birebir ilintisi olduğunu göz önünde bulundurduğumuzda bu durumun göreceli olarak sabit bir süreci kat ettiğini görmekteyiz, ancak batı dünyasındaki bilimsel ve sanayi devriminden kaynaklanan derin değişiklikler ve gebeliği önleyici araç gereçlerin yaygınlık kazanması, bu iki fonksiyonunun birbirinden ayrılmasına neden olmuştur. Üreme fonksiyonu geçtiğimiz iki yüzyılda dalgalanmalarla karşı karşıya kalmıştır. Örneğin İngiltere'de, 1860 yıllarında evlilik akdi kıyan her aile ortalama altı çocuk dünyaya getirirken, iki nesil sonra bu rakam ikiye düşmüştür. Aynı şekilde Fransa'da 1750 ile 1754 yılları arasında doğum oranı binde 40 iken, 1954 yılında binde 13/1'e kadar düşmüştür, 1946 ile 1653 yılları arasında ise bu oran binde 20/3'e çıkmıştır. (Sgaln, 1375: 185) Ancak son on yıllarda ekseri batılı ülkelerde doğum oranı daha da düşmüş ve Fransa'da da doğum oranı düşmüş ve 1987 yılında bu oran binde 14 sıralarına gerilemiştir. (Prsa, 1368: 66)

Üçüncü dünya ülkelerinde de nüfus kontrol politikaları üzerinde son yıllarda ciddi bir şekilde durulmuş ve bu durum birçok ülkede nüfus artış oranını gözle görülür bir şekilde düşürmüştür. Şu anda gelişmekte olan ülkelerin % 85'i nüfus kontrol planlamasını resmen kabul etmiş ya da pratik olarak bu politikayla uyumlu çalışmalar yapmaktadır. Örneğin

İran İslam Cumhuriyetinde 1961 yılında bir kadından ortalama 6 çocuk dünyaya gelirken bu sayı 1996 yılında 3'e düşmüştür. (Emani, 1377: 84)

Hiç kuşkusuz, geleneksel aile ekonomi fonksiyonlarını alt üst eden sanayi süreci, üreme oranının düşmesinde çok önemli bir rol oynamıştır. Ama evlilik yaş ortalamasının artmasına ve çocuk doğurganlık döneminin gecikmesine neden olan aile teşkil edilmesi ve aile idaresinin yüksek maliyetli olması, gebelik önleyici yeni yöntemlerin yaygınlık kazanması, ailelerin istikrarsızlığı, ailelerle alakalı yeni ideolojiler ve kadınların daha çok özgürlük ve bağımsızlıklar kazanmak için çabaları gibi diğer faktörler de bu konuda önemli etken olmuştur. Şu anda Batı dünyasında kayda değer miktarda çiftin asla çocuk sahibi olma düşüncesinde olmadıklarına şahit olmaktayız. Tıpkı bazı istatistiklere göre, 1995 yılında çocuk sahibi olmayan Amerikan ailelerinin oranı % 28/9. (Shepard, 1995:303)

Kadınların istihdamı gibi konular üreme konusu ile yakından ilintilidir. Yapılan araştırmalara göre, işi olan kadınlar ve işgücüne katılmak için plan yapan kadınların çocuk sahibi olmak için daha az beklentileri olduğu ve gerçekte daha az çocuk sahibi oldukları; daha geç evlilik yaptıkları ve çocuksuz kalacakları ihtimali yüksektir. (Wilkie, 1991:151) Önemli olan nokta, istihdam edilen kadınların düşük doğum oranıdır; acaba üremeyi değişken bağımsız ve kadınların istihdamını değişken bağımlı olarak mı göz önünde bulundurmalıyız, yoksa tam tersi mi? Ya da aralarında iki yönlü nedensel ilişki olduğuna mı kail olmalıyız veya her ikisine göre değişken ve nedensel bir yönü olan önceden bahsi edilen eğitim durumunu göz önünde bulundurduğumuz farklı faktörlere mi bakmalıyız? (Ibid:152)

Öyle anlaşılıyor ki insanların karar almasında etkili olan faktörlerin çokluğu ve karmaşıklığından dolayı, zikredilen hiçbir açıklama bu durumun tam bir açıklamasını ortaya koyamamaktadır. Tüm bunlara rağmen, çok sayıda kadın için önceliği olan istihdam motivasyonu ve bu kategorideki kadınların mesleki kararları, dünyaya getirdikleri çocuklar üzerinde etkilidir.

Feminist bakış açısında üreme faktörü hakkında çok farklı görüşler ileri sürülmüş ve yerine göre birbirine zıt görüşler ortaya koymuşlardır. Burada feministlerin ilgi alanına giren bununla ilintili olan iki konuya işaret edeceğiz.

Birinci konu üreme alanındaki ileri teknoloji konusuna dönmektedir. Shulamith Firestone kendi kuramına göre kadın ve erkekler arasındaki cinsiyet eşitsizliğini ve özellikle kadınların üreme kabiliyetlerini biyolojik farklara bağlamakta ve kadınlara ileri teknoloji üremeyi önermektedir. Onun düşüncesine göre gebeliği önleyici güvenilir yöntemler, rahîm dışı gebelik, laboratuvar ortamında bebeklerin üretilmesi ve çocukların aile dışında eğitilmesi gibi yeni teknolojik gelişmeler, kadınlara kendi biyolojik kısıtlamalarından kurtulma imkânını sağlamaktadır. (Jaggar, 1994: 81) Ancak yeni nesil feministler genel olarak bu görüşe karşı çıkmakta ve kadınları teknolojik yöntemlerin akıbeti konusunda uyarmaktadırlar. Marilyn French bu konu hakkında şöyle demektedir:

Orta çağ keşişleri, Allah'ın neden kadınları yarattığına dair sorular sormayı kendilerine gelenek haline getirmişler ve kadınların üreme için gerekli olduğuna karar vermişlerdi. Hâlihazırda üretim ve nesil teknolojilerinin icat edilmesi kadınları geçersiz kılabilir ve laboratuvarlar kadınlara karşı yeni bir şiddetin aracısı olabilir. (French, 1373: 331–332)

Adrienne Richgöre kadınlar gebelik ve doğuma tepki göstereceklerine aktif bir şekilde ona yönelmeli ve gebeliğin tadını çıkararak ihya etmelidirler. (Tong, 1997: 80)

İkinci konu çocukların kürtajı konusudur. Gebeliği önleyici yöntemlerin başarısız olduğu yerlerde bilinçli kürtajın güvenli bir yönü bulunmaktadır. Kürtaj bazı batılı ülkelerde o kadar çok yaygındır ki bazıları kürtajı, doğum kontrolü için yaygın yöntemlerden saymaktadır. Fransa'da yapılan bazı tahmini istatistiklere göre, hemen sona eren hamilelik oranı her yıl iki yüz elli bine ulaşmakta, yani üç doğuma karşılık bir kürtaj görülmektedir. (Sgaln, 1375: 195) Feministler son yıllarda kürtajın serbest bırakılması için oldukça ciddi çalışmalar yapmışlardır. Onlara göre, kürtajın yasaklanması veya kısıtlanması demek bir taraftan kadınların kendi vücutlarının kontrolünde özgürlükleriyle çelişmekte ve diğer yandan kadınlara karşı zulmün devamına neden olmaktadır. Zira kadınların cinsel ilişkilerden sakınarak istenmeyen gebeliklerden uzak durabileceklerine dair genel kanının aksine, kadınların kimliği belirsiz kişiler, tanıdıklar, akrabalar ve hatta kocaları (!) tarafından tecavüze uğrama ihtimalleri kadınların cinsel yaşamlarının kontrolünü oldukça azaltmaktadır. Dolayısıyla, genel olarak kadınların erkeklere bağlılığına neden olan gebelik ve bu gebelikten kaynaklı erkeklere bağımlılık temel olarak cinsel zulme neden olduğundan, kürtajın kolay ve serbest olması bir hadde kadar kadınların zulme uğramasına mani olabilecektir. (Sherwin, 1998: 326)

### 2–2. İslami Perspektif

Genel bir değerlendirmede, anlaşıldığı kadarıyla üremenin son on yıllarda azalması her ne kadar büyük ölçüde sosyal-ekonomik gereksinimlerden kaynaklanmış olsa da yeni gelişen kültürel değerler ve ideolojilerin etkisini bu doğrultuda görmezlikten gelmek mümkün değildir. Üreme yalnızca zikredilen gereksinimlerle belgelense bile, bir sosyal sorun olarak telakki edilemez. Ancak merkezci ve rahatlık isteyen aşırı ideolojilerin dehaleti şu anda bazı Avrupa ülkelerinin karşı karşıya kaldığı negatif nüfus artışını körükleyebilir. Hâlbuki bu ülkelerde doğum oranındaki artış düzeyini arttırmak ve doğurganlık düşüş oranı sürecini durdurmak için çeşitli politikalar yürürlüğe konulmasına rağmen, bu girişimler belirsiz ve sınırlıdır. (Sgaln, 1375: 33)

İslam'ın üreme hakkındaki görüşü ve bu ülkelerde yaşanan tecrübelere dayanarak bazı ülkelerde geçtiğimiz yıllarda yürürlüğe konulan nüfus kontrolü politika bileşenlerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini hissettirmektedir. Bu gözden geçirme ve incelemenin odak noktası, bir taraftan sosyal-ekonomik gereksinimler ve diğer taraftan yeni gelişen kültürel değer ve ideoloji faktörlerin birbirinden ayrılmasını gerekmektedir. Her şeyden önce İslam'ın bu iki faktöre karşı durumunu belirlemek gerekir. Dini metinlerin

**İslam'ın üreme hakkındaki görüşü ve bu ülkelerde yaşanan tecrübelere dayanarak bazı ülkelerde geçtiğimiz yıllarda yürürlüğe konulan nüfus kontrolü politika bileşenlerinin yeniden gözden geçirilmesi gerektiğini hissettirmektedir.**

üreme ve neslin çoğalması konusundaki tabirlerinin değerlemesinin tam olarak pozitif olduğunda tereddüt edilmez. Örneğin Hz. Peygamber Ekrem'den (s.a.a) nakledilen meşhur bir hadise göre, Efendimiz kıyamet günü İslam ümmetinin öteki ümmetlere olan çokluğundan dolayı iftihar duyacağını belirtmiştir. (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 14: 3) Aynı şekilde İmam Cafer Sadık'tan (a.s) nakledilen bir hadiste şöyle buyurmuştur:

> "Ümmü Seleme Peygambere şöyle arz eder: 'Ey Allah'ın Resulü! Erkekler tüm hayırları almışlardır, ama çaresiz kadınların payı ne olacaktır?' Cevabında Peygamber şöyle buyurmuştur: 'Öyle değildir; kadınlar gebelik dönemlerinde gündüzleri oruç tutanlar, geceleri ibadet edenler, mal ve canları ile Allah yolunda cihat edenler gibidir. Doğurduğu zaman ise hiç kimsenin sevabını idrak edemeyeceği sevaplara müstahak olurlar. Çocuğuna süt verdiğinde her emme karşılığında Allah'a ibadet için vakfedilen İsmail'in çocuklarından birini azat etme sevabı verilir onlara. Süt verme işi bittikten sonra büyük bir melek gelerek şöyle der: Amellerine yeniden başla, şüphesiz tüm günahların bağışlandı.[2]

## 3. Bakım ve Destek

### 3–1. Sosyolojik Perspektif

İnsan yavrusunun kendisini koruma konusundaki acizlik ve güçsüzlüğü, birçok hayvan türlerinin aksine dünyaya geldikten birkaç yıl sonra da devam etmesi, çocukların fiziki olarak bakım ve desteklenmesini bir zorunluluğa dönüştürmüştür. Buna ek olarak, birçok insanın hayat çarklarında karşı karşıya kaldığı yaşlılık dönemindeki acizlik ve güçsüzlük ve ayrıca organ eksikliği ve hastalıklardan kaynaklı güçsüzlükler, koruma ve kollama konusunun önem ve ehemmiyetini birkaç katına çıkarmaktadır.

[2] Vesailu'ş Şia, c. 15: 175.

Bu önemin ahlaki ve yasal sorumluluğun ifasını tarih boyunca aileler üstlenmiştir, hatta çağımız sanayi toplumlarında güçsüz ve korumasız insanları korumak için çeşitli huzur içerikli programlar icra edilmektedir. Yasalar ebeveynlerden evlatlarını uygun bir şekilde korumalarını talep etmekte ve devletler, fakat aileler bu görevlerini yerine getirmekten aciz olduklarını ispat ettiklerinde ya da ebeveyn olmadığı yahut onlara ulaşma imkânı olmadığı yerlerde bu sorumluluğu üstlenmektedirler. (Stokes, 1984: 294)

Yaşlıları koruma konusunda da son yıllarda önemli değişiklikler yaşanmasına rağmen, çocuklar aynı şekilde asli sorumluluklarını yerine getirmektedirler. Yaşlıların ihtiyaç duyduğu her türlü bakımın % 80'ni kendi ailesi tarafından temin edilmektedir. Bunun nedeni güçlü duygusal bağlardan kaynaklanmaktadır ve hatta ebeveynler ve çocukları arasında duygusal bağların zayıf olduğu zamanlarda bile bu durum aynen geçerlidir. (Zanden, 1993: 298)

Çalışan annelerin çocukları üzerindeki etkisi hakkında farklı görüşler ortaya konulmuştur. Uç bir bakış açısına göre, anne ve çocuk arasındaki ilişkinin önemi çok büyüktür, öyle ki hatta çocuğun geçici süreliğine bile anneden ayrı kalması, örneğin annenin işinde olduğu vakitler, çocuğun yaşantısında telefi edilemez yan etkilere sebep olmaktadır. Bu bakış açısının abartılı yönünü görmezlikten gelirsek, bu perspektifte çocukların annelerine olan duygusal ihtiyaçlarına vurgu yapılmakta ve buna ek olarak teorik arka planı olan kültürel desteğe de sahiptir. Örneğin John Bowlby bu görüşü benimsemektedir. John Bowlby'e göre çocuklar, çocukluk döneminde annelerinden uzun süreliğine ayrı kalırlarsa bu, çocuklarda ıstıraba neden olmakta ve onlara değerli bir yakınını kaybetmişlerin üzüntüsüne benzer bir üzüntü vermektedir. Bu deneyim, ileride çocuğun duygusal yapısında etki bırakacak ve duygusal bağ kurmadaki gücünü zayıflatacaktır. (Bilton, et al, 1981: 307)

Buna karşın, yeni bir araştırmaya dayalı bir perspektife göre, annelerin işlerinin olmasının çocuklar üzerinde olumsuz bir etki bıraktığı görüşünü reddetmektedir. Bu görüşü benimseyenlere göre, işi olan annelerin çocukları ile öteki çocuklar arasında derin farklılıklar görülmemekte ve has bazı yerlerde görülen farklılıklar ise annelerin istihdamından değil, alternatif bakıcıların (kreş ve anaokullarındaki öğrencilere düşen öğretmenlerin sayısı gibi) keyfiyeti gibi konularda görülmektedir. Buna ek olarak, işi olan kadınlara ait olan çocukların gelişim kıstaslarının birçoğuna göre, diğer çocuklarla herhangi bir farklılıkları görülmemiş ve sosyal yönden uyum gibi konularda hatta öteki çocuklardan daha iyi bir durumda olduğunu ortaya koymuştur. Öte yandan kadınların istihdamı konusuna daha olumlu bakmakta ve cinsiyet rolüne dönen geleneksel bakış açılarına daha az bağlıdırlar. (Wilkie, 1991: 156)

Üçüncü görüşe göre ise, tam gün ve yarım gün işler arasında farklılık olduğu iddiasıdır. Bu perspektife göre, annelerin uzun süreli işlerinden çocuklarına az vakit ayırmalarından, özellikle ilkokul çağlarında bilişsel ve sosyal istenmeyen sonuçlara neden olmaktadır; ama part-time işler görünüşe göre çocuklar için tüm yaşlarda daha avantajlıdır,

*Feministler, aile bakım ve koruma fonksiyonunun cinsel eşitsizlik temelinde yattığına inanmaktadırlar. Her ne kadar erkeklerin geçmişte çocuk ve yaşlılara bakma ve koruma konusunda daha çok payları olsa da cinsiyet farklılığı az çok bu fonksiyonunun ifası konusunda etkili bir faktördür.*

muhtemelen anneye çocuklarının ihtiyaçlarını karşılama imkânı sunduğu için böyledir. (Berk, 1994: 585)

Bakım konusunu bir kenara bırakacak olursak, ailelerin koruma fonksiyonuna işaret etmemiz gerekmektedir. Koruma, aile üyelerinin sorunların üstesinden gelmesi ve çeşitli tehlike ve tehditlere karşısında birbirlerine destek olması demektir. Aile koruması daha çok aile hayatının ve ilişkilerinin geleneksel modeli ve özellikle onun yaygın tarzı kırsal ve aşiret topluluklarıyla uyumludur, ama çağdaş sanayi toplumlarında ihtiyaçların birçoğu geçmişte aile üyelerinin ve akrabaların yardımıyla çözülmesini zaruri bilmesine rağmen, bu durum neredeyse veya tam olarak ortadan kalkmıştır. Ancak aile bireylerinin birbirlerine destek çıkması birçok yerde sorun gidericidir. Bu toplumlardaki akrabalık bağlarının geçmiş dönemlere oranla daha zayıf olmasına rağmen, "aileler ister mali olsun isterse gayri mali olsun yine de yardım alma konusunda ilk sırada yer almaktadırlar." (Gordon, 1373: 241)

Feministler, aile bakım ve koruma fonksiyonunun cinsel eşitsizlik temelinde yattığına inanmaktadırlar. Her ne kadar erkeklerin geçmişte çocuk ve yaşlılara bakma ve koruma konusunda daha çok payları olsa da cinsiyet farklılığı az çok bu fonksiyonunun ifası konusunda etkili bir faktördür. Yapılan araştırmalara göre hatta 1980 yılında Amerikan erkeklerinin çocukların eğitimine doğrudan ve aktif katılım oranı, annelerin üçte biri oranında idi ve hatta işi olan kadın anneler konusunda bile babaların yalnızca az bir oranda payı artmıştır. Anne ve babaların bakım niteliği de farklılıklar arz etmektedir. Örneğin anneler çocuklarıyla, çocuklarına yemek vermek, banyo yaptırmak ve temizlikleri gibi konularda daha çok ilgilenirken, babalar daha çok çocuklarıyla oynamakta ve eğlenmektedirler. (Santrock and Yussen, 1989: 324–325) Aynı şekilde yetişkin çocukların yaşlı anne ve babalarının bakımı ile ilgili yapılan araştırmalara göre, kızların bu bakımı üstlenme ihtimalleri erkeklere oranla üç kat daha fazladır. Genel olarak kızlar ve gelinler, yaşlıların bakım sorumluluklarını üstlenmektedirler. (Zanden, 1993:298) Nitelik olarak da genel olarak kızlar pratik bakım ve duygusal korumayı da temin etmektedirler. Hâlbuki erkekler daha çok nezaret ve mali yardım sunmakta ve yalnızca kızlar olmadığı zamanlar doğrudan bakım işini üstlenmektedirler. (Perlmutter and Hall, 1992: 375)

Feminist yazarlar şu soruyu sormaktadırlar: Neden çocuk bakımı annelerin görevi olarak sayılmakta ve neden babalar çocukların bakımı konusunda bir sorumluluk üstlenmemektedirler? Onların söylediklerine göre ebeveynlerin çocuklarına karşı birçok görevi "annelik" kavramı altına sığdırılmakta ve "babalık" yalnızca yardımcılık ve koruma görevini üstlenmektedir; bundan dolayı, annelik sorumluluğu altına girmeyen kadınlar, en sonunda mazeret diler yahut günah duygusuna kapılarak hayal kırıklığı yaşarlar. (Lott, 1994: 375)

### 3–2. İslami Perspektif

Şimdi İslam'ın ailenin koruma, kollama ve bakım fonksiyonu konusundaki görüşünü özet olarak birkaç eksende ele alacağız.

#### a) Kadınların İstihdamı

Aile işlevleri konusunda kadınların istihdamının iş pazarında bazı etkileri olmuştur. Bu konuda birkaç nokta önemlidir:

Birinci nokta, İslam kadınlar ve erkekler arasındaki iş yönünden doğal bazı farklardan kaynaklı bazı kısıtlamaları görmezlikten gelmiş ve genel iffeti korumaya gitmiştir. "Kadınların istihdamı"nın özüne hiçbir muhalefeti yoktur, bilakis eğer koşullar kadının iş ve evde verimsiz oturması arasında bir seçim yapmasını zorunlu kılarsa kesinlikle istihdamın önceliği vardır.

İkinci nokta, İslam gelecek nesillerin eğitim ve yetiştirilmesine özel önem verdiğinden annelerin istihdamını, annelik göreviyle çatışması durumda, teyit etmemektedir. Müslüman uzmanların annelik rolünün önemine vurgu yapmaları ve istihdamı öncelikli bilmemeleri bu bakış açısından kaynaklanmaktadır.

Üçüncü nokta ise kadınların iş pazarına giriş motivasyonuna dönmektedir. İslam, aşırı ve sınırsız refah isteğini, tam olarak erkeklere benzemek ve kocalarla rekabet etmek gibi motivasyonları reddettiği gibi, ailenin ekonomik ihtiyaçları, özsaygı kazanımı, toplumun ihtiyaçlarını giderme isteği, kendisi ve ailesinin geleceğini garanti altına almak gibi meşru motivasyonlara saygıyla bakmaktadır. Elbette söylenmesi gerekir ki kültürel ve ekonomik olumsuz faktörler özellikle yoksulluk, sınıf eşitsizliği, talak ve istismar ve kadınların aşağılanma ve ezilmişlikleri mümkün olan minimum seviyeye indiğinde ve kadınların bu tür sorunlarla karşılaşmamak için istihdam yükü altına girmeye mecbur olmadıkları zaman işte o zaman İslam'ın arzu edilen durumu hâsıl olacaktır.

#### b) Cinsiyet ve Bakım

Bu eksende, feminizmin en temel bağlarından sayılan İslam'ın cinsiyet ile bakım arasındaki ilişkine değineceğiz. İslam kadınsı bakıma ve özellikle annelik rolüne bir yandan kadın ve erkek arasında görev paylaşımını pozitif fonksiyon eksenli teolojik açıklamaya dayalı olduğundan İslam bu konuyu zorunlu bir konu olarak değil öncelikli ve önemli bir

**Yaşlılar ve hastaların bakımı konusunda öyle anlaşılıyor ki ailenin rolü bu alanda azalmış ve kentsel yaşamın ihtiyaçları doğrultusunda alternatif kuruluşların etkinliği artmıştır. Bu alanda bazen anne ve babaya ihsan ve onların kırılmalarına neden olabilecek en küçük söz ve davranış gibi İslami değerlerle uyuşmayan yöntemler görülmektedir.**

konu unvanı ile ele almaktadır ve öte yandan erkek ve kadın arasındaki bazı doğal farklılıklardan kaynaklı işlevleri nazarda tutmaktadır.

Elbette anneler gebelik dönemi, doğum, süt verme ve çocukların eğitimi süresince oldukça çok zorluklarla karşı karşıya kalmaktadırlar ve bu durumun doğal olarak onlar için bazı kısıtlamaları da beraberinde getirdiği inkâr edilemez bir gerçektir. Sonuç olarak kadınların ruhsal çöküntü, hayal kırıklığı, kendilerini boşlukta hissetme yahut kendisine yabancılaşma gibi komplikasyonlara müptela olmaları uzak bir ihtimal değildir. Kadınlar bu komplikasyonlardan ancak iman ve yüksek manevi motivasyonlarının olması durumunda güvende kalabilirler. Dolayısıyla, İslam anneliğin manevi boyutlarına vurgu yaparak annelerin ruh sağlığı, memnuniyet duygusu ve umutlarını takviye etmeye çalışmakta ve buna ilave olarak İslam'da anneliğin yüce makamına ve ebeveyne ve özellikle annelere ihsan ve iyilikte bulunma babında farz ve müstahap tavsiyelerle (Örneğin Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 15, 204–208 ve 216–218) kadınların kendilerine yabancılaşma duygularını belli bir hadde kadar ortadan kaldırmaktadır. Birçok dindar ailede görülen ebeveyn ve çocukları arasındaki muhabbet ve saygı ilişkisi bu iddianın kanıtıdır.

**c) Yaşlıların Bakımı**

Yaşlılar ve hastaların bakımı konusunda öyle anlaşılıyor ki ailenin rolü bu alanda azalmış ve kentsel yaşamın ihtiyaçları doğrultusunda alternatif kuruluşların etkinliği artmıştır. Bu alanda bazen anne ve babaya ihsan ve onların kırılmalarına neden olabilecek en küçük söz ve davranış gibi İslami değerlerle uyuşmayan yöntemler görülmektedir.[3]

[3] - Hadiste şöyle zikredilmiştir: Bir adam İmam Cafer Sadık'a şöyle arz eder: "Babam oldukça yaşlanmış ve güçsüz bir durumdadır. Dolayısıyla her ne zaman ihtiyacı olursa onu omuzuma alırım." İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur: *"Eğer yapabilirsen bu görevi uhdene al ve kendi ellerinle ona yemek yedir; zira kıyamet günü (bu davranışın) senin için ilahî azap karşısında kalkan olacaktır."* (Vesailu'ş Şia, c. 15: 220-221) Yaşlı ebeveynlere bakma konusunda ayrıca Bkz. İsra suresi, 23-24.

Bu yöntemlerin olumsuz etkileri yaşlı ve hastaların kişiliklerine birinci derecede ve çocukların bakım ve yetiştirilmesinde bireysel değerlerin gevşemesi konusu ise ikinci derecede İslam'ın bu yöntemlere muhalefeti vardır.

**d) Aile Destek Fonksiyonu**

Aile destekleyici fonksiyon konusunda İslam, farz ve müstahap emirler ortaya koyarak bu fonksiyonun gerçekleşmesinin ortamını hazırlamıştır. Bir taraftan ebeveyn ve çocuklar karşılıklı olarak nafakası farz olanlar unvanı ile tanıtılmış ve bu şekilde ihtiyaç duyulması halinde çocukların yaşam ihtiyaçları babanın (veya babanın babası dedenin) uhdesine ve babanın olmaması durumunda annenin uhdesine konulmuş ve ebeveynin ihtiyaç duyması halinde ise onların ihtiyaçlarının karşılanması çocuklarının uhdesine verilmiştir. Ve hatta bu alanda zorlama, icbar ve yasal zorunluluk ön görülmüştür. (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 15: 237; Ayrıca, El-Hoi, 1395; c. 2: 323) Öte yandan ihsan, güzel ve iyi işlerde yardımlaşma ve mali yardımları da kapsayacak sılairahim gibi değerlere vurgu yapmış ve aynı şekilde kasıtlı olmayan cinayetin diyesini baba tarafından ailenin uhdesine vererek (Bkz. Vesailu'ş Şia, c. 19; 301 ve İmam Humeyni, Tehriru'l Vesile, c. 2: 727) özel tedbirler ortaya koyması İslam'ın aile destek fonksiyonuna verdiği başka bir boyutu sergilemektedir. Zikredilen İslami normların perçinleşmesi, kentsel yaşamın aile destek fonksiyonunun negatif etkilerini bir hadde kadar nötrleştirebilir.

## 4. Sevgi ve Birliktelik

### 4.1. Sosyolojik Açıdan

Sosyologların çoğu, muhabbet ihtiyacının doyurulmasının çok önemli işleve sahip olduğuna ve yeni teknolojik toplumlarda ailenin kalıcılığını açıklayabileceğine inanırlar. Meslek ve öğretim ortamları gibi diğer ortamlarda da az çok sevgi duyusunun doyurulmasına rastlanır, ancak daha ziyade fertler kendi şahsi ilişkilerindeki en razı edici unsura eşleriyle, anne-babalarıyla, çocukları ve diğer akrabalarla ulaşırlar. Genellikle fertler bedensel ve ruhi güvenliği ailede arar ve aile ortamının, kargaşa ve kavgalarla dolu dünyanın dışında olduğuna inanırlar. Hatta gerekli güven ve mutluluğu bulamamaları sebebiyle boşanmaya yönelen pek çok kimse, hedeflerine ulaşmak için tekrar aile oluştururlar (Almguist, et al, 1978: 347).

Psikanalisttik ilkelerinden yararlanarak büyük yaştaki kimselerin şahsiyet içlevini ortaya koyan Parsons büyük yaş şahsiyetinin teknolojik toplumlarda ailenin iki temel unsurundan birisini oluşturduğuna inanır. Gerçekte söz konusu bu işlevin çok önemli bir boyutu vardır.

Parsons'un görüşüne göre, büyük yaşın şahsiyet tespitine işaret edilen bu konu, ailenin günü birlik olabilecek yaşama dair psikolojik baskılarla yüz yüze kalınmasında önemli rol ifa eder. Yani bi'l kuvve (potansiyel olarak) büyük yaştaki fertlerin şahsiyetlerini değiştirebilir. Evli çiftlerin karşılıklı birbirlerine sundukları sevgiye dair

yardımlaşmalardaki şahsiyetin ortaya konulması, anne ve babanın ifa ettiği önemli rolünden kaynaklanır. Şahsiyetin güçlendirilmesi esnasında, anne ve babanın çocuklarıyla çocukluk dönemlerinde oynamaları çocuklardaki gerginliği giderebilir (Harvey and Mc Donald, 1993: 196).

Aile içi şiddet konusu, bir ailenin karanlık yaşamının diğer boyutlarındandır. Bir aile üyesinin, bir diğerine karşı fiziksel ve sözlü şiddet uygulaması veya sevgisizlik anlamındaki ailesel huşunet, yeni bir şey olmayıp geçmişte de varlığı söz konusudur. Hatta gelişmiş ülkelerde de genel kanının değişmesi ve kanunların iyileştirilmesine rağmen, bu sorun pek çok ailelerde varlığını korumuştur. Var olan verilerin ortaya koyduğuna göre ailesel huşunet çocukları, eşleri, kız ve erkek kardeşleri ve yaşlıları kapsayan birkaç boyutlu bir fenomendir. Amerika'da gerçekleştirilen genel sayım esasına göre yaşlıların dörtte birinin çocukluk yaşlarında çirkin fiziksel davranışlara maruz kaldıkları belirtilmiştir. Çocukların sigarayla yakılmaları, dar bir yere hapsedilmeleri, birkaç saat ya da birkaç gün bağlanmaları ve vahşice kemiklerinin kırılması gibi çocuklara yaygın ölçüde çirkin davranışlar, büyük olasılıkla bir yılda iki milyondan fazla çocuğun evden kaçmasına neden olmaktadır.

Bazı teknolojik ülkelerdeki söz konusu bu oluşumların çokluğu, pek çok aileyi öyle bir duruma getirmiştir ki; beklenen sevgisel davranışları temin etmemesi bir tarafa, söz konusu bu görüngüler ıstırap, güvensizlik ve hatta cinayete dönüşme kaynağı olmuştur.

Antoni Gidnez şöyle diyor: Günümüz toplumunda en tehlikeli yer evdir. Var olan verilerin ortaya koyduğuna göre hangi yaşta veya hangi cinsiyette olursa olsun fertler gece vakti bir caddeden ziyade, evde fiziksel saldırıya uğrayabilirler. İngiltere'de her dört cinayetten birisi aile ferlerinden birisinin bir diğerini öldürmesi vasıtasıyla gerçekleşir (Gidnez 1374: 438).

### 4-2 İslam'ın Görüşü

İslam açısından evli çiftler arasındaki ruhi dinginliğin ürünü sevgi ve muhabbet, ilahî nişanelerden sayılır (Rum Suresi, 21). Bu hakikatin diğer toplumsal ilişkilerin (meslek, ticaret, öğrenim ve diğer) tersine, erkek ve kadının zıtlık ve menfaat farklılıklarına rağmen evli çiftler arasındaki vahdet ve birliktelik etkeni kapsamasını güvence altına almasına işaret etmesi mümkündür. Bununla birlikte ailesel yaşamda bu ilahî nişanenin tecellisi ve ilahi yansımanın eserlerinin pratiklik bulması, bazı engellerin olmaması şartına bağlıdır ki burada söz konusu etkenlerin en önemlilerine işaret edeceğiz:

Önemli engellerden bir tanesi cinsi özgürlüklerdir. Gerçekte İslam'da evli çiftlerin diğerleriyle cinsi ilişkiye girmesi ve aynı şekilde hicap meselesi ve erkek ve kadının iç içe olmasının yasaklanmasının asli sebebi sevgi ve samimiyete dayalı ailelerin oluşturulmasıdır. Üstat Şehit Mutahhari bu konuda şöyle diyor:

Hicabın ve evli çiftlerin toplumsal ailevi bakış açısına göre kendi meşru eşlerinin dışında kimselerle cinsi münasebette bulunmalarının yasaklanmasının felsefesi şudur: Bir şahsın kanuni eşi, psikolojik açıdan kendi eşini mutlu etme etkeni sayılır, hâlbuki cinsel özgürlükte kanuni eş, psikolojik açıdan rakip, rahatsız edici ve gözetleyici sayılmaktadır. Sonuç itibariyle cinsel özgürlüğün olduğu sistemlerde aile merkezi, düşmanlık ve nefret üzerine bina edilir… (özgür ilişkiler sisteminde aynı şekilde) bu durum erkeklerin evlenmek ve aile hayatı kurmaktan mümkün olduğunca kaçınmasına sebep olur ve yalnızca gençlik güçleri ve yaşama dair istek ve arzuları zayıflaması durumunda evlenmeye yönelerek kadını yalnızca çocuk doğurması ve çoğunlukla hizmet etmesi için isterler (Mutahhari 1368: 89-90).

Bu nokta esasına göre erkek ve kadınlar arasındaki bağlılık ve boşanma ölçüsünün bir yere kadar açıklanması muhtemeldir. Altmışaltı ülkede yapılan uygulamalı araştırma esasınca toplumda kadınlar erkeklerle ne kadar çok irtibat içinde olursa, o oranda da boşanma ölçüsü artacaktır (Sabini, 1955: 159).

Aile ortamında muhabbet ve sevgisel rızayete ulaşmada bilinmesi gereken en önemli engel, şayet ikinci engel, yani manevi buhrandır ki; batı, dini kabul ve değerlerden uzaklaşması sebebiyle bu buhran ve çıkmaza düşmüştür. Günümüz erkek ve kadınlarının karşı karşıya kaldıkları şahsi özgürlük ve sevgiye dayalı emniyet arasında, bağımsızlık ve sorumluluk arasında ve yalnızca kendisi olma ve başkaları için olma arasındaki (Heler, 1378: 60) çelişkiler ve diğer pek çok meseleler, onları karşı karşıya getirmiş ve birbirlerine düşmanlık yapmaya sürüklemiştir. Söz konusu bu engeller, dini öğretilere dayalı yeni bir yaşamın tarifi yapılmaksızın ortadan kalkmayacaktır. İslam kendi dünya görüşü esasına göre asıl itibariyle en değerli ilkeleri manevi ilkelerde bilir ve fertleri, aileleri ve toplumu bu değerlerin kanalına çekmeye çalışır. Bununla birlikte maddi ve dünyevi değerler, asli ve nihai değerler unvanıyla değil, aksine feri ve manevi değerlerin boylamında karar kılar. Doğal olarak böyle bir bakış açısıyla yetişen fertler maddi huzur, özgürlük, bağımsızlık ve sevgisel ve cinsel doyuma ulaşma gibi dünyevi değerlere tam anlamıyla ulaşmadıkları için yenilgi ve başarısızlık hissine kapılmazlar. Dolayısıyla aile düzeyinde kadın ve erkeğin karşılıklı muhabbet ve samimiyet altyapısının hazırlanmasını, bu önemli etkenin yansımasında bilmek gerekir.

Bir diğer engel iman ve ahlak zayıflığı olup bu engel, ailede sevgi işlevinin sorunlarla karşılaşmasına sebep olur. Dini ve irfani antropoloji açısından insan, kendi yaratılışında kemal ve güzellik aşığıdır ve buna bağlı olarak kemal ve güzelliklerin tamamına ve özellikle güzel amel ve ahlaka büyü bir aşk duyar. Bu sebeple yaratılış ve güzel huy, doğal olarak başkalarının sevgisinin celp edilmesine vesile olur ki Kur'an-ı Kerim'de de bu hakikate işaret etmiştir. Şöyle buyrulmaktadır:

**"İnanıp salih ameller işleyenler için Rahman, (gönüllere) bir sevgi koyacaktır."**[4]

[4] Meryem Suresi, 96.

İmam Sadık (a.s) kendisinden nakledilen bir rivayette özel olarak bu noktaya işaret etmektedir ki İmam Sadık (a.s) şöyle buyurur:

"Erkeğin dini inancı ve kabullerinin artması, eşine karşı muhabbetinin artmasına sebep olur."[5]

**İslam açısından evli çiftlerin yanı sıra anne ve babanın sevgiye dayalı ihtiyaçlarının doyurulmasında çocukları da son derece önemli bir rol ifa ederler. Bazı rivayetlerde çocuklar konusunda "Sukun" tabiri kullanışmış ve çocukların anne ve babanın ruhi dinginlik kaynağı ve yalnızlıktan kurtulma sebebi olduğu belirtilmiştir.**

Diğer taraftan asil ve kalıcı sevgi ve muhabbet; doğruluk, emanete riayet etmek, vefa, saygı ve iyiliği isteme gibi bir takım ahlaki ön şartlar bütününün gerçekleşme şartına bağlıdır ve bunların her birinin yokluğu ya da zayıflaması, karşı tarafın sevgisinin sarsılmasına sebep olabilir. Dolayısıyla erkeğin davranışındaki iman ve ahlaki zayıflık, menfi eserleri yönüyle ailedeki sevgisel ilişki işlevinin azalmasıyla doğrudan irtibatlıdır ve ilmi bulgular, hatta fertlerin günü birlik tecrübeleri de iyi bir şekilde bu bağlılığı teyit etmektedir.

Zikredilen engeller bir tarafa eşler arasında samimi irtibat kurma maharetinin olmayışı da aile fertlerinin sevgisel ihtiyaçlarının elde edilmemesinde dikkate değer bir rolü vardır. Toplumsal iletişim imkânları, okullar, danışmanlık merkezleri ve benzeri genel öğretim yollarıyla maharetlerin güçlendirilmesi, söz konusu bu engelin ortadan kaldırılmasında son derece etkilidir.

Açıktır ki en azından bu noktaların bazıları, eşlerin sevgisel ihtiyaçlarının doyurulmasına has olmayıp anne ve babanın çocuklarıyla irtibatları, yaşlılarla irtibat kurulması ve kız ve erkek kardeşlerin irtibatları konusunda da bu noktalar üzerinde tekitle durulabilir. Örneğin yaşlı anne ve baba ilişkileri konusunda Kur'an-ı Kerim'in şu tavsiyesini göz önünde bulundurabiliriz:

**"Rabbin, kendisinden başkasına asla ibadet etmemenizi, anaya babaya iyi davranmanızı kesin olarak emretti. Eğer onlardan biri, ya da her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına ulaşırsa, sakın onlara "öf!" bile deme; onları azarlama; onlara tatlı ve güzel söz söyle. Onlara merhamet ederek tevazu kanadını indir ve de ki: "Rabbim! Tıpkı beni küçükken koruyup yetiştirdikleri gibi sen de onlara acı."**[6]

5 Vesailu'ş Şia, c. 14: 9.
6 İsra Suresi, 23-24

Hiç şüphesiz pratikte bu değerlere bağlı bir toplumda yaşlılara şiddet uygulanmasının alt yapısı kendini göstermeyecektir.

Hatırlatılmasında yarar vardır ki İslam açısından evli çiftlerin yanı sıra anne ve babanın sevgiye dayalı ihtiyaçlarının doyurulmasında çocukları da son derece önemli bir rol ifa ederler. Bazı rivayetlerde çocuklar konusunda "Sukun" tabiri kullanışmış ve çocukların anne ve babanın ruhi dinginlik kaynağı ve yalnızlıktan kurtulma sebebi olduğu belirtilmiştir. (Vesailu'ş Şia, c. 15: 106) Açıktır ki dini bu söylem, Parsons'un çocuklarla oynama yoluyla yaşlıların şahsiyetinin tespiti konusundaki söyleminden çok daha geniş alana sahiptir.

## 5. Toplumsal Konumun Temini

### 5-1. Sosyolojinin Bakış Açısı

Sosyologlar fert veya grupların toplumsal konumunun yani toplumsal mertebeler silsilesindeki statünün belirlenmesinde birkaç nesepsel (kazanılan değil) etkenin müdahil olduğuna inanırlar. Bu etkenler şunlardan ibarettir: Toplumsal tabaka, ırk, kavim, cins, yaş ve bir yere kadar din ve mezhep. Bir ferdin dünyaya geldiği aile, söz konusu bu özelliklerin bazılarını ferde intikal ettirir ve bu yolla ferdin toplumsal konumu belirlenir. Örneğin fakir bir ailede dünyaya gelen bir kimse, muhtemelen aşağı sınıftaki bir fert unvanıyla tanıtılacaktır. Dolayısıyla ırksal, kavimsel veya mezhepsel ayrımın uygulandığı bir toplumdaki ailenin hangi ırk, kavim veya mezhebe bağlı olması, aile fertlerinin aşağı ya da yukarı tabakadan sayılmasında önemi bir rol oynar. Elbette her kes kendi çaba ve gayretleriyle servet ve tahsilât gibi kazanımlarla elde edilen etkenleri kullanarak toplumsal konumunu yükseltebilir ki bu içtimai hareketlerin ileri düzeyde olduğu bir toplumda tamamen gözle görülür. Ne var ki kazanılan etkenler ve söz konusu bu etkenlerin kazanılması için gerekli fırsatlar da bir yere kadar ferdin toplumsal konuma bağlılığı üzerinde etkilidir. (Almguist, et al, 1978: 346).

### 5-2. İslam'ın Görüşü

Anlaşıldığı kadarıyla İslam, ferdin bağlı olduğu toplumsal konum ve çoğu konularda toplumsal konumda ailenin belirlenmesi farklılığını gerçek bir varsayım kabul eder. Kur'an-ı Kerim Zuhruf Suresinin 32. ayetinde toplumsal konum farlılığı meselesini - iktisadi etkenlerden kaynaklanması durumunda - dereceler farkı olarak hatırlatır ve bu dereceleri varlığın yaratıcısına nispet vererek toplumsal sünnetler sırasında kararlaştırır. Bununla birlikte İslam hatırlatılan adaletsizlik etkenlerinden faydalanılmasına değerler açısından muhalefet ederek özellikle kavmiyet gibi bu etkenlerin bazılarının toplumsal konumunun etki alanının hazfedilmesi yönünde çaba sarf eder.

## 6. Meşruiyet

### 6-1. Sosyolojik Bakış Açısı

Çocuk için meşru babanın temin edilmesi, diğer işlevlerden olup bu işlev bir ailede anne ve baba tarafından ifa edilir. Gerçekte miras ve akrabalık düzeninin devam etmesi açısından sonuç ve etkileri yönüyle bu işlev çok önemli sayılmıştır. Bu sebeple Malinufeksi, meşruiyeti, çocuğun akrabalık sisteminde yer alması olarak irtibatlandırmıştır. Malinufeksi şöyle der: Gözetme, miras ve öğretim alanlarında çocuğun hukuku akrabalık sisteminde tarif edilir. (Zanden, 1393: 282). Aynı şekilde Malinufeksi, meşruiyetin aslını cihanşümul sayarak şöyle der: Beşeri toplumların tamamında ve her konuda hamilelik, evlenmenin bir gereğidir… beşeri toplumların tamamında kadın ve çocuklardan oluşmuş bir grubu ahlaki sünnet ve kanun, kamil bir toplumsal birim olarak tanımaz… Kanun, ahlak ve gelenek ve görenekler şöyle der: Erkeği olmayan bir aile kâmil değildir. (Miche, 1354: 137)

Ne var ki batı toplumlarında, özellikle ikinci dünya savaşından sonra, gayri meşru çocukların dikkate değer ölçüde artışı pek çok sosyologların dikkatini bu konuya yöneltmiştir. Amerika'da 1940 yılından 1969 yılına kadar dünyaya gelen yüz çocuktan on yedi tanesi gayri meşruydu ve 1969 yılında bu oran yüzde otuz bire yükselmiş ve bu dönemde beyaz derili yüzde ikiden yüzde 5/3'e ulaşmıştır. 1946 yılından 1960 yılları arasında her beş siyah derili kadından bir tanesi evlenmeden önce hamileydi ve her beş beyaz derili kadından üç tanesi hamileydi. (Michel, 1354: 157). İngiltere'de 1988 yılında %25/6 oranında canlı dünyaya gelen çocuklar, evlilik dışı doğmuştur, hâlbuki bundan on yıl önce bu rakam yüzde on bölü ikiydi (McLoughlin, 1991: 23). Yeni anketler 1994 yılında İngiltere'de doğan çocukların %32'si, Fransa'da %35'i, Danimarka'da %47'si ve İsveç'te %502'si gayri meşru ilişki sonucu dünyaya gelmiştir (Gidnez, 1378: 100-101).

Gayri meşru çocukların artması, bir yere kadar evlilik öncesi cinsi ilişki ve evlilik olmaksızın ortak yaşam gibi konulara nispetle değerlerin ve genel bakış açısının değişmesinden kaynaklanmaktadır. Bununla birlikte zikredilen ve benzeri anketler modern araçların yaygınlaşmasının gayri meşru doğan çocukların artmasının ve evlilik öncesi hamileliğin önünü alamadığını ortaya koymaktadır (Michel, 1354: 157-158).

Dolayısıyla hamileliği önleyici vesilelerin yaygınlaşması, uygun bir çözüm yolu olamaz. Bunlar bir tarafa, bu sorunun çözümü için iki yol önerilmiştir: Birincisi evlilik sınırları dışında cinsi davranışın azaltılması ve ikincisi evlenmemiş annelere ait çocukların korunması doğrultusunda kültürel bakışların değiştirilmesi (Cotgrove, 1972: 61). İkinci çözüm yolunun gerçekçi bir çözüm yolu olarak değil, sadece bir şekilde sorunun üzerinin örtülmesi için önerildiği açıktır ve hatta rahatlıkla gayri meşru ilişkinin yayılmasına sebep olacağı öngörüsünde bulunulabilir. Anlaşıldığı kadarıyla evlilik dışı cinsi ilişkilerin azaltılması doğrultusunda gayri meşru çocuk sorununun halledilmesi için tek çözüm yolu İslami değerlerle örtüşen makul yoldur.

### 6-2. İslam'ın Bakış Açısı

İslami dini metinlerde çocuğun meşruluk işlevi ve çocuk terbiyesi sorumluluğunun kabullenilmesi gibi bu işlevin sonuçlarının ortaya konulması için örnek unvanında bir rivayette şöyle gelmiştir:

> Bir şahıs İmam Cafer Sadık'a (a.s): Niçin Allah Teâlâ zinayı haram etti? diye sorduğunda İmam şöyle yanıtlıyor: Miras düzeninin yok olmaması ve nesep silsilesinin kesilmemesi gibi bir takım hedefler sebebiyle zinayı haram etmiştir. Zinaya bulaşan bir kadın hangi erkekten hamile kaldığını bilemez, doğan çocuk babasının kim olduğunu tanıyamaz ve sonuç itibariyle çocuk, akrabalık bağı ve yakınlarını tanıma nimetinden faydalanamaz.[7]

Bazı rivayetlerde de nefsin öldürülmesi (çocuk düşüme yoluyla) ve anne ve babanın çocuklarının terbiyesinden kaçınmaları gayri meşru çocuğun menfi sonuçlarından başka bir şey sayılmamıştır. (Vesailu'ş Şia: c. 18: 234 ve 431) Asrımızda çocuk düşürmenin asli etkeninin gayri meşru ilişkilerin olduğunda hiç şüphe yoktur ve Çocuk Esirgeme Kurumlarındaki çocukların ezici çoğunluğunu gayri meşru yoldan dünyaya gelen çocuklar oluşturmaktadır.

## 7. Cinsel Eşitsizliğin Devamı

Feminizmin bakış açısına göre cinsel eşitsizliğin devamı veya ataerkil ilişkilerin güçlendirilmesi aile kuruluşunun önemli işlevlerinden bir tanesi olup bu konuya muhafazakâr bakış açılarında çok dikkat

*Feminizmin bakış açısına göre cinsel eşitsizliğin devamı veya ataerkil ilişkilerin güçlendirilmesi aile kuruluşunun önemli işlevlerinden bir tanesi olup bu konuya muhafazakâr bakış açılarında çok dikkat edilmemiştir. Feministlere göre ücret almaksızın ev işlerinin yerine getirilmesi ve adet gereği eş ve çocukların gözetilip kollanması, ataerkil yapısı ve erkeklerin kadınlara sulta kurmasının devam etmesine sebep olur.*

[7] Vesailu'ş Şia, c.14: 252.

edilmemiştir. Feministlere göre ücret almaksızın ev işlerinin yerine getirilmesi ve adet gereği eş ve çocukların gözetilip kollanması, ataerkil yapısı ve erkeklerin kadınlara sulta kurmasının devam etmesine sebep olur. Ailede erkeklerin sultası ve kadınların el altında yer almaları iki yapısallığın birbirine kenetlenmesinden kaynaklanır:

1. Kadın ve erkek arasında cinsiyete dair işlerin taksim edilmesi;

2. Toplumsallık yoluyla çocuklara cinsiyete dair rollerin taşınması.

Birinci yapısallık, kültürel açıdan değeri az telakki edilen ev işlerinin kadına yükleyen sisteme ve gelir getirici olması sebebiyle değeri çok olan dışarı işlerinin erkeğe yükleyen sisteme işaret edilmiştir. Hatta piyasalarda kadının çalışma oranının arttığı ve onlara ekonomik özgürlüğün bahşedildiği yeni şartlarda bile erkeklerin ev işlerinin yerine getirilmesinde esneklik göstermelerine rağmen cinsiyete dair iş taksimi ve aile içerisindeki eşitsizlik olduğu gibi yerinde kalmıştır. İkinci yapısallık da bir sürece işaret eder ve bu süreçte anne ve babayla çocukların uyumluluğu yoluyla (erkek çocuk babayla ve kız çocuk anneyle) ve aldıkları ödül ve ceza vasıtasıyla erkeksel ve kadınsal bakışları derinleştirerek cinsiyete dair rolleri kapsamı altına alır. Marilyn French aşağıdaki ibarette söz konusu bu iki etkenin cinsiyete dair eşitsizliğin devam etmesindeki rolüne işaret etmiştir:

Genel olarak ev işi yorucu olup hoşnut edici değildir. İster kadın olsun ister erkek olsun halkın çoğu zaman zaman yemek yapmak, tabakları bulaşık makinesine yerleştirmek veya raflara düzmekten lezzet alır. Hatta bazıları ev temizliği yapmaktan hoşlandıklarını söyler, ancak bu işler para ve ortamın sınırlı olduğu, bir annenin küçük çocuklara sahip olduğu ve sekiz saatten sonra ev ya da dışarı işlerini yapmak zorunda kaldığı zaman, zorlaşıp zahmetli gözükür. Şahsına münhasır olarak ev işleri yapmakla yükümlü kadınlar şikâyet etmektedirler, zira hem birkaç kat işleri yapmalıdırlar hem de ev işleri adaletli değildir. Aile ortamında ev işleriyle sorumlu olan kimse, otomatikman başkalarının hizmetçisi konumuna düşer ve ev işleri ücretsiz olduğu için, kadın ödül almaksızın ve yaptığı işe saygı duymaksızın çalışmak zorundadır. Kadının ev işlerinin sorumluluğunu üstlenmesi beklentisinde olan erkekler ise çocukluk yaşlarında bu şekilde görmüş ve kendilerine böyle telkin edilmiştir. Adet gereği bu işleri yapan ve oluşan bu sistemi kendi elleriyle güçlendiren kadınlar, kız çocuklarına telkin ederek onlarda günah hissi oluştururlar. (Ferneç, 1373: 305-306)

Cinsiyete dair yapılan ayırımcılıkların bir kısmının, özellikle kadın ve erkeklerden kaynaklanan neslin çoğaltılması kabiliyetleri farklılıklarının geçerli aile örneğinin ayrılmaz parçası olduğunda hiç şüphe yoktur, ancak Feministlerin çoğunun sözlerindeki cinsel eşitsizlikle cinselliğe dair farlılıkları eşit sayan varsayımları, asıl itibariyle ideolojik bir iddia olup ilmi ölçülerle değerlendirilemez. Bu sebeple Parsons ve fonksiyonel mektebin görüş sahipleri cinsiyete dair rollerle muvafık olmakla birlikte insaf görüşüne kail olmuş ve şöyle demişlerdir: Her ne kadar tür ve önem farklılığı sebebiyle kadın ve erkeğin ev işlerini eşit sayamayız, ancak kadın ve erkeğin ev işlerinde birbirlerine yardım etmelerinin insaflı bir iş olduğunu söyleyebiliriz. Zira kadın ve erkeğin rollerinin farklı olması

hasebiyle birbirlerinin tamamlayıcısıdırlar. (Burr, 1998: 82). Kadın ve erkeğin gerek aile içindeki rolleri ve gerekse toplumsal rollerdeki vazifelerinin ayrıcalıklı olmaları sebebiyle birbirlerinin tamamlayıcısı olması görüşü İran'da kadın hakları savunucularından bazılarının tekit konusu olmuştur. (Muti'; 1376: 24)

Dolayısıyla bu konuda ideolojik yönlerin dehalet etmesinin önünü almak istersek ailenin cinsiyete dair ayrıcalıklarının devam etmesi etkenleri olduğunun bilinmesinin daha doğru olduğunu söylememiz gerekir. Elbette zikredilen farklılıklar pek çok işlerde cinsiyete dair eşitsizlikler kalıbında kendini gösterir, ancak bu iş, ailesel yaşamın zatından değil, bilakis ailelerin bağlı olduğu hâkim kültürlerden kaynaklanır. Kitabın üçüncü bölümünde İslam açısından ailede cinsiyete dair eşitsizlik konusunu uzunca ele alıp inceleyeceğiz.

Söylenilmesinde fayda vardır ki cinsiyete dair eşitsizlik yalnızca ailenin devam etmesinde etkisi olan toplumsal eşitsizliklerin türlerinden bir tanesidir ve aile toplumsal tabakaların yeniden üremesi ve sermaye ve maddi ve kültürel kaynakları toplumsal merkezlerde farklı olarak bir sonraki nesle taşınması önemli işlevleri ifa etmektedir ki önceki konularda bunlara işaret edildi.

## Aile İşlevlerinin Değişme Sebepleri

Temelde işlevlerin değişim sebepleri nedir? Başka bir ifadeyle toplumsal kurumların kendi işlevlerini kaybetmesine neler sebep olur? Bu sorunun cevabında belgesel iki tür illetin olduğu anlaşılmaktadır:

1. Tamamen ya da bazen hedef ve toplumsal değişmelerde meydana gelen işlevlerin toplumu gani kılması.

2. Söz konusu işlevleri ifa eden kurumların ve kurumsallaşmış yöntemlerin yerine başka kurumların ortaya çıkması. Elbette bunun anlamı söz konusu iki sebep arasını ayırmak anlamında değildir, zira sebeplerin her ikisi de birbirlerinden etkilenirler. Değersel değişimleri bazen toplumsal kurumların çeşitli yerlerinde nasıl belgelendiriyorsak, sebeplerin birbirlerinden karşılıklı etkilenmesini, alternatif kurumların ortaya çıkışı ve kapsayıcılığının bir yere kadar toplumsal değerlerin sonucu olduğunu da kabul edebiliriz.

Aile kurumu konusunda işlevlerin değişimi de bu temele dayanarak yorumlanabilir. Teknolojik toplumlarda iktisadi ve teknolojik değişimler kesinlikle aile kurumu üzerinde dikkate değer etkiler bırakmıştır. Bunlar rağmen zikri geçen birinci kısımda yer alan sebebin varlığı, yani değersel değişimler de tamamen aşikârdır. Şimdi çağdaş ailede işlevlerin temel değişimlerin sebeplerini kısaca ele alacağız.

## Değersel Değişimler

Hiç şüphesiz yeni felsefeler ve bundan kaynaklanan kapsayıcı görüşler, batı dünyası kültürel değişimleri üzerinde asli rolü ifa etmiştir. Çağdaş batı kültürünün temellerinden

birisi unvanıyla toplumsal yaşamın çeşitli boyutlarına derin etkiler bırakan Liberalizm ve bireysel eğilimcilik aile kurumunu da aşırı derecede tesiri altına almıştır. Bu doğrultuda özel olarak insan eksenli felsefi ve psikolojik ekollere ve özellikle Erich Fromm, Abraham Maslow ve Carl Rogers'zin görüşlerine işaret edilebilir ki söz konusu bu şahıslar bağımsızlık, gelişim ve yaratıcılık gibi değerlere tekit etmişlerdir. Genel anlamda öze yönelik ferdi algılamalara tekit eden bu görüşler, adaptasyonu ferdi sorunların çözüm yolu bilen "Adler" nazariyesi gibi önceki görüşlere galebe ederek aile konusundaki değersel değişimler ve bakış açıları dikkate değer rol ifa etmiştir (Mintz and Kellogg, 1991: 110). Dr. Şeriati'nin deyimiyle:

Asıl itibariyle batının kadının özgürlüğü, kemali ve insani değerleri üzerine dayanması bir tür kadının ferdi asalet mesiridir; yani kadını aile ortamından dışarı çıkartarak insani bir varlık unvanında söz konusu eder; kadın için özel ve temel hakları kabul eder. Bu mesele kendiliğinden ferdin asaleti ve ferdiyetçilikle sonuçlanır. Batıdaki ferdin asaleti ve ferdiyetçilik, kâmil ve birbirine bağlı bir toplumun yapısını sarsmakla kalmadığı gibi, aile yapısını da sarsmıştır. Batı, bu şekilde kadına ferdiyetçilik asaletini vererek kadının uzvu olduğu aileyi ortadan kaldırmış ve onu, kâmil bir fert unvanında topluma söz konusu etmiştir. (Şeriati, 1376: 250-251)

Her ne kadar bu tür tabirler abartılı gibi gözükse de batı toplumlarının inkâr edilemez önemli hakikatini anlatır; cinsiyetsel davranış, neslin çoğaltılması, koruma, gözetme, toplumsallık ve benzeri alanlarda ailenin işlevlerinin değişmesi bir yere kadar böyle bir hakikatin temellerinde vardır. Günümüz kadınları için teknolojik imkânların hazır olması ve çeşitli öğretim alanlarında bireyciliğin derece kat etmesi dikkate alındığında, kadınların pek çoğunun yaşamın çok önemli bir sorumluluğu unvanındaki annelik rolünü kabullenmekten ve kendi şahsi erdemlerine ulaşmaktan kaçınmaktadırlar. Aynı şekilde ferdi ve toplumsal farklılıkların kazanılmasında kendi konumlarını erkeksel örneklere tabi olmak suretiyle makam ve ilerlemede ararlar.

Hatırlatılan hakikatler konusunda söylenilmesi gerekir ki batıda ahlaki değerlerin düşmesinin ailesel yaşamın düşmesi veya ailenin öneminin azalmasıyla son derece yakından alakalıdır. Ahlak konusunda Ahiretten korkmak yerine daha ziyade bu dünyada eğlenmeyi tekit eden Hümanizm anlayışının yaygınlaşması, psikoloji ve sosyoloji açılarından cinsiyet meselesine çoğunlukla faydacılık gözüyle bakılmasıyla sonuçlanmış ve bu meseleye ilahiyat açılarından bakılmasının önünü almıştır (Barnes, 1939: 406). Dolayısıyla ortaya konulan bu hakikatler de aile işlevlerinin değişmesinde temel etkiye sahiptir.

Batı toplumları ve yeni felsefelerden etkilenen diğer toplumlarda ailenin; cinsel davranışlar, neslin çoğaltılma ölçüsü, çocukların meşruluğu ve onlara bakılma yöntemleri ve çocukların korunup yetiştirilmesi alanlarındaki gözle görünür değişimleri tecrübe etmesinin serüveni budur.

Bu genel felsefi görüşler bir tarafa, kadınların kurumsal özgürlük çalışmaları veya özellikle yirminci asrın ikinci yarısında Feminizm hareketleri, kadınların meseleleri ve

özellikle ailesel sorunları konularında inkâr edilemeyecek geniş sonuçları doğurmuştur. Feminizm taraftarları kadının evdeki istismarını mahkûm etmekle sünneti ailesel değerleri şiddetle soru altına götürmüşlerdir. Ti-Grace Atkinson gibi Feminizm alanında etkinlik gösteren bazı şahıslar, evliliği kölelik, kanuni tecavüz ve ücret almaksızın çalışma olarak isimlendirmişlerdir. Aynı şekilde Feministler çocuk bakımı ve ev idaresinin yalnızca kadının kendisini tamamlama vesilesi olması hasebiyle şiddetle karşı çıkmışlardır (Nintz and Kellogg, 1991: 111).

Son derece açıktır ki batıda felsefi görüşlerin ve toplumsal değerlerin geniş alanlarda içsel olması yapıcı bir takım güçlere ihtiyaç duymuştur ki bunların en önemlilerinden bir tanesi olan toplumsal ilişkiler vesilesine işaret edilebilir. Hiç şüphesiz bu düzlemde bir taraftan görsel ve işitsel medyanın etkisi ve diğer taraftan akademik ve sıradan kitapların varlığı son derece dikkate değer ölçüdedir.

Ortaya koyduğumuz konuları ve aynı şekilde İslami toplumlarda hatırlatılan düşünce ve değerlerin nüfuzunu dikkate alarak İslam'ın temel görüş ve değerlerinin, yalnızca akli istidlallere dayanarak ve teknolojik irtibatlardan faydalanarak günümüz nesilleri için anlaşılır yeni kalıplarda sunulmasıyla toplumsal yaşamını devam ettirmesi öngörülebilir. Böyle olmaması suretinde batı toplumlarında gerçekleşen şeyler İslam toplumlarında da gerçekleşecektir.

## Alternatif Kurumların Doğuşu

William Ogburn teknolojik olmak ve kentleşmek gibi iki sürecin nispeten aile kurumunu, asli işlevinin muhabbetin dağıtıldığı ve şahsın şahsiyetinin şekillendiği müstakil bir kuruma tebdil ettiğine inanır (Defleur, et al, 1973: 519). Chicago şehri sosyologları da kentleşmenin yıkıcı eserlerini, geleneksel kültürün çökme etkenleri kabul etmişler ve sonuç itibariyle kentleşmeyi, ailesel işlevlerin değişimi olarak tanımlamışlardır (Lasch, 1977: 35). Bu nasıl gerçekleşmiştir?

Genel bir bakış açısıyla teknolojik olmak ve kentselleşmek gibi iki süreç ve bu iki süreci takip eden batı topraklarında alternatif kurumlar bütününü icat etmekle müreffeh devletlerin ortaya çıkışı, aileyi daha önceki işlevlerinin bir kısmını kaybetmeye yöneltti. Ailenin, iktisadın asli birimi olduğu geçmişin tersine, şimdi, teknolojik toplumlarda halkın mesleki yaşamı tam anlamıyla aile ortamının dışında şekillenmekte; kadınlar, piyasalarda nispeten erkeklerle aynı şartlarda kabul edilmekte ve gün geçtikçe ekonomik bağımsızlık hedeflerine daha çok ulaşılmaktadır. Devlet çocuk emzirme merkezlerinin ve çocuk kreşlerinin yaygınlaştırılmasıyla çocuklara bakmaktadır; çocuk ve gençlerin tahsili devletin sorumluluğundadır; gençler artık aile bütçesine bağlı değildir; devlet annenin tabiri caizse anneliğin yerini almıştır, yani devlet ferdin anneli yaşamını, eğitim ve öğretimini ve sağlık hizmetlerini temin etmektedir. Söz konusu bu işlerin tamamını yapan ve her şeyin sorumluluğunu üstlenen devlettir. Geçmişte çocukların ölmesi ya da yaşaması anne ve babaya ve yaşlıların ölmesi ya da hayatta kalması ise çocuklarına bağlıydı; bu

gün devletlerin hazırladığı yaşamın kolaylaştırılması sayesinde yeni nesil aile dağılsa veya anne ve baba olmasa bile kendi yaşamını devam ettirebilir. Çocuktan mahrum olan yaşlılar da geçmişe kıyasla şimdi daha çok hayatta kalmaktadırlar (Bkz. Heler, 1378: 59-60; Anke Ehrhardt, 1373: 202).

Yukarıda sıralanan etkenler, teknolojik ilerlemelerin yardımıyla çeşitli alanlarda özellikle kadınların doktorluk ve ebelik alanında, cinsiyete dair davranışın düzenlenmesi, neslin çoğaltılması, gözetim ve koruma ve toplumsallık bölümlerinde aile işlevlerinin değişimini ve iktisadi işlerliliği hazırladı. Aynı şekilde cinsel özgürlüklerin yaygınlaşması ve geniş çapta aile sınırları dışında kurumsal olmayan veya olumsuz yöntemler yoluyla cinselliğin doyurulması imkânının hazırlanması ve davranış ve cinsiyete dair suçlar üzerinde dikkate değer ölçüde etki bıraktı. Yeni ailelerde eşlerin birbirlerinin sevgisel ve cinsel gereksinimlerinin doyurulması bu şekilde eşi görülmeyen öneme sahip olmuş ve ailenin diğer işlevlerini etkisi altına almıştır.

## Ailenin Geleceği

Bu konuda son sözümüz şudur: Zikri geçen iki sebep yani değersel değişimler ve ailenin yerini alan alternatif kurumlar, batının çekirdek aile yapısında dikkate değer ölçüde değişimlere uğratmasına ilaveten eşi görülmemiş boşanmaların artması ve karşıt cins ilişkiler, özgür evlilik, evlenmeksizin ortak yaşam ve eşcinsellik gibi cinsel örneklerin gelişmesini akabinde getirmiştir. Sonuç itibariyle araştırmacılar "Acaba aile kurumu hali hazırda dağılma halinde mi? Yoksa olduğu gibi varlığını sürdürecek mi? bahsini söz konusu ediyorlar. Konuya iyimser bakan bir grup, aile kurumunda zorunlu değişimlerin vuku bulmasının, ailenin geçmişteki önemini kaybettiği ya da düşüş göstermesi konumuna geldiği anlamında değil, bilakis ailenin bir parçası olduğu değişim halindeki toplumsal değişimlerle kendisini uyarladığı anlamında olduğunu kabul eder. Harvey J. Locke ve Ernest W. Burgess'in ifadesine göre:

Görünüşe göre yeni toplumlarda oluşum halindeki aileyi dostluk ve birliktelik ailesi olarak isimlendirmek mümkündür, zira temel işlev unvanında şahsi yaklaşım ilişkileri, bu aile türünde tekit edilmiştir. Dostluk ve birliktelik ailesinin diğer özellikleri şunlardan ibarettir: Sevi ve muhabbet muamelesi, kadın ve erkek arasında eşitlik varsayımı, çocuklara görüş hakkı verilmesi eşliğinde ailesel kararların alınmasında demokratik olmak, ailesel hedef unvanında şahsiyetin gelişimi, ailenin birliğiyle uyuşacak şekilde aile fertlerinin içlerinden geleni özgürce beyan etmeleri ve en büyük mutluluğun aile ortamında elde edilmesi beklentisi içerisinde olunması. (Defleur, et al, 1973: 519-521)

Bu görüşe sahip olan grubun karşısında ailenin parlak geleceğini ön gören kimseler yer almıştır. Bunlar arasında Pitirim A. Sorokin ve Carle C. Zimmerman gibi kimseler ahlaki değerlere ve geleneksel olumlu model aile yapısına dönülmesini istemişlerdir. (Ibid) Ancak teknolojik toplumlara hâkim olan toplumsal, iktisadi ve değerler yapısını dikkate alarak böylesi bir aile kurumuna dönülmesi rüyadan baka bir şey değildir; bu sebeple başka

*Aile türleri arasında, aile türlerinin tamamını uzun süre etkisi altına alacak tek bir aile yapısı yoktur, bilakis aile yapılarının çeşitliliği söz konusu olacaktır. Toplumsal kitlelerin bir aile türünde yaşamaları yerine halkın yaşamı boyunca kendi şahsi zevk ve adetleriyle uyuşan başka bir ailesel yaşam üsluplarına yöneleceğini göreceğiz.*

bir grupta yer alan görüş sahipleri, gelecekte ailesel yaşam için çok çeşitli modelleri ön görürler. Alvin Toffler'e göre ihtimalen:

Aile türleri arasında, aile türlerinin tamamını uzun süre etkisi altına alacak tek bir aile yapısı yoktur, bilakis aile yapılarının çeşitliliği söz konusu olacaktır. Toplumsal kitlelerin bir aile türünde yaşamaları yerine halkın yaşamı boyunca kendi şahsi zevk ve adetleriyle uyuşan başka bir ailesel yaşam üsluplarına yöneleceğini göreceğiz. (Alvin Toffler, 1370: 299)

Her halükarda konu ettiğimiz gerçeklerin varlığı dolayısıyla batı toplumlarında yeni evlilik modelleri ve aile sınırları dışında cinsel ilişkilerin hiç birisinin genel kabul görmemesi, halkın pek çoğunun bakışında aile düzeni oluşturulmasının çekiciliği ve değerini koruyacak olması bunun tanığıdır. Evlilik anketleri de bu iddiayı tamamen doğrulamaktadır; örneğin Britanya'da halkın çoğunluğu yetişmekte, evlenmekte ve yaşlılık dönemi yaşamları için aile kurmaktadır. Günde her on kişiden dokuzu yaşam süreçlerinde evleniyor… 1981 yılında sadece kadınların yüzde altısı ve erkeklerin yüzde onu 35 yaşından 44 yaşına kadar hiç evlenmemişlerdi. (Ebut ve Valans; 1376; 172-173) Aynı şekilde 1968 ve 1988 yılında Fransa'da yapılan anketler üzerindeki araştırmalar Fransa halkının aile hayatının temel değeri ve yaşamın kaçınılmaz parçası olduğuna inandıklarını göstermiş-

tir. (Le Gall, 1998: 80) Bu sebeple batıda aile kurumunun kesin ve tamamen yokluğundan söz edemeyiz.

Buna benzer bir ön görü ya da kesin bir kanı İslam toplumları konusunda da cereyan halindedir. Korumaya, eğitim ve öğretime ve yüksek düzeyde iktisadi ve toplumsal kökeni olan ekonomiye yönelik işlevlerin değişmesi gibi aile kurumundaki bir takım zorunlu işlevlerin değişimleri bir tarafa, bu toplumların en azından yakın gelecekte teknoloji sürecine girmeleri, aile kurumunu sorunlarla yüz yüze getirebileceği anlaşılmaktadır. Zira birbirlerine zıt değerler, ailesel hayatın devamını ortadan kaldırmaktadır. Bununla birlikte unutulmaması gerekir ki uzun süreç içerisinde kültürel nüfuz etkenleri ve bu etkenlerle mücadele şekli, bu ilişkide belirleyici bir rol ifa edebilir. Şüphesiz İslam düşünürleri ve dini etkinlikte bulunanlar, öğretim merkezleri, toplumsal iletişim araçları ve sonuçta Müslüman aileler, kendi değerli görevlerini ifa etme rolünde gevşek davranarak ya da vurdumduymazlık yaparak ilahi olmayan değerlerin İslami toplumlara girmesi yolunu açık bırakırlarsa bu toplumlarda da aile kurumu daha karanlık görüşlerin beklentisinde olacaktır.

# Hz. Ali'den (a.s)
# **Münacat-ı Şabaniye**

Ehlibeyt imamlarından nakledilen ve kendilerinin de sürekli okumaya özen gösterdikleri dulardan biri de "Münacat-ı Şabaniye" duasıdır. Yüksek öğretiler ve derin manaları içeriğinde barındıran bu dua; Allah ile raz-u niyaz etmek ve kulun Rabbine sevgisini göstermesi için en iyi örnek niteliğindedir.

اَللّهُمَّ صَلِّ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَاسْمَعْ دُعائي اِذا دَعَوْتُكَ، وَاْسمَعْ نِدائي اِذا نادَيْتُكَ، وَاَقْبِلْ عَلَيَّ اِذا ناجَيْتُكَ، فَقَدْ هَرَبْتُ اِلَيْكَ، وَوَقَفْتُ بَيْنَ يَدَيكَ مُسْتَكيناً، لَكَ مُتَضرِّعاً اِلَيْكَ، راجِياً لِما لَدَيْكَ ثَوابي، وَتَعْلَمُ ما في نَفْسي، وَتَخْبُرُ حاجَتي، وَتَعْرِفُ ضَميري، وَلا يَخْفى عَلَيْكَ اَمْرُ مُنْقَلَبي وَمَثْوايَ، وَما اُريدُ اَنْ اُبْدِئَ بِهِ مِنْ مَنْطِقي، واَتَفَوَّهَ بِهِ مِنْ طَلِبَتي، وَاَرْجُوهُ لِعاقِبَتي، وَقَدْ جَرَتْ مَقاديرُكَ عَلَيَّ يا سَيِّدي فيما يَكُونُ مِنّي اِلى آخِرِ عُمْري مِنْ سَريرَتي وَعَلانِيَتي، وَبِيَدِكَ لا بِيَدِ غَيْرِكَ زِيادَتي وَنَقْصي وَنَفْعي وَضَرّي،

اِلهي اِنْ حَرَمْتَني فَمَنْ ذَا الَّذي يَرْزُقُني، وَاِنْ خَذَلْتَني فَمَنْ ذَا الَّذي يَنْصُرُني، اِلهي اَعُوذُ بِكَ مِنَ غَضَبِكَ وَحُلُولِ سَخَطِكَ، اِلهي اِنْ كُنْتُ غَيْرَ مُسْتأْهِل لِرَحْمَتِكَ فَاَنْتَ اَهْلٌ اَنْ تَجُودَ عَلَيَّ بِفَضْلِ سَعَتِكَ، اِلهي كَأَنّي بِنَفْسي واقِفَةٌ بَيْنَ يَدَيْكَ وَقَدْ اَظَلَّها حُسْنُ تَوَكُّلي عَلَيْكَ، فَقُلْتَ ما اَنْتَ اَهْلُهُ وَتَغَمَّدْتَني بِعَفْوِكَ،

اِلهي اِنْ عَفَوْتَ فَمَنْ اَوْلى مِنْكَ بِذلِكَ، وَاِنْ كانَ قَدْ دَنا اَجَلي وَلَمْ يُدْنِني مِنْكَ عَمَلي فَقَدْ جَعَلْتُ الاِقْرارَ بِالذَّنْبِ اِلَيْكَ وَسيلَتي، اِلهي قَدْ جُرْتُ عَلى نَفْسي في النَّظَرِ لَها، فَلَها الْوَيْلُ اِنْ لَمْ تَغْفِرْ لَها،

اِلهي لَمْ يَزَلْ بِرُّكَ عَلَيَّ اَيّامَ حَياتي فَلا تَقْطَعْ بِرَّكَ عَنّي في مَماتي، اِلهي كَيْفَ آيَسُ مِنْ حُسْنِ نَظَرِكَ لي بَعْدَ مَماتي، وَاَنْتَ لَمْ تُوَلِّني إلاّ الْجَميلَ في حَياتي، اِلهي تَوَلَّ مِنْ اَمْري ما اَنْتَ اَهْلُهُ، وَعُدْ عَلَيَّ بِفَضْلِكَ عَلى مُذْنِب قَدْ غَمَرَهُ جَهْلُهُ،

Allah'ım! Muhammed ve Ehlibeyt'ine rahmet eyle ve seni çağırdığımda duamı icabete eriştir; seni nida ettiğimde, nidamı duy; sana yalvarıp yakardığımda bana (lütuf gözüyle) bak. Ben sana doğru yönelmiş, sana boyun eğip yalvararak ve katındaki sevabı dileyerek huzurunda durmuşum. İçimde olanı biliyorsun; ihtiyacımdan haberdar ve kalbimdekine vakıfsın. Dönüşüm ve döneceğim yer, söylemek istediğim söz, dile getirmek istediğim ihtiyaç ve akıbetim için umduklarım sana gizli değildir. Ey Sahibim! Senin takdir ve hükmün, ömrümün sonuna dek benden vuku bulacak her şeyde, zahir ve batınımda caridir. Kemal ve eksikliğim, yarar ve zararım başkasının değil, senin elindedir.

Allah'ım! Rızkımı sen vermezsen, kim verir! Eğer bana, yardım etmeyerek yalnız bırakırsan, kim yardım eder! Allah'ım! Gazabından ve azabından sana sığınırım. Allah'ım! Eğer ben rahmetine lâyık değilsem, sen geniş fazlın ve rahmetinle bana bağışta bulunmaya lâyıksın. Allah'ım! (Kıyamet kopup da) yalnız başıma huzurunda durmuş gibiyim; sana olan güzel tevekkülüm bana gölge etmiş, kerem ve ihsanına layık olanı yapmışsın ve affınla günahlarımı örtmüşsün.

Allah'ım! Beni bağışlarsan ne güzel, zaten bağışlamaya senden daha layık olan var mı? Eğer ecelim gelip çatmış da amelim beni sana yaklaştırmamışsa, günahlarımı itiraf etmeyi affına vesile kılıyorum. Allah'ım! Nefsime yönelmekle kendime zulmettim; eğer beni affetmezsen, yazıklar olsun bana! Allah'ım! Bu güne kadar ihsanını benden esirgemedin, ölümle başlayan hayatımda da kesme.

Allah'ım! Nasıl ölümümden sonra, senin bana olan hüsnü nazarından ümidimi keserim, oysa sen hayatımda iyilikten başka bir şey yapmadın bana!Allah'ım! Sana yakışır şekilde işlerimi yoluna koy ve cehalet bataklığına batmış bir günahkâra kendi lütuf ve fazlın ile merhamet eyle.

اِلهٰي قَدْ سَتَرْتَ عَلَيَّ ذُنُوباً في الدُّنْيا وَاَنَا اَحْوَجُ اِلى سَتْرِها عَلَيَّ مِنْكَ في الأُخْرى، اِذْ لَمْ تُظْهِرْها لاِحَد مِنْ عِبادِكَ الصّالِحينَ، فَلا تَفْضَحْني يَوْمَ الْقِيامَةِ عَلى رُؤُوسِ الأَشْهادِ، اِلهٰي جُودُكَ بَسَطَ اَمَلي، وَعفْوُكَ اَفْضَلُ مِنْ عَمَلي، اِلهٰي فَسُرَّني بِلِقائِكَ يَوْمَ تَقْضي فيهِ بَيْنَ عِبادِكَ، اِلهٰي اعْتِذاري اِلَيْكَ اعْتِذارُ مَنْ لَمْ يَسْتَغْنِ عَنْ قَبُولِ عُذْرِهِ، فَاقْبَلْ عُذْري يا اَكْرَمَ مَنِ اعْتَذَرَ اِلَيْهِ الْمُسيئُونَ،

اِلهٰي لا تَرُدَّ حاجَتي، وَلا تُخَيِّبْ طَمَعي، وَلا تَقْطَعْ مِنْكَ رَجائي وَاَمَلي، اِلهٰي لَوْ اَرَدْتَ هَواني لَمْ تَهْدِني، وَلَوْ اَرَدْتَ فَضيحَتي لَمْ تُعافِني، اِلهٰي ما اَظُنُّكَ تَرُدُّني في حاجَةٍ قَدْ اَفْنَيْتُ عُمْري في طَلَبِها مِنْكَ، اِلهٰي فَلَكَ الْحَمْدُ اَبَداً اَبَداً دائِماً سَرْمَداً، يَزيدُ وَلا يَبيدُ كَما تُحِبُّ وَتَرْضى،

اِلهٰي اِنْ اَخَذْتَني بِجُرْمي اَخَذْتُكَ بِعَفْوِكَ، وَاِنْ اَخَذْتَني بِذُنُوبي اَخَذْتُكَ بِمَغْفِرَتِكَ، وَاِنْ اَدْخَلْتَني النّارَ اَعْلَمْتُ اَهْلَها اَنّي اُحِبُّكَ، اِلهٰي اِنْ كانَ صَغُرَ في جَنْبِ طاعَتِكَ عَمَلي فَقَدْ كَبُرَ في جَنْبِ رَجائِكَ اَمَلي، اِلهٰي كيف اَنْقَلِبُ مِنْ عِنْدِكَ بِالْخَيْبَةِ مَحْروماً، وَقَدْ كانَ حُسْنُ ظَنّي بِجُودِكَ اَنْ تَقْلِبَني بِالنَّجاةِ مَرْحُوماً،

اِلهٰي وَقَدْ اَفْنَيْتُ عُمْري في شِرَّةِ السَّهْوِ عَنْكَ، وَاَبْلَيْتُ شَبابي في سَكْرَةِ التَّباعُدِ مِنْكَ، اِلهٰي فلَمْ اَسْتَيْقِظْ اَيّامَ اغْتِراري بِكَ وَرُكُوني اِلى سَبيلِ سَخَطِكَ،

اِلهٰي وَاَنَا عَبْدُكَ وَابْنُ عَبْدِكَ قائِمٌ بَيْنَ يَدَيْكَ، مُتَوَسِّلٌ بِكَرَمِكَ اِلَيْكَ، اِلهٰي اَنَا عَبْدٌ اَتَنَصَّلُ اِلَيْكَ، مِمَّاكُنْتُ اُواجِهُكَ بِهِ مِنْ قِلَّةِ اسْتِحْيائي مِنْ نَظَرِكَ، وَاَطْلُبُ الْعَفْوَ مِنْكَ اِذِ الْعَفْوُ نَعْتٌ لِكَرَمِكَ، اِلهٰي لَمْ يَكُنْ لي حَوْلٌ فَأَنْتَقِلَ بِهِ عَنْ مَعْصِيَتِكَ إِلاّ في وَقْت اَيْقَظْتَني لِمَحَبَّتِكَ، وَكَما اَرَدْتَ اَنْ اَكُونَ كُنْتُ، فَشَكَرْتُكَ بِاِدْخالي في كَرَمِكَ، وَلِتَطْهيرِ قَلْبي مِنْ اَوْساخِ الْغَفْلَةِ عَنْكَ

Allah'ım! Dünyada birçok günahımı gizli tuttun, ahirette onları gizli tutmana daha muhtacım. Allah'ım! Günahlarımı salih kullarına açmayarak lütfettin bana; öyleyse kıyamet günü bütün yaratıkların karşısında rüsva etme beni. Allah'ım! Bağışın arzumu çoğalttı; affın ise amelimden daha üstündür.Allah'ım! Kullarının arasında hükmettiğin gün, huzuruna çıkmakla beni mesrur eyle. Allah'ım! Senden özür dilemem, mazeretinin kabul olmasından müstağni olmayan (çaresiz) kimsenin özür dilemesi gibidir. Öyleyse, ey günahkârların kendisinden özür dilediği en keremli zat, mazeretimi kabul buyur.

Allah'ım! Hacetimi reddetme; dileğimi boşa çıkarma; lütuf ve kereminden ümidimi kesme. Allah'ım! Eğer aşağılığımı isteseydin, beni hidayet etmezdin; eğer rezil olmamı irade etseydin, beni kurtarmazdın. Allah'ım! Senden isteyerek ömrümü tükettiğim ihtiyacımı reddedeceğini hiç sanmıyorum. Allah'ım! Hamd sanadır daima, ezelden ebede kadar; artar eksilmez; sevdiğin ve razı olduğun gibi.

Allah'ım! Eğer suçumdan ötürü beni alıkorsan, affına, günahlarımdan ötürü alıkorsan, mağfiretine sarılırım. Eğer beni ateşe atarsan, "Seni seviyorum!" diye haykırırım ateş ehline. Allah'ım! Eğer amelim, sana itaatin yanında küçükse, sana olan ümidin yanında şüphesiz arzum büyüktür. Allah'ım! Nasıl ayrılayım huzurundan mahrum ve nasipsiz? Oysaki lütfünle bağışlanmış ve kurtulmuş olarak geri döndürmeni güzelce ummaktayım.

Allah'ım! Ömrümü gaflet pisliğinde tükettim, gençliğimi de senden uzak kalma sarhoşluğuyla geçirdim. Allah'ım! Verdiğin nimetle mağrur olduğum ve gazabına doğru gittiğim günlerde gaflet uykusundan uyanamadım.

Allah'ım! Ben senin kulunum ve kulunun oğluyum, huzurunda durmuş ve kereminle sana tevessül etmiş bulunuyorum. Allah'ım! Kulun olarak huzurunda, hayâmın azlığından yaptığım kötü amellerimden sıyrılarak sana yöneliyor ve senden af talep ediyorum; çünkü af, senin kerem ve lütfunun özelliğidir. Allah'ım! Beni muhabbetin için uyarmadan önce, sana isyan etmekten beni alıkoyacak bir gücüm yoktu. (Muhabbet ışığın kalbimde yandıktan sonra ise) nasıl olmamı istediysen öyle oldum; beni kerem ve lütfuna dâhil ettiğinden ve kalbimi senden gaflet etme kirlerinden temizlediğin için sana şükrediyorum.

اِلهٰي اُنْظُرْ اِلَيَّ نَظَرَ مَنْ نادَيْتَهُ فَاَجابَكَ، وَاْستَعْمَلتَهُ بِمَعونَتِكَ فَاَطاعَكَ، يا قَريباً لا يَبْعُدُ عَنِ المُغْتَرِّ بِهِ، وَيا جَواداً لايَبْخَلُ عَمَّنْ رَجا ثَوابَهُ، اِلهٰي هَبْ لي قَلْباً يُدْنيهِ مِنْكَ شَوْقُهُ وَلِساناً يُرْفَعُ اِلَيْكَ صِدْقُهُ، وَنَظَراً يُقَرِّبُهُ مِنْكَ حَقُّهُ،

اِلهٰي إنَّ مَنْ تَعَرَّفَ بِكَ غَيْرُ مَجْهُولٍ وَمَنْ لاذَ بِكَ غَيْرُ مَخْذُولٍ، وَمَنْ اَقْبَلْتَ عَلَيْهِ غَيْرُ مَمْلُولٍ، اِلهٰي اِنَّ مَن انْتَهَجَ بِكَ لَمُسْتَنيرٌ وِاِنَّ مَنِ اعْتَصَمَ بِكَ لَمُسْتَجيرٌ، وَقَدْ لُذْتُ بِكَ يا اِلهٰي فَلا تُخَيِّبْ ظَنّي مِنْ رَحْمَتِكَ، وَلا تَحْجُبْني عَنْ رَأفَتِكَ

اِلهٰي اَقِمْني في اَهْلِ وِلايَتِكَ مُقامَ مَنْ رَجَا الزِّيادَةَ مِنْ مَحَبَّتِكَ، اِلهٰيوَاَلْهِمْني وَلَهاً بِذِكْرِكَ اِلى ذِكْرِكَ وَهَمَّتي في رَوْحِ نَجاحِ اَسْمائِكَ وَمَحَلِّ قُدْسِكَ، اِلهٰي بِكَ عَلَيْكَ إلاّ اَلْحَقْتَني بِمَحَلِّ اَهْلِ طاعَتِكَ وَالْمَثْوىَ الصّالِحِ مِنْ مَرْضاتِكَ، فَاِنّي لا اَقْدِرُ لِنَفْسي دَفْعاً، وَلا اَمْلِكُ لَها نَفْعاً،

اِلهٰي اَنَا عَبْدُكَ الضَّعيفُ الْمُذْنِبُ، وَمَمْلُوكُكَ الْمُنيبُ، فَلا تَجْعَلْني مِمَّنْ صَرَفتَ عَنْهُ وَجْهَكَ، وَحَجَبَهُ سَهْوُهُ عَنْ عَفْوِكَ،

اِلهٰي هَبْ لي كَمالَ الانْقِطاعِ اِلَيْكَ، وَاَنِرْ اَبْصارَ قُلُوبِنا بِضِياءِ نَظَرِها اِلَيْكَ، حَتّى تَخْرِقَ اَبْصارُ الْقُلُوبِ حُجُبَ النُّورِ فَتَصِلَ اِلى مَعْدِنِ الْعَظَمَةِ، وَتَصيرَ اَرْواحُنا مُعَلَّقَةً بِعِزِّ قُدْسِكَ،

اِلهٰي وَاْجَعَلْني مِمَّنْ نادَيْتَهُ فَاَجابَكَ، وَلاحَظْتَهُ فَصَعِقَ لِجَلالِكَ، فَناجَيْتَهُ سِرّاً وَعَمِلَ لَكَ جَهْراً،

Allah'ım! Bana çağırdığında seni icabet eden ve yardımını istediğinde sana itaat kimse gibi bak.Allah'ım! Ey aldanandan uzak olmayan yakın! Ey mükâfatını ümit edenden esirgemeyen cömert! Kendisini çağırdığında, sana icabet eden ve yardımınla amele sevk ettiğinde, sana itaat eden kimseye baktığın gibi bana bak.Mabudum! İştiyakla sana yaklaşan bir kalp, doğruluğu sana yükselen bir dil ve değeri, sana yaklaşmaya vesile olan bir bakış bana bağışla.

Allah'ım! Seninle tanınan, şöhretsiz; sana sığınan, zelil ve kendisine teveccüh ettiğin kimse de başkalarına köle olmaz.Allah'ım! Senin yoluna yönelen aydınlanır ve sana sığınan korunur; ey Mevla'm, ben sana sığındım; rahmetine olan ümidimi boşa çıkarma, rafet (ve lütfünden) beni mahrum etme.

Allah'ım! Beni, kendi dostlarının arasında; rahmetinin artmasını ümit eden kimsenin ikamet ettiği yerde yerleştir. Allah'ım! Seni sürekli anma istek ve aşkını bana ilham eyle (kalbime yerleştir) ve bana, isimlerine ve kudsünün mahalline ulaşma gayret ve neşesi ver. Allah'ım! Kendi yüce zatın hürmetine beni de sana itaat edenlerin mahalline ve razı olduklarının güzel menziline kavuştur. Çünkü ben, nefsimi savunmaya kadir değilim; ona bir yarar vermeye de gücüm yetmez.

Allah'ım! Ben senin günahkâr ve zayıf bir kulun ve sana yönelen kölenim. Öyleyse beni, kendilerinden yüz çevirdiğin ve gafletleri kendilerini, affından alıkoymuş kimselerden kılma.

Allah'ım! Her şeyden kopup sana yönelmeyi bana bağışla. Kalp gözlerimizi, sana bakmak nuruyla aydınlat; öyle aydınlat ki kalp gözlerimiz, nur engellerini aşsın ve azamet madenine ulaşsın, ruhlarımız da kudsünün izzetine bağlansın.

Allah'ım! Beni, çağırdığında sana icabet eden, teveccüh ettiğinde celâl ve azametin için kendinden geçen ve gizlide kendisiyle münacat ettiğin, açıkta da senin için amel eden kimselerden kıl.

اِلهٰي لَمْ اُسَلِّطْ عَلى حُسْنِ ظَنّي قُنُوطَ الإِياسِ، وَلاَ انْقَطَعَ رَجائي مِنْ جَميلِ كَرَمِكَ، اِلهٰي اِنْ كانَتِ الْخَطايا قَدْ اَسْقَطَتْني لَدَيْكَ، فَاصْفَحْ عَنّي بِحُسْنِ تَوَكُّلي عَلَيْكَ، اِلهٰي اِنْ حَطَّتْني الذُّنوبُ مِنْ مَكارِمِ لُطْفِكَ، فَقَدْ نَبَّهَني الْيَقينُ اِلى كَرَمِ عَطْفِكَ، اِلهٰي اِنْ اَنَامَتْنِي الْغَفْلَةُ عَنِ الاسْتِعْدادِ لِلِقائِكَ، فَقَدْ نَبَّهَتْني، الْمَعْرِفَةُ بِكَرَمِ آلائِكَ،

اِلهٰي اِنْ دَعاني اِلى النّارِ عَظيْمُ عِقابِكَ، فَقَدْ دَعاني اِلَى الْجَنَّةِ جَزيلُ ثَوابِكَ اِلهٰي فَلَكَ اَسْأَلُ وَاِلَيْكَ اَبْتَهِلُ وَاَرْغَبُ، وَاَسأَلُكَ اَنْ تُصَلِّيَ عَلى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَاَنْ تَجْعَلَني مِمَّنْ يُديمُ ذِكَرَكَ، وَلا يَنْقُضُ عَهْدَكَ، وَلايَغْفُلُ عَنْ شُكْرِكَ، وَلا يَسْتَخِفُّ بِاَمْرِكَ،

اِلهٰي وَاَلْحِقْني بِنُورِ عِزِّكَ الأَبْهَجِ، فَاَكُونَ لَكَ عارِفاً، وَعَنْ سِواكَ مُنْحَرِفاً، وَمِنْكَ خائِفاً مُراقِباً، يا ذَاالْجَلالِ وَالإِكْرامِ، وَصَلَّى اللهُ عَلى مُحَمَّدٍ رَسُولِهِ وَآلِهِ الطّاهِرينَ وَسَلَّمَ تَسْليماً كَثيراً.

Allah'ım! Yeis ve ümitsizliği hüsnü zannıma galip kılmadım ve ümidimi kereminin güzelliğinden kesmedim. Allah'ım! Eğer hatalarım beni, senin yanında küçük düşürüp zelil etmişse, o hâlde beni, sana olan hüsnü tevekkülümle affet. (Sana gönül bağladığım için beni bağışla.) Allah'ım! Eğer günahlarım beni, lütfunun güzelliklerinden uzaklaştırmışsa, şüphesiz şefkatinin güzelliğine olan yakinim, beni (sana yönelmek için) uyarmıştır. Allah'ım! Eğer gaflet, sana kavuşmaya hazırlanmaktan beni uyutmuşsa (alıkoymuşsa), değerli nimetlerini tanımak beni uyandırmıştır.

Allah'ım! Eğer büyük azabın beni ateşe çekiyorsa, büyük mükâfatın da beni cennete doğru çekiyor.Allah'ım! Öyleyse senin -rızana kavuşmak için- istiyorum ve sana yalvarıp niyaz ediyorum; senden Muhammed ve Ehlibeyti'ne rahmet etmeni ve beni, daima seni anan, ahdini bozmayan, sana şükretmekten gafil olmayan ve emrini hafife almayan kimselerden kılmanı istiyorum.

Allah'ım! Beni, seni tanımam, senden gayrisinden yüz çevirmem, yalnız senden korkmam ve emirlerini gözetmem için izzetinin güzel nuruna kavuştur; ey celâl ve ikram sahibi Allah. Ve Allah, Resulü Muhammed'e ve onun tertemiz Ehlibeyti'ne salât ve çokça selâm eylesin."

علی
صراط حق نمسکه

# Misbah

ISLAMIC THOUGHT AND RESEARCH MAGAZINE AUTUMN 2014 VOL: 3 NO: 9

ISSN 2146-2569
9 772146 256009

جامعة المصطفى (ص) العالمية
نمایندگی ترکیه

Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University