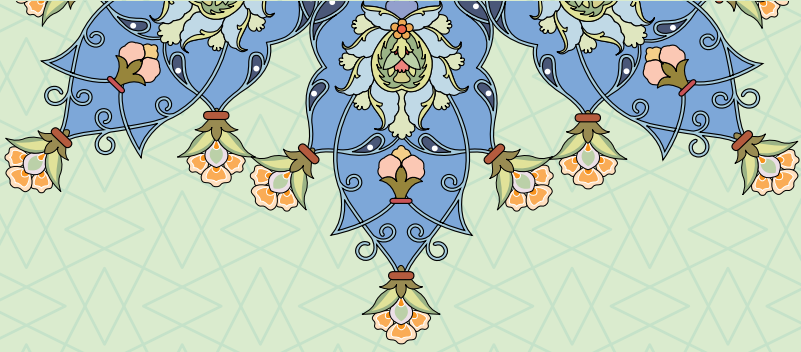




Misbah

İSLAMİ DÜŞÜNCE VE ARAŞTIRMA DERGİSİ İLKBAHAR 2015 YIL: 4 SAYI: 10



Dr. Lütfullah Celali Hüseyini
Bilim Ve Din

Doç. Dr. Muhammed Caferi
Modern Maneviyat Ve Din

Prof. Dr. Gulam Huseyin
İbrahim Dinanî

Ebu'l-Berekat'ın
Akıl Yorumunun Değerlendirilmesi

*İmam Zeynülâbidin'den (a.s.)
Mekarim'ul Ahlak Duası*

Üstad Abdulkerim Bi'azar Şirazi
Karşılaştırmalı Fıkıh
Ve Gelişim Süreçleri

Doç. Dr. Ahmed Hüseyin Şerifi
İslami Yaşam Tarzı

Şerif Abdulazim Muhammed
İslam, Hristiyanlık
Ve Yahudilik'te Kadın

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

Sahibi

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

Misbah

İslami düşünce ve
araştırma dergisi

Yayın Türü:
Ulusal Süreli Yayın

İlkbahar 2015,
Yıl: 4, Sayı: 10

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

Misbah

İslami düşünce ve araştırma dergisi

İlkbahar 2015

Yayın Yönetmeni

Yusuf Tazegün

Yazı İşleri Müdürü

Dr. Fazil Ağış

Yayın Kurulu

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

Teknik Redaksiyon

Hasan Bedel, Kadir Tezşah, Nurcan Altun

Baskı Hazırlık

DBY Ajans

İrfan Güngörür, Ömer Faruk Yıldız

Baskı ve Cilt

Yılmaz Basın Yayın

Maltepe mah. Litros yolu 2. Matbaacılar sitesi 3NB2

Topkapı / İstanbul • Tel: 0212 493 00 85

(Sertifika no: 27185)

Adres

Merkez Efendi Mah. Mevlana Cad. Aktaş Apt. No:108
Zeytinburnu / İSTANBUL

Tel: (0212) 664 46 40 • elmustafa@hotmail.com.tr

içindekiler

Dr. Cafer Yusufî	05	başlarken
Dr. Lütfullah Celali Hüseyini	09	Bilim ve Din
Doç. Dr. Muhammed Caferi	39	Modern Maneviyat ve Din
Prof. Dr. Gulam Huseyin İbrahim Dinanî	75	Ebu'l-Berekat'ın Akıl Yorumunun Değerlendirilmesi
Prof. Dr. Ali Rıza A'rafî	97	Hace Nasiruddin Tûsî'nin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri
Üstad Muhammed Taki Misbah	129	İslamî İrfanı Ararken
Üstad Abdulkerim Bi'azar Şirazi	157	Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri
Doç. Dr. Ahmed Hüseyin Şerifi	167	İslami Yaşam Tarzı
Şerif Abdulazim Muhammed	195	İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın
İmam Zeynülâbidin'den (a.s)	229	Mekarim'ul Ahlak YÜCE ERDEMLER DUASI
الأستاذ الدكتور جعفر اليوسفى الهشترودى	256	فقه تغيير الجنسيه فى مذهب الاماميه



Eşrefi mahlûkattır insan, hayat sahipleri içerisinde en kıymetlidir, en ayrıcalıklı olan varlıktır. Onun bu konumu kazanılmış bir konum değil, ilâhî bir mevhîbedir, insan hep insandı, karmaşık ve ayrıcalıklı vasıfları hep onun yanındaydı. İşte bu farklı insanın farklı özellikleri pek çoktur, lâkin işlerinde en farklı ise düşünene bilen olmasıdır. Yüce Allah, Kuran'ı Kerim'in birçok yerinde insana vermiş olduğu en büyük nimet olarak, onu yoktan var etmesini buyurmaktadır. İnsan bu nimetin farkında olmasıyla kendisini daha bir değerli kılmakta, üstelik varlığını tüm boyutlarıyla görebilmesiyle de varlığına değer katmaktadır. Maddî ve manevî bu boyutlardaki potansiyel güçlerini görebilmesi sonucu, bunlar üzerine yatırım yapmakta, üzerine titizlenmektedir.

Bu noktada çok dikkat edilmesi gereken durum ise; insanın farkına varmış olduğu boyutlarını ayrı görmemesidir. Aksine esas olan, insanın kendisini bir bütün olarak görüp öyle değerlendirmesidir. Eğer maddî boyut birinci derecede önemliler listesine alınırsa, yatırımları ona göre olacaktır ve eğer manevî boyut daha önemli görülürse tüm yatırımı kendisine alacaktır. Bunların her ikisi de tek başına güzel değildir, insan bir bütün olarak eşrefi mahlûkattır, sadece maddî boyutu yahut sadece manevî boyutunun olması, onu üstün ilâhî kemallere ulaştırmayacaktır.

Yaratılış hedefine ulaşmak için, hem zahir düzenlenmeli ve hem de batin; dünya ve ahiret ayrı şeyler değildir bir terazinin iki kefeşi gibidirler, ikisinin de eşit ölçüde düzenlenmesi icab eder, aksi halde insan tek boyutlu olacaktır ve bir bütün arz etmeyecektir. Dünyasını düzenleyemeyen ahiretini, ahiretini düzenlemeyen de dünyasını kaybeder, her ikisini doğru düzenlemek için tam bir teslimiyet ile yüce Allah'ın emir ve yasakları uygulanmak gerekir. Güzel bir niyet, doğru bir bakış, dolayısıyla iç âlemin gerektiği şekilde dengelenmesi hayata da istikamet kazandıracaktır.

Eşrefi mahlûkat, kendisini tüm boyutlarıyla bir bütün olarak gören varlıktır; teknoloji medeniyetiyle kalp medeniyeti kaynaştırılmalıdır, kaynaştırılmadığı takdirde ise günümüz batı medeniyeti ve geri kalmış Müslüman ülkeler ortaya çıkacaktır. Fakat akılla kalbi, ruhla bedeni, zahirle batını, maddeyle maneviyatı bir tutanlar, bunları uyuşturanlar, her ikisiyle de eşit ölçüde ilgilenenler, Medine-i Fazile'yi kuranlardır-kuracak olanlardır. Bu büyük başarıya ulaşanlar ilk uzay gözlem merkezini kuran ve aynı zamanda arif olan Hacı Nasruddini Tusi'dir, en güzel mimarî eserlerle, hadis eserlerini topluma kazandıran büyük âlim Şeyh Bahâî'dir, Molla Sadra'dır, Şeyh Ensari'dir ve daha onlarca hem din adamı ve hem de bilim adamı olan büyük insanlardır. Toplumun en fazla üreten ama en az tüketen müçtehitlerimizdir.

Yukarıda belirtmiş olduğumuz bu en önemli esası dergimizin bu sayısında yer alan, *Bilim ve Din; Modern Maneviyat ve Din* makalelerinde genişçe inceleyeabilirsiniz. İslam dininin kadına vermiş olduğu değerin karşılaştırılmalı olarak mütalaası ve İslami yaşam tarzının nasıl olması gerektiği de yine işlemeye çalıştığımız konulardandır.

Son olarak, maalesef çok zor ve üzüntülü günler geçirmekteyiz. İslamiyet'in, Kuran ve Peygamber'in rahmet boyutunu anlamayan, akıllarını kullanmayıp sadece sığ düşünce ile İslam'ı ve ayetleri yorumlamaya çalışanlar nedeniyle, bu güzel dinimiz dünyada kötü tanınmaktadır. İçinde bulunduğumuz durum karşısında üzerimize düşün görev; Öz Muhammedî İslam'ı elimizden geldiğince tanıtmaktır. Bu bağlamda İmam Hamanei, Avrupa gençliği için bir mesaj yayınladı, faydalanacağınızı ümit ettiğimiz mesajın tam metni şöyledir:

Fransa'da yaşanan terör ve diğer batılı ülkelerdeki bazı olaylar, siz gençler ile doğrudan iletişime girmemi gerektirmiştir. Sizler ile konuşmam, anne veya babalarınızı göz ardı ettiğim manasına gelmez. Sadece ülkelerinizin geleceğini sizin elinizde gördüğüm ve doğruluk yolunda ilerleme isteğinin sizlerde daha canlı olduğu inancını taşıdığım içindir. Bu mesajı ülkeleriniz politikacıları ve devlet adamları için göndermiyorum; çünkü onların bilinçli olarak, politikayı doğru ve hak yolundan ayırdıkları görüşündeyim.

Siz gençlerle İslam hakkında, özellikle size gösterilen İslam hakkında konuşacağım. Yaklaşık 20 yıl önce, yani hemen hemen Sovyetler Birliği'nin dağılmasından sonra, büyük İslam dininin korkunç bir düşmanmış gibi gösterilmesi için büyük çabalar sarf edildi. Nefret ve korku duygularının tahrik edilmesi ve bu duyguların devletlerin kendi çıkarları doğrultusunda kullanılması, batılı ülkelerin politik tarihinde çok eski bir geçmişe sahiptir. Burada batılı ülkelere dayatılan farklı korkulara değinmek istemiyorum. Sizler, kendiniz de tarih konusunda yapılan çağdaş ve eleştirel

çalışmaları okuyarak, batılı devletlerin diğer ulus ve kültürler karşısındaki dürüstlükten yoksun çalışmaları ve davranışlarının kınandığını görebileceğinize inanıyorum. Avrupa ve Amerika tarihi, kölelik dönemi, sömürgecilik dönemi, ırkçılık ve Hristiyan olmayan insanlara karşı yapılan zulümden utanç duyuyor. Avrupa ve Amerika tarihi, Katolik ve Protestanlar arasında din adı altında yapılan savaşlar veya millet ve ulusa bağlılık adı altında gerçekleşen I. ve II. Dünya Savaşları'ndan utanıyor.

Bu olayları tekrar hatırlatmamın amacı, tarihi kınamak değildir. Sadece siz gençlerden ülkenizdeki aydınlar ve düşünürlerden, neden batılı ülkelere vicdanının daima on yıllar ve hatta yüzyıllar sonra acımaya ve aydınlanmaya başladığını sormanızı istiyorum. Neden toplumsal vicdan, bugün yaşanan olayları önemsemek yerine, uzak geçmişlerde yaşanan olaylara dikkat çekiyor? İslami kültür ve İslami düşünce gibi önemli bir konu hakkında, neden toplumsal bilinçlenmenin önüne geçiliyor?

Sizler, korku ve öfke yaymanın tarih boyunca yaşayan tüm zalim ve çıkarıcı insanların ortak yönü olduğunu biliyorsunuz. Şimdi kendinizden bu korku ve nefretin, tarih boyunca eşi ve benzeri görülmemiş şekilde neden İslam ve Müslümanlara karşı gerçekleşmekte olduğunu sormanızı istiyorum. Neden çağdaş dünyadaki güç organları, İslam'ın bir köşeye atılması ve yalnızlaşmasını istiyorlar? İslami değerler ve öğretiler, büyük güçlerin tasarladıkları planlar için ne tür çelişkiler yaratıyor ve İslam'ı kötüleyerek, ne tür çıkarlar sağlıyor? Bu doğrultuda ilk olarak, İslam'ı kötülemek uğruna yapılan çalışmaları sorgulamanızı istiyorum.

İkinci olarak, önyargı ve kötü gösterme politikalarına karşı, İslam'ı direkt ve dolaysız bir şekilde tanımaya çalışmanızı istiyorum. Sağlıklı bir düşünce, sizi korkuttukları şeyin aslında ne olduğu ve nasıl bir içerik taşıdığını öğrenmenizi gerektiriyor. Benim İslam'dan öğrendiğim şeyleri kabul etmeniz için ısrar etmiyorum, sadece çağdaş dünyadaki bu etkili gerçeğin, kirliliği amaçlar ve çıkarlar aracılığıyla size tanıtılmasına izin vermemenizi istiyorum. Kendi köleleri olan teröristleri, size İslam'ın temsilcileri olarak tanıtımalarına izin vermeyin. İslam'ı asil ve temel kaynakları kullanarak tanıyın. İslam'la, Kuran ve Peygamberimiz Hz. Muhammed'in (s.a.a) yaşamını okuyarak tanışın. Sizlere doğrudan soruyorum, şimdiye kadar Kuran'ı hiç okudunuz mu? Hz. Muhammed'in (s.a.a) öğretilerini, insani ve ahlaki tavsiyelerine göz attınız mı? Medya ve basın bilgileri dışında, İslam'ın gerçek mesajını algılamaya çalıştınız mı? Aynı İslam'ın nasıl ve hangi değerler üzerine yüzyıllar boyunca dünyanın en büyük bilim ve düşünce uygarlığını yarattığı ve en büyük bilim adamları ve düşünürleri yetistirdiğini kendinize sordunuz mu?

Sizlerden, yalan ve yanlış kötüleme propagandalarından yararlanarak, siz ve gerçek arasında duygusal bir engel yaratılması ve tarafsız bir

şekilde yargılama gücünün sizden alınmasına izin vermemenizi istiyorum. İletişim araçlarının tüm coğrafi sınırları yok ettiği günümüzde, sizleri kendilerinin yarattıkları düşünce sınırları içerisine hapsedmelerine izin vermeyin. Hiç kimse tek başına tüm ayırım ve çatlakları ortadan kaldıramaz. Ancak siz gençler, kendiniz ve etrafınızdaki insanları aydınlatmak amacıyla, bu çatlak ve ayırımların üzerinde bir düşünce ve insaf köprüsü kurabilirsiniz. Siz gençlerin İslam'dan uzak kalmanız için tasarlanan bu projeler, özünde üzüntü kaynağı olmasına rağmen, sizlerin araştırmacı ve sorgulayıcı zihninizin yeni sorularla karşılaşmasını sağlıyor. Bu soruların cevabını bulmak için çaba göstermeniz ve gerçekleri öğrenebilmeniz için size eşsiz bir fırsat sunuyor. Böylece gelecek nesillerin İslam'la Batı arasındaki ilişkilerin bu dönemini daha rahat bir vicdan muhasebesine çekmeleri için, gelişen bu fırsattan yararlanarak İslam'ı doğru ve önyargısız bir şekilde tanımanız ve gerçeği öğrenmek hususunda sorumlu davranmanız gerekmektedir.

Bilim ve Din

Dr. Lütfullah Celali Hüseyini

Her ne kadar bilim ve din, toplumlarda çok uzak çağlardan beri yanyana varlıklarını sürdürmüşlerse de ve çok az kişi bu ikisinin ilişkisini sorgulamışsa da son yüzyıllarda özellikle Batı’da bu mesele bilim insanlarının ciddi bir şekilde ilgisini çekmiştir. Diğer bir ifadeyle, geçmişte bilim ve din, toplumlarda birbirine bağlı ve birbiriyle bağlantılı iki kanat gibi varolup insanın ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Bu ikisi, birbiriyle çatışmak bir yana, aksine birbiriyle alışveriş ve uyum halinde görülüyordu. Lakin Rönesans çağından sonra, özellikle de aydınlanma yüzyılında, zaman boyunca birçok şeyi ve din dışı görüşleri dinsel telakki eden Hristiyan dini, bilimadamları tarafından sorgulanmıştır. Bu sorgulama, Hristiyanlıkta maddî âlem hakkındaki bazı beşeri görüşlerin kabul görmesi ve onların dinsel telakki edilmesi ama artık ampirik ve deneysel bilimin onların yanlışlığını kanıtlamasından kaynaklanıyordu.

Burada şu temel soru gündeme geliyordu: Dinin bilimle nasıl bir ilişkisi vardır? Din yalnızca maneviyat, ibadet ve benzeri meselelerde mi görüş belirtmelidir, yoksa ontoloji, kozmoloji, antropoloji ve benzeri konularda da görüşünü açıklayabilir mi yahut açıklamalı mıdır? İkinci durumda dinin görüşünün, bilimde ortaya atılan ve insanın kendisinin ulaştığı görüşle ilişkisi nasıl olacaktır? Bu soruya cevap verirken, elimizdeki makalede bir kısmına yer verilecek çeşitli görüş ve çözüm yolları gündeme getirilmiştir.

Tanımlar ve Önem Meselesi

Bilim

Bu çalışmada, bilim ve onun mahiyeti hakkında birtakım karmaşık felsefi tariflerle okuyucunun zihnini karıştırmak niyetinde değiliz. Aksine, makalemizde bilimden maksadımızı ve değerlendirmeye alacağımız manayı açıkça ortaya koyma amacındayız.

Genel olarak “bilim” kelimesi aşağıdaki üç anlamda kullanılmaktadır:

Dinin bilimle nasıl bir ilişkisi vardır? Din yalnızca maneviyat, ibadet ve benzeri meselelerde mi görüş belirtmelidir, yoksa ontoloji, kozmoloji, antropoloji ve benzeri konularda da görüşünü açıklayabilir mi yahut açıklamalı mıdır? İkinci durumda dinin görüşünün, bilimde ortaya atılan ve insanın kendisinin ulaştığı görüşle ilişkisi nasıl olacaktır?

a) Cehalet karşısında bilim (genel anlamıyla): Bu anlamda bilim cehalet karşısında yeralmakta ve mutlak olarak bilinecek şeyleri kapsamaktadır.¹ Bu anlama uygun olarak din, vahye dayalı veriler anlamında bilimin bir parçası olmaktadır.

b) Beşeri bulguların toplamı (özel anlamıyla): Bu anlamda bilim, vahiy karşısında yeralmaktadır ve insanın aklî, naklî, deneysel tüm bilgilerini kapsayan “beşeri bulguların toplamı”ndan ibarettir. Bu anlama uygun olarak ahlak, tarih, matematik, hukuk, kelim, astronomi, irfan, sanat, felsefe vb. gibi ilim dallarının tümü “bilim”dir.

c) Beşerin deneysel bilgileri (özel anlamıyla): Üçüncü anlam, beşerin sadece ampirik bilgilerini kapsamaktadır. Bu anlama göre, önceki manaya uygun olarak “bilim” sayılan ilim dallarının çoğu bilim dairesinin dışında kalmaktadır. “Bilim”, son anlamıyla da bazen genel olarak gözönünde bulundurulmakta ve aralarında doğa ve insan bilimlerinin de bulunduğu her türlü deneysel bilgiyi içine almaktadır. Bazen de yalnızca “doğa bilimleri” kastedilmektedir.²

Bu üç anlam arasında, bilim ve din bahsinde birinci ve ikinci mana tartışmanın dışında kalmaktadır. Üçüncü anlam, yani ampirik ve deneye dayalı bilgi ise bahse konu edilecektir. Ama deneysel bilginin bütün boyutlarıyla mı sözkonusu olduğu, yoksa sadece ampirik doğa bilimlerinin mi kastedildiği meselesinde ihtilaf vardır. Çoğu bilimadamı ikinci kısmı dikkate almıştır, fakat genel anlamıyla deneysel bilimlerden de söz edilebilmektedir.

Ele alacağımız bilim, ampirik bilimlerden (doğal ve insani) olduğuna göre şu soruya odaklanmalıyız: Deneysel bilimler nasıl bilimlerdir ve onları diğer bilimlerden ayıran özellikler nelerdir? Kısaca deneysel bilimin aşağıdaki özellikleri taşıdığı söylenebilir:³

¹ Bkz: Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 63; Bustân, “Sâhtâr-ı İlm (Derâmedi ber İlm-i Dinî)”, *Hovze ve Dânişgâh*, s. 27 ve 28.

² Bilimin diğer anlamları ve kullanımları ve tanımları için bkz: Misbah Yezdi, *Âmuzeş-i Felsefe*, c. 1, s. 64; Golistânî, *Felsefe-i Ulûm*, s. 41.

³ Ampirik bilimin özelliklerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz: Surûş, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, s. 16-40; Chalmers, *İlm Çist?*.

1. Nesnel olma:⁴ Yani deneysel bilimin metodu deney ve gözlemdir. Fakat her deney makbul değildir. Bilakis herkesin erişebileceği, ölçülebilir, disipline edilebilir ve tekrarlanabilir deney kastedilmektedir. Yani “öznelarası denenebilirlik”⁵ özelliği taşımalıdır. Nesnel ve bilimsel araştırma, herkesin yapabileceği ve çıkacak sonucu test edebileceği araştırma-
dır. Dolayısıyla doğrudan, umumi ve tekrarlanabilir duyuşal deneyim bilimin temelidir.

2. Hipotezin varlığı: Deneysel bilimin bir diğer özelliği de, daima insan zihninin karşılaştığı bir hipotez ve farazanın peşine düşmesidir. Tabii ki bu, bilimin zihinsel bir şey olduğu ve herkesin dünyayı bir şekilde kavradığı anlamına gelmez. Aksine bilimin “tercihli”⁶ olduğu ve herkesin seçtiği mesele ve tercih ettiği hipotezle herhangi bir deney ve testin ardından gideceği anlamına gelir. Hipotezin rolü, neyin peşinden gitmesi gerektiğine dair araştırma sahasını açıklığa kavuşturur.

3. Teorinin varlığı: Fenomenlerin bilimsel yorumu için her zaman teoriye muhtacız. Teoriler dünyanın veya bir parçasının tasvirini verirler. Bir fenomenin yorumu, onun büyük resme yerleştirilmesi anlamına gelmektedir.

4. Tercihli olma: Deneysel bilim tercihlidir. Bu bakımdan bilimde bir fenomenin tüm yönlerini araştırma ve test etme hevesine yer yoktur. Bu nedenle deneysel bilimin metodu, bir fenomenin bir yönünü veya bazı yönlerini tercih etmemiz ve onu araştırmaya koyulmamızdır.

5. Tümel olma: Bilimsel yasa veya teori, sürekliliği olan ve kalıcı bir sistemi beyan eder. Mantıksal açıdan, tümel olmanın tercih konularının genellenmesinin sonucu olduğu “hiç”, “her” veya “hepsi” ile başlayan bir tümel önermenin şekline sahiptir.

6. Varsayımsal kabiliyet: Bilimsel teorinin varsayımsal kabiliyeti vardır ve onun yardımıyla olayın geleceği bilinebilir.

7. Yanlışlanabilirlik:⁷ Deneysel bilimler yanlışlanabilirlerdir. Şu anlamda ki, bilimsel yasalar dünyada bazı fenomenlerin vuku bulmasını imkânsız sayar. Fakat sözkonusu fenomenler vuku bulursa teori çürütülmüş olacaktır. Dolayısıyla yanlışlanabilirlik, bilimsel yasaların bir gün çürütüleceği anlamına gelmemektedir. Aksine, varsayımsal olarak onu yanlışlayan bir deneyin gerçekleştirilebileceği manasındadır.

Din

Bahsimizde dini şu şekilde tanımlaya biliriz:

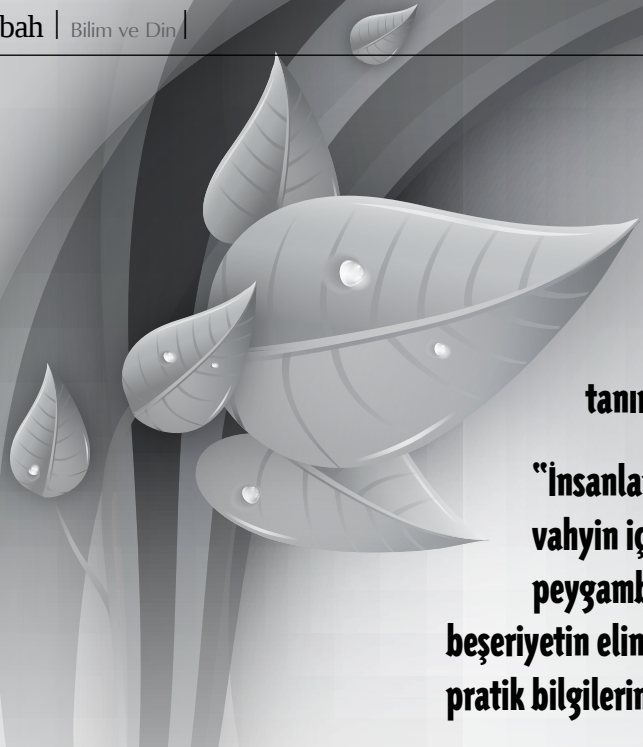
“İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş, peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır.”

⁴ Objectivity.

⁵ Intersubjective testability.

⁶ Selective.

⁷ Refutability.



Dini şu şekilde tanımlaya biliriz:

“İnsanların hidayeti için vahyin içine yerleştirilmiş, peygamberler aracılığıyla beşeriyetin eline ulaşan teorik ve pratik bilgilerin toplamıdır.”

Bu tanım, her ne kadar genel olsa da, bütün dinleri ve vahiyleri kapsıyorsa da bizim konumuzda ilginç bir gövdesini İbrahîmî dinler, özellikle de İslam oluşturmaktadır.

Bilim ve Din Bahsinin Önemi

Bilim ve din bahsi iki bakımdan önemlidir: Birincisi, bilim ve din arasındaki çatışmanın örnekleri için çözüm yolu keşfetmek; diğeri ise dinî bilgi adındaki kategorinin ispatı veya reddidir. Bu iki durumun izahı, ayrıntısıyla bu bölümün devamında gelecektir.

Bilim ve Din Tartışmasının Geçmişi

Batıda Bilim ve Din

Batıda din ve dinsel düşünce (ilahiyat) ortaçağlarda bilimle tam bir uyum içindeydi. Din-bilim ilişkisi babında köklü bir sorun göze çarpmıyordu. Diğer bir deyişle, batıda bilim, dinî yaklaşımla çelişmeyen prensipler üzerine oturuyordu. Aslında kilisenin kozmolojik görüşleri ve dinî tutumları da aynı prensiplere dayanıyordu. Bu nedenle bilim ve din ileri seviyede uzlaşma halindeydi. Hal böyle olunca da bu dönemde Batıdaki dünya görüşü aşağıdaki şekilde tasvir edilebilir:⁸

⁸ Meselenin daha iyi anlaşılabilmesi ve açıklanabilmesi için bu tartışmanın doğum yerinin batı olması n - deniyle bu bölümde daha ziyade batılı ülkelere odaklandık. Zikredilmiş sekiz nokta, her ne kadar başka kaynaklara başvurulmuşsa da esas itibarıyla Barbour'un *İlm ve Din* (s. 19-27) kitabından aktarılmıştır.

1. Batıda, ortaçağlarda geçerli dünya görüşünde, herşeyi teolojik izahla ortaya koyan Yunan felsefesi, özellikle de Aristocu, Eflatuncu ve Yeni Eflatuncu felsefe temel alınmıştı.⁹ Bir şeyin izahı, gerçek biçimine denk, akılla bilinen özüne uygun ve sahip olduğu gayeye göre yapılıyordu. Bütün ilgi nihai gayeye yönelikti, parça parça ve anbean işleyen sürece değil. Gayelerin araştırılması büyük oranda herşeyin varlık hiyerarşisinde kendine ait bir yeri olduğu tasavvurunun sonucuydu. Çünkü belli bir kasıt ve amacı olan Tanrının yarattıklarıydılar.¹⁰

2. Yeryüzünü, gökyüzündeki ortak merkezli galaksiler tarafından çevrilmiş evrenin merkezi kabul ediyorlardı. Batlamyus'un sistemine göre gezegenler, merkezi hareket eden galaksilere bağlanmış dairesel yörünge izliyorlardı.

3. İnsanı, yeryüzünde, yani kâinatın merkezinde yer alması itibariyle eşsiz, mahlûkatın en soylusu ve Tanrıya benzer görüyorlardı. Böylelikle yeryüzünün konumu ile insanın kaderi birbirine uygun düşmüş ve aynı olmuştu.

4. Orta çağlardaki bilimin evrene ilişkin tasviri, yasaları bulunan evren şeklindeydi. Fakat bu yasalar mekanik olmaktan çok ahlaki idi ve herşey kendi yerinde uygundu.

5. Doğayı özü bakımından durağan varsayıyorlardı. Her ne kadar Tanrının varlıkların doğasına armağan ettiği kuvvetlerin zuhuru olan bütün varlıkların hayat boyu gelişim ve değişim geçirdiklerini kabul etseler de doğal varlıkların bütün türlerini, Tanrının dilemesi ve varetmesi dışında esas itibariyle hiçbir çeşitlilik ve yeniliğin zuhur etmediği şu anki biçimleriyle varsayıyorlardı. Gerçekte tabiatı bir mekanizma ve makine değil, bir organizma (diri) olarak görüyorlardı.¹¹

6. İnsanın manevî ve uhrevî kaderi, dünyevî iş ve ilişkilerden çok daha önemli addediliyordu. Öyle ki dünyayı, sır ve işaretlerinin aslında dindeki bağlamın ta kendisi olduğu büyük bir metaforik temsil gibi görüyorlardı.

7. Ortaçağın dinî tefekkürü, skolastik düşünce¹² ve o dönemin felsefe okulu, akıl ve felsefe olmak üzere iki temele dayanıyordu. Aslında iki unsurun biraraya gelmesinin yansımasıydı: Yunan felsefesi ve Kitab-ı Mukaddes'le temellenen inanç. Buna göre Tanrının bilgisi, hem doğal ilahiyatın, hem de vahye dayalı ilahiyatın konusuydu. "Doğal" yani aklî hakikatler tüm insanların erişebileceği şeylerdi. "Vahiy" yani naklî hakikatler ise Tanrının Mesih ve diğer peygamberler aracılığıyla gönderdiği, kutsal kitaplar ve Tanrının dostlarının uygulamalarında biraraya getirilmiş mesajı içermektedir. İster doğal, ister vahiy olsun tüm hakikatler Tanrıdan geldiğinden bu iki aslı kaynak birbiriyle tam uyum içindeydi. Akıl, teleolojik ve kozmolojik kanıtlar yoluyla Tanrının varlığını kavrayabilir; vahiy de

⁹ Bkz: Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 5-7; Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 67-129.

¹⁰ Daha fazla bilgi için bkz: Gilson, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, s. 162-169.

¹¹ Daha fazla bilgi için bkz: A.g.e., s. 559 ve sonrası.

¹² Scholasticism, İslam beldelerindeki felsefenin benzeri olarak Ortaçağdaki hikmet okulu, felsefe ve keldan oluşuyordu. Bu hikmette dört akım ve düşünce mirası içiçe geçmişti: Yunan, Roma, Arap, İbrani. Büyük Albert, Thomas Aquinas, Dans Scotus, Bonaventura bu hikmetin en önemli taraftarlarındandı. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, "Mekteb-i Skolastik" maddesi; Saliba, *Ferheng-i Felsefi*, "Müderrişî" maddesi; Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religion*, s. 977).

teslis¹³ ve bedenlenmeyi¹⁴ kanıtlayabilirdi. Tabii ki tüm insanlar filozof değildiler ve bütün hakikatleri anlayamadılar. Bu yüzden ilahi lafzın ifadesi olarak kabul edilen kilise, hem vahye dayalı hakikatleri insanlara sundu, hem de aklî hakikatlerin kolay ve basit bir yorumunu kullanıma açtı.

8. Ortaçağların düşüncesinde Tanrı ilk sebep, dünyanın kudretli ve âlim yaratıcısı, doğayı sürekli idare eden Rab kabul ediliyordu. Varlık hiyerarşisinin en üst basamağındaydı. İnsan da yaratılmışlar âleminin merkezi ve eksenî; tabiat ise beşerin varlığına tabiydi. Bu dünya da beşer varlığına tabi olarak ve ona hizmet için yaratılmıştı. Lakin modern çağda bilim ve dinin bu tasviri altüst oldu, birçok özellikleri sorgulandı ve modern bilimsel buluşlar önceki pek çok teoriyi iptal etti. Birtakım teorilerin dayanağı olan kilise ve dinin düşünceleri sorgulanır oldu. Sonuçta kilise, modern bilimi olumsuzlayıp reddederek eski teorileri savunmaya koyuldu. Buradan itibaren Batıda bilim ve din karşı karşıya geldi ve ikisi arasındaki çekişme başlamış oldu.¹⁵

XVI. yüzyılda Nicolaus Copernicus¹⁶ (1473-1543), yeryüzünün ve yıldızların güneşin etrafında döndüğünü esas alan, matematiksel açıdan Batlamyus'un yer merkezli teorisinden çok daha basit ve gözlemlerle de uyumlu güneş merkezli modelini ortaya attı. Onyedinci yüzyılın başlarında Johannes Kepler¹⁷ (1546-1601), Kopernik'in gündeme getirdiği matematiksel uyuma büyük destek verdi. Kepler, "geometrik mükemmellik"i, yıldızların matematiksel açıdan tamamen dakik bir yörünge izlemelerinin delili kabul ediyordu. Bu görüşte önemli olan, Aristo'nun bahsettiği nitel ilişkiler değil, nicel ilişkilerdi.

Galileo Galilei¹⁸ (1564-1642) matematiksel stratejiyi deneysellikle sentezledi. Onu modern bilimin kurucusu olarak adlandırdılar. Çünkü modern metodolojinin ayırt edici özellikleri ilk kez onun eserlerinde belli bir sistem ve faydalı bir kullanıma kavuştu.

Galileo'nun çalışması birçok konuyu sorgulamaya davet ediyordu: Din kurumunun Batlamyus'un¹⁹ takicisi bilimadamlarının insafsız güç ve nüfuzunu kötüye kullanmasından tutun, teologların Kitab-ı Mukaddes'ten bilimsel hakikatleri çıkarmak için faydalandığı kendine has metoda kadar.²⁰

Galileo'nun tartışmaya açtığı konuların en önemlilerinden birisi, dış dünyanın bilimsel izahıydı. Kilisenin de kabul ettiği eski metod teleolojik izahı.²¹ Ama Galileo ve onunla aynı yolda yürüyenler betimleyici izaha²² önem verdiler. Galileo nesnelerin neden düştüğünü

¹³ Trinity.

¹⁴ Incarnation.

¹⁵ Barbour, *İlm ve Din*, s. 19-27, özetle.

¹⁶ Polonyalı astronom ve Copernicus sisteminin kurucusu.

¹⁷ Johannes Kepler, büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu, Galileo ve Tycho Brahe'nin çağdaşı.

¹⁸ Galileo Galilei büyük İtalyan matematikçi, astronom ve fizikçi, modern bilimin kurucusu.

¹⁹ Claudius Ptolemy, ikinci yüzyılda İskenderiye bilim havzasının ünlü astronom, matematikçi ve coğrafyacı.

²⁰ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 359.

²¹ Teleological explanation.

²² Descriptive explanation.



Galileo'nun tartışmaya açtığı konuların en önemlilerinden birisi, dış dünyanın bilimsel izahıydı. Kilisenin de kabul ettiği eski metod teleolojik izahı. Ama Galileo ve onunla aynı yolda yürüyenler betimleyici izaha önem verdiler. Galileo nesnelerin neden düştüğünü sormuyor, bunun nasıl olduğunu soruyordu. O, fenomenlerin nasıl oluşup geliştiği kadarıyla yetiniyor ve artık gayeleri araştırmıyordu.



sormuyor, bunun nasıl olduğunu soruyordu. O, fenomenlerin nasıl oluşup geliştiği kadarıyla yetiniyor ve artık gayeleri araştırmıyordu. Galileo, aşkın gücün işlerindeki maksat ve gayeye burnumuzu sokamayacağımıza, ama varlığın incelikli karmaşıklığını ve bunun nasıl yapıldığını araştırabileceğimize inanıyordu. Bunu temel alarak bilimadamlarının dikkati, ortaçağlarda ilgi çeken nihai sebeplerden,²³ etken sebeplere²⁴ yöneldi.²⁵

Modern buluşlar, bilimadamlarının ciddi ilgisini bilim-din ilişkisine yöneltti ama bu, kilisenin şiddetli tepkisini de beraberinde getirdi. XVII. yüzyılın başlarında, 1616 yılında Roma Katolik kilisesinin kutsal konseyi güneş merkezlilik teorisini mahkûm etti ve onu Kitab-ı Mukaddes'e aykırı kabul edip, bâtlı saydı.²⁶ Copernicus'un kitabı da yasak kitaplar listesine girdi ve kilise Galileo'ya Copernicus'un teorisini bırakma talimatı verdi. Ama o, kendi görüşünde ve Copernicus'un görüşünü desteklemede ısrarcı oldu. 1633 yılında 63 yaşındayken mahkemeye çıkartılarak bâtlı konuları öğretme suçlamasıyla günahkâr ilan edildi ve ömrünün geriye kalan sekiz yılını evinde tutuklu geçirdi.²⁷ Böylece bilim ve din arasındaki savaş ciddiyet kazandı, bu sebeple de çözüm üzerinde düşünmek gerekiyor. Bu

²³ Final cause.

²⁴ Efficient cause.

²⁵ Barbour, *İlm ve Din*, s. 31 ve 32.

²⁶ Langford, *Galileo, Science and the Church*, s. 97-98.

²⁷ A.g.e., Bölüm: 6. Yine bkz: Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 358 ve 359.

arada Galileo da Kitab-ı Mukaddes'in teviline ve din ile bilim alanlarını birbirinden ayırmaya yönelmişti. İnançlı bir Katolik olan Galileo, bu savaşı zihninde, Kitab-ı Mukaddes'in bilimsel hakikatlerden sözetmediği, bilakis insanın kurtuluşuyla ilgili manevi bilgiler verdiği şeklinde yatıştırabilirdi. Çünkü bu hakikatler akıl ve çıkarımı aşırıyordu, gözlemlerle keşfedilemezlerdi. Kitab-ı Mukaddes'te bilimsel konulardan bahsedilmişse bile, bu, geçmiş zamanlardaki muhatapların anlayış seviyesine göreydi.²⁸

Evrenin gayeye dayalı yorumunun iş görmez hale gelmesiyle XVII. yüzyılda Tanrı, evrende, etken sebep hiyerarşisinde zincirin ilk halkasını oluşturan “ilk sebep” görülmeğe başladı. Bu nedenle Rene Descartes²⁹ (1596-1640) bilim ve din arasındaki çatışmayı çözmek için “sürekli yaratma teorisi”ni³⁰ öne sürdü. O, Tanrının, yaratılışın başlangıcında evreni yaratmasına ilaveten her an onu yeniden yarattığına ve eğer sürekli yeniden yaratma, yani Tanrının kesintisiz ve defalarca yaratması olmasaydı evrenin yokoluşa sürükleneceğine inanıyordu. Ama tabii ki evrendeki olayların ardarda gelişini, ilahi bir eyleme bağlanması gerekmeyen “belirlenmiş mekanik yasa”nın etkisiyle açıklıyordu.³¹

Benedictus (Baruch) Spinoza³² (1632-1677) bir adım daha öteye geçti ve “Tanrı”nın geleneksel anlamını tamamen terketti. O, evreni değişmez bir mekanik sistem ve düzene sahip olarak tanıttı. Kozmozun somut olmayan değişmez düzenini veya sistemin yapısını “Tanrı” olarak adlandırmaya eğilimliydi. Bilinçli, maksat sahibi ve iradesi olan herhangi bir varlık şeklindeki “Tanrı” tasavvurunu inkâr ediyordu.³³

Sir Isaac Newton³⁴ (1642-1727) bilimsel görüşte devrimi ve Galileo'nun öncülüğünü yaptığı matematik ile deneyselsciliği birleştirmeyi sonuçlarına vardırdı, doğanın mekanik ve makine olarak tasvirini geliştirdi. Genel olarak evreni, değişmez yasalara tabi ve her bir parçası net biçimde öngörülebilir karmaşık bir makine şeklinde tarif etti.³⁵ Bu görüş, sonraki bilimadamları neslinin geliştirdiği determinist ve materyalist felsefelerin temelini attı.³⁶

Neticede Newton'un doğaya ilişkin tasvirine göre Tanrı sadece evrenin varedicisi ve mimarıydı. Tıpkı bir “tanrısal saatçi”³⁷ gibiydi. Saatin ilk hareketten sonra bağımsız olarak mekanik seyrini katedeceği ve artık saatçiye ihtiyaç duymayacağı gayet açıktır. Evreni hikmet sahibi bir yaratıcının eseri, maksat ve yardımın öyküsü gören Newton, bu sorun

²⁸ Barbour, *İlim ve Din*, s. 36; Galileo'nun yeni anlayışını ve onun kiliseyle macerasını özet biçimde tanımak için bkz: Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 31-74.

²⁹ Rene Descartes, ünlü Fransız filozof, matematikçi ve bilimadamı.

³⁰ Continual recreation theory.

³¹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 38.

³² Benedictus (Baruch) Spinoza, Hollandalı filozof. Başta Yahudi'ydi ve adı Baruch'tu. Ama monoteizme, geleneksel teolojiye ve kendi dinine karşı çıkınca Yahudi cemaatinden dışlandı. Gerçi kendisi de bu dışlanmayı kabullendi, inzivaya çekildi ve Baruch (mübarek anlamında) Yahudi adını Benedictus (mübarek manasında) olarak değiştirdi. (Bkz: Dan Cohn-Sherbok, *Fifty Key Jewish Thinkers*, London: Routledge, 2007, s. 188-189).

³³ Barbour, *İlim ve Din*, s. 38; Jaspers, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, s. 38-44.

³⁴ Sir Isaac Newton, İngiliz matematikçi, filozof ve fizikçi.

³⁵ Bixby, *Cihan-i Galileo ve Newton*, s. 111 ve sonrası.

³⁶ Barbour, *İlim ve Din*, s. 43.

³⁷ Divine clockmaker.

karşısında “boşluk kapatan tanrı”³⁸ fikrine sarıldı. Newton, aralarında gezegenlerin genişleyen seyri de bulunan bazı fenomenler için bilimsel açıklama bulamıyordu. Bu sebeple Tanrının güneş sisteminde denge sağlanmasında sürekli rolü olduğuna, kimi zaman tabiatın mecrasındaki harekete müdahale ettiğine ve çekip çevirme rolü oynadığına inanıyordu.³⁹ Bu görüşler karşısında, bilim ve dini uzlaştırmaya çalışan “ehl-i zevk”⁴⁰ tanrısal genel idare fikrine yöneldi. Onlara göre Tanrı, evrenin düzenini yaratılmışların refahını koruyacak şekilde idare ediyordu. Tüm doğa yasalarını vazetmişti ve evren tanrısal yarıma muhtaçtı.⁴¹

Onsekizinci yüzyılda Avrupa’da aydınlanma⁴² hareketi dinle ciddi çatışma alanında boy gösterdi. Fransa’da başlayan bu hareketin taraftarları tabiatı determinist bir mekanizma görüyor, hatta “boşluk kapatan Tanrı”yı bile inkar ediyorlardı. Bütün fenomenleri fizik kanunlarıyla açıklıyor, sonuç itibarıyla de Tanrının varlığına ve vahye ihtiyaç duymuyorlardı.⁴³ Elbette ki yolun başında akılcı ve vahye dayalı şeriate inanıyorlardı. Yolun yarısında doğal yaradancılığı (deizm)⁴⁴ vahye dayalı yaradancılığın yerine geçirdiler. Sonda da kuşku homurtuları yükseltip dinin de-

³⁸ God of the gaps.

³⁹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 43 ve 51.

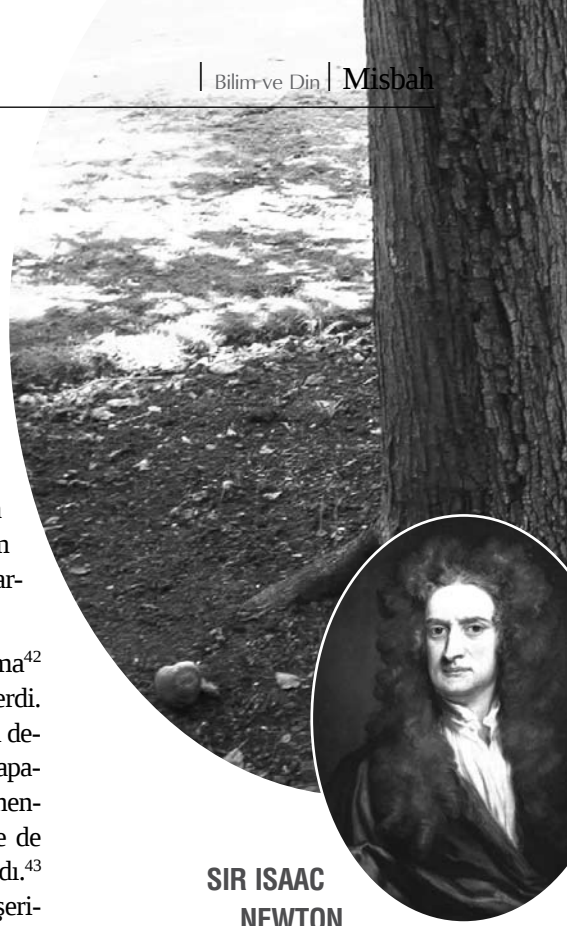
⁴⁰ The virtuosi.

⁴¹ Barbour, *İlim ve Din*, s. 48 ve 49.

⁴² Enlightenment: Akılcı, bilim eksenli, özgürlükçü ve din dışı akım. Onsekizinci yüzyıl Avrupasında çok aktifti. Batıda bilim, felsefe ve teolojiyi derinden etkiledi. (Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 186; Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, “Rüşengerî” maddesi.

⁴³ Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 94 ve sonrası.

⁴⁴ Deism: Onaltıncı yüzyıl sonlarında İngiltere’de zuhur etmiş ve sonra diğer Avrupa ülkelerine yayılmış geleneksel olmayan dinî yaklaşım. Deizm, evreni üstün bir varlığın (Tanrı) yarattığına ama yaratılıştan sonra dünyanın işine müdahale etmediğine, evrenin, tabii olduğu yasalar ve mekanizma temelinde seyrine devam ettiğine inanır. Aynı şekilde, Tanrı insanı doğal biçimde ve sadece kendi aklına dayanarak, vahiy, ilham ve dine bağlanmaya muhtaç olmaksızın Tanrının varlığını bilecek ve nihai hedefe ulaşacak şekilde yaratmıştır.



SIR ISAAC
NEWTON

(1642-1727)

Bilimsel görüşte devrimi ve Galileo'nun öncülüğünü yaptığı matematik ile deneyselciliği birleştirmeyi sonuçlarına vardırı, doğanın mekanik ve makine olarak tasvirini geliştirdi. Genel olarak evreni, değişmez yasalara tabi ve her bir parçası net biçimde öngörülebilir karmaşık bir makine şeklinde tarif etti. Bu görüş, sonraki bilimadamların neslinin geliştirdiği determinist ve materyalist felsefelerin temelini attı.

ğışık şekillerini hatalı bularak reddetmeye vardılar.⁴⁵ Beşerî aklın, insan hayatının bütün durumlarını kavrayabileceğini ve vahye ihtiyacı olmadığını savunuyorlardı.⁴⁶

Onsekizinci yüzyılın ikinci yarısında aydınlanma hareketi karşısında bazı tepkiler ortaya çıkmaya başladı. Romantik hareket⁴⁷, aydınlanmanın içinden doğmuş ve aydınlanmanın pek çok öğretisini kesin kabul eden tepkilerden biriydi. Fakat aydınlanmacıların aksine hayalperestlik, gözlem ve bireyin özgürlüğü üzerinde duruyor; Tanrıyı, yaratılış sisteminin yaratıcısı, ufuklara ve iç dünyalara yayılmış ruh olarak tarif ediyordu.⁴⁸ Yine, Almanya'da riyazet (pietizm)⁴⁹ hareketi ve İngiltere'de metodist hareket⁵⁰ aydınlanmacılara tepki gösterdi. Pietizm hareketi teslimiyete, inançta ihlasa ve kalp hallerini yüceltmeye önem veriyordu. Metodist hareket ise subjektif iman ve gelenekçiliği tebliğ ediyordu.⁵¹

David Hume⁵² (1711-1776) ve Immanuel Kant⁵³ (1724-1804) bu yüzyılda bilim alanında çok etkili oldu. Hume bilimsel deney ilkesi ve dinî agnostisizmi kurarak akılcı ve vahye dayalı teolojiyi sert biçimde sorguladı. Buna mukabil Kant, pratik akıl ve vicdanı ahlak yoluyla Tanrının varlığı, uhrevi hayat ve nefis ve insanın iradesini kabul ederek bilim sahasının dinin sahasından ayrılacağına dair görüş bildirdi.⁵⁴

XIX. yüzyılda Charles Darwin'in⁵⁵ (1809-1882) türlerin evrimi teorisi dinî inanç karşısında en önemli meydan okuyuştu ve yaratılışın hikmeti, insanın en soylu varlık olması, Kitab-ı Mukaddes'in insanın yaratılışı bahsindeki görüşü ve diğer pek çok dinî inancın sorgulanmasına yolaçtı.⁵⁶ Onun görüşü karşısında da, evrimi düşmanca reddetmekten, heyecan içinde kabul etmeye kadar birbirinden farklı çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Genel olarak evrimi itiraf etmekten veya Kitab-ı Mukaddes hakkında eleştirel araştırmalardan nefret eden pek çok muhafazakâr Protestan sonunda evrim teorisi ile dinî görüşü uzlaştırdı. Mesela Charles Hodge evrim teorisini belli ölçüde kabul etti ama “insan evrimleşmiş maymundur” fikrini kabul etmedi. Öte yandan o diyordu ki, Kitab-ı Mukaddes'te iki tür içerik vardır: Biri, Kitab-ı Mukaddes'in vahiyden aldığı ve öğretmeyi amaçladığı haki-

⁴⁵ Bkz: Cassirer, *Felsefe-i Rüşengerî*, s. 240-285.

⁴⁶ Barbour, *İlm ve Din*, s. 77.

⁴⁷ Romanticism/Romantic movement: Edebiyat, sanat, felsefe, tarih, siyaset vs. alanlarını kapsayan bir hareket. Onsekizinci yüzyılın sonlarında ve ondokuzuncu yüzyılın başlarında Almanya, İngiltere ve Fransa'da rağbet gördü. Aydınlanma hareketinin rasyonalizmi karşısında bir tepkiydi. Bu hareket, doğanın güzelliklerini takdir etmeyi ve insanın duygularının, akla üstün ve öncelikli olduğunu vurguluyordu. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 947).

⁴⁸ Barbour, *İlm ve Din*, s. 82.

⁴⁹ Pietism: Alman Luther kilisesinde reform hareketidir. Kilisede sekülerizm karşısında subjektif imana vurgu yapar. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 856).

⁵⁰ Methodist movement: İngiliz kilisesinde (Anglican Church) diriliş hareketi. 18. yüzyılda John Wesley tarafından başlatıldı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 722). Bu hareket hakkında daha fazla bilgi için bkz: Molland, *Cihân-i Mesihîyyet*, s. 247-258.

⁵¹ Barbour, *İlm ve Din*, s. 85; Molland, *Cihân-i Mesihîyyet*, s. 208 ve 247-258.

⁵² David Hume, İskoç filozof, tarihçi ve edebiyatçı.

⁵³ Immanuel Kant, büyük Alman filozof.

⁵⁴ Bahşâyiş, *Akl ve Din ez Didgâh-i Kant*, s. 127 ve 128.

⁵⁵ Charles R. Darwin, meşhur İngiliz doğabilimci.

⁵⁶ Bkz: Darwin, *Türlerin Kökeni*.

katlerdir. Diğer ise Kitab-ı Mukaddes yazarlarının ittifak halinde inandıkları ama hata ettikleri itikatlardır. Hodge'ın bu şekildeki ayrımı, hem Kitab-ı Mukaddes'e iman edilmesi, hem de Copernicus'un yıldız bilimini ve Darwin'in evrim teorisini kabul etmeyi mümkün kılıyordu.⁵⁷ Bununla birlikte Hodge, sonunda Darwinizmi inkarcılığa denk gördü. Diğer Protestanlar, Ortodokslar gibi bir tür resmî-geleneksel ilahiyatı, evrim teorisini kabul etmezdi. Şöyle dediler:

Tanrı, evrim macerasını bir bütün olarak ortaya koydu. Şu anda da gözümüze “kendiliğinden gelişmeler” gibi görünen yolla işine devam ediyor.⁵⁸

Kitab-ı Mukaddes'in hatasızlığına tam inancı olan köktencilere⁵⁹ sadece evrim teorisine değil, modern öğretiye ve bütün modern bilimlere hücum etti. Bunların muhtevasını inkarcı görüyorlardı. Evrim teorisi Katolik düşünce için pek o kadar sorun yaratmadı. Çünkü Katolikler vahye dayalı hakikatleri Kitab-ı Mukaddes'ten ibaret saymıyor, kilisenin canlı yorumu ve içtihadını da vahiy kabul ediyorlardı. Bununla birlikte Roma'nın ilk tepkisi, evrimi sert biçimde tekzip etmek oldu. Fakat XIX. yüzyılın sonlarından XX. yüzyılın yarısına kadar devam eden Kitab-ı Mukaddes araştırmaları, daha mülayım Roma'nın dikkatini çekti ve Katolikler ihtiyatlı biçimde evrim teorisini kabul etti. Kitab-ı Mukaddes'i yorumlayarak ve onu metaforik görerek kendileri için işi kolaylaştırdılar.⁶⁰ Ama daha önce bahsi geçen geleneksel gruplar karşısında Kitab-ı Mukaddes'i evrim teorisine uydurabilmek için büyük bir modernleşme çabası içindeydiler. Kitab-ı Mukaddes'in Tanrının insana doğrudan vahyi olmadığına, bilakis beşeri bir yazı olduğuna inanıyor ve Kitab-ı Mukaddes'in oluşum sürecini dinî bilginin gelişmesi yönündeki evrimleşme sayıyorlardı.⁶¹

Ondokuzuncu yüzyılın sonlarında teolojik liberalizmin üçüncü aşaması olan modern ilahiyat, gelenekselcilik ile modernleşmecilik arasında orta yol olarak gündeme geldi. Modern liberal ilahiyat, evrimin bilimsel bilgisini kabul etmekle, doğal ve vahye dayalı ilahiyat yerine, daha önce XVIII. yüzyılda teolojik liberalizmin ikinci aşamasının, yani romantik hareketin kurucusu Fredrich Schleiermacher⁶² (1768-1834) tarafından ortaya atılan, aslında mudetil ve ılımlı gelenekselci ve yenilikçi bir teoloji olan dinî tecrübe⁶³ ve irfanî tecrübeye⁶⁴ yöneldi.⁶⁵

⁵⁷ Hodge, *Systematic Theology*, s. 165. Yine bkz: Barbour, *İlm ve Din*, s. 12.

⁵⁸ Barbour, *İlm ve Din*, s. 123.

⁵⁹ Fundamentalistler: Köktencilik (fundamentalizm) muhafazakar dinî hareketine taraftar olanlar. Protestanlık içinde XX. yüzyılın başlarında Amerikan Protestan kilisesinde ortaya çıktı. Hristiyanlığın inanç ilkelerinden olarak Kitab-ı Mukaddes'in zâhiri yorumu, Kitab-ı Mukaddes'in mutlak hatasızlığı, İsa'nın (a.s) yeniden bedenleneceği, bakire Meryem'den (s.a) doğması, kıyamet ve fidye üzerinde duruyorlardı. (Bkz: Safra (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, s. 201).

⁶⁰ Barbour, *İlm ve Din*, s. 125.

⁶¹ A.g.e., s. 126.

⁶² Fredrich E. D. Schleiermacher, seçkin Alman filozof ve teolog.

⁶³ Religious experience.

⁶⁴ Mystical experience.

⁶⁵ Daha fazla ayrıntı için bkz: Zervânî, “Schleiermacher ve Tecrübe-i Dinî”, *Nâme-i Hikmet*, s. 145-158; Barbour, *İlm ve Din*, s. 130.

Yirminci yüzyıl, Batıda, bilim ve din arasındaki çatışmayı çözümleyecek şekilde bilimin alanıyla dinin sahasının birbirinden ayrıldığı çağdır. Bu yüzyılda, dinin alanını bilimin alanından belli şekillerde ayıran bir takım okullar ortaya çıktı. Bu görüşlerin taraftarları, din ve bilimin sadece konu ve muhtevasının değil, bu iki uğraşı sahasının tamamen ayrılması ve birbirinden bağımsız olması gerektiğini savunuyordu. Bu sayede ikisi arasında hiçbir çatışma düşünülmeyecekti. Bu doğrultuda Yeni Ortodokslar, vahyin eşsizliğinin, ilahiyatı diğer insani bulgulardan ayırt ettiğine inanıyordu. Karl Barth⁶⁶ (1886-1968), ilahiyatın konusunu Tanrı, yani ancak kendisi bize kendisini açmak istediğinde tanıyabileceğimiz “bambaşka” bir varlık olarak görüyordu. Bu okulun görüşüne göre teoloji ve bilimin metodları arasındaki fark, onların epistemik mevzuları arasındaki farktan kaynaklanıyordu. Teoloji, aşkın ve gizemli Tanrıyla meşguldü ve Tanrının dünyaya, yani bilimin araştırma alanına benzemezliği o boyuttaydı ki, aynı yöntemler her iki alanda da kullanılamazdı.⁶⁷ Egzistansiyalizmde⁶⁸ bilim ve dinin metodlarının birbirinden ayrı farzedilmesi, birinci derecede insanın bilinç alanları ile nesneler ve bilinçten yoksun şeyler arasındaki karşıtlıktan kaynaklanmaktadır.

Martin Buber,⁶⁹ kişinin nesneyle ve kişinin bir başka kişiyle ilişki türlerini birbirinden ayırarak din-bilim ayrımına vardı. İnsanın Tanrı karşısındaki durumunu kişinin kişiyle ilişkisi (ben-sen) türünden, bilimsel araştırmaları ise kişinin nesneyle ilişkisi (ben-o) türünden saydı.⁷⁰ Dil analizi felsefecileri⁷¹ ve pozitivistler, dil ve dilin bilimdeki işlevi ile dinin işlevini birbirinden ayırarak bilim ve din arasındaki çatışmayı halletiler. Bu görüşe göre bilimin dilinin araçsal bir rolü vardır. Yani onun görevi gerçekliği açıklamak değil, tersine öngörü ve kontroldür. Ama dinin dilinin, kalpte hidayeti yeşertmek, ahlakı güçlendirmek, kendini tanımayı geliştirme vs. gibi görevleri sözkonusudur.⁷² Elbette ki çoğu pozitivistlerin görüşüne göre dinî önermeler deneysel olarak kanıtlanabilir olmadıklarından dinin dili bütünüyle anlamsızdır. Dinî önermeler, mana taşımadığından herhangi bir şeyi anlatmazlar ve doğrulanma ya da yanlışlanma durumunda değildirler. Dolayısıyla da dinî önermeler bilimle çatışmazlar.⁷³

⁶⁶ Karl Barth, İsveçli Protestan teolog.

⁶⁷ Bkz: Beyât, “İlahiyyat-i Barth”, *Encümen-i Meârif-i İslamî*, s. 55 ve sonrası.

⁶⁸ Existentialism: Varlığın esas alınması, insanın varlığını tüm sorunların eksenine ve gayesi kabul eden felsefi okul. (Bkz: Hinnells, *Ferheng-i Edyan-i Cihan*, “Rüşengeri” maddesi.

⁶⁹ Martin Buber, Avusturyalı Yahudi filozof ve teolog.

⁷⁰ Bkz: Buber, *Men ve Tu*.

⁷¹ Linguistic analysts.

⁷² Barbour, *İlm ve Din*, s. 153 ve 154; Copleston, *Felsefe-i Muasır*, s. 116 ve 117.

⁷³ Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.

İslam Dünyasında Bilim ve Din

Öyle anlaşıyor ki bilim ve din bahsinin Batıda yolaçtığı tartışma ve karışıklığın benzeri İslam dünyasında hiçbir zaman yaşanmamıştır. Çünkü bu meselenin Batıda, İslam dünyasında zemini bulunmayan kendine özgü sebepleri vardı. Batıda bu tartışmanın sebeplerinden biri, anlaşıldığı kadarıyla, birçoğu batı kültür ortamında, yani Hristiyan uygarlığının yatağında oluşmuş bir yığın modern teorinin ortaya çıkması ve son beş yüzyılda bilimin gelişmesidir. Diğer önemli neden, kilisenin modern bilimi reddeden, onu yanlışlayan ve bilimadamlarını inkârcılıkla suçlayıp cezalandıran yanlış ve mantıksız tavrıyla ilgilidir. Kilise, tabiatı yorumlamayı kendi tekelinde görüyor, tuhaf yöntemlerle Kitab-ı Mukaddes'ten doğa bilimini keşfetmek istiyor⁷⁴ ve modern doğa bilimcileri tabiatı yorumladıkları için cezalandırıyordu. Başka bir ifadeyle:

“Kilise aslında Galileo'nun güneş merkezli teoriyi yaymasına izin veriyor ama bu teorinin, güneş ve gezegenlerin hareketini gerçekte olduğu gibi açıkladığını iddia etmesini istemiyordu. Kilise, gerçeği yorumlama tekelinin kendi elinde kalması için Galileo ve diğer öncü bilimadamlarına, güneş merkezlilik teorisinin matematiksel bir konu olduğu ve gökyüzünün gözlemlenen fenomenlerinin yorumu için kullanılacak mümkün hesaplama cetvellerinden biri sayılabileceğini söylemeye ruhsat tanıyordu.”⁷⁵

Fakat İslam dünyasında hem dinî metinler açısından, hem de tarihsel bakımdan modern bilimle ciddi bir muhalefet yaşanmadı. Darwin'in evrim teorisi gibi bazı görüşler dışında İslam uleması belirgin bir karşıt tutum benimsemedi, hatta aksine, birçok durumda modern bilimi kabul ederek ve kesin varsayarak dinî metinlerin yeni tefsirlerini yapmaya çalıştı. Öte yandan dinî metinler, insanı, eldeki normal araçları kullanarak ve düşünceye dayanarak etrafındaki evreni tanımaya çokça teşvik etmiştir. Kur'an-ı Kerim'de yaklaşık 750 ayet (yani Kur'an'ın tamamının aşağı yukarı sekizde biri) müminleri tabiat üzerinde düşünmeye, tefekküre, akıl, zekâ ve basireti kullanmaya, ilim ve bilgiyi talep etmeye yönlendirmekte; ilim öğrenmenin peşine düşmeyenleri kınamaktadır. Buradaki düşünme, akli kullanma ve ilim öğreniminin konusu doğadaki muhtelif fenomenlerdir. Mesela insanın yaratılışı (Tâk/5), deve gibi bazı hayvanların yaratılışı (Gâşiye/17), dağlar (Gâşiye/19), gökyüzü (Gâşiye/18), yeryüzü (Gâşiye/20) ve benzeri gibi. Buna ilaveten Kur'an'daki birçok ayet bilimin araştırma konusu olan doğal fenomenlerden söz ederken Kur'an'ın nüzulü çağında henüz insanın bilgisine sahip olmadığı malumatı sunmuştur. Bunların arasında Kur'an'ın dağların hareketinden bahsetmesine değinilebilir. O zamanlar bu hareket insanın bilmediği bir şeydi. Dolayısıyla bilim Kur'an'da özel bir öneme ve yere sahiptir. Tabiat âlemini bilmek, dünyanın yaratılışını öğrenmek için giriş mesabesindedir.

Bunun yanı sıra din önderlerinin sözlerinde de bilimsel mevzular sıkça gündeme getirilmiş ve o zamanda insana önemli bilimsel bilgiler sunan hadisler kaydedilmiştir. Bu

⁷⁴ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 359.

⁷⁵ A.g.e.

malumatın örnekleri imamların kendi zamanlarındaki ilim adamlarıyla sohbetlerinde söz-konusu edilmiştir.⁷⁶

İslam'da dinî düşüncenin iki önemli kaynağı olarak Kur'an ve hadiste bilimsel konuların varolmasına ve bu iki kaynağın insan için yararlı bütün ilimleri öğrenmeye çokça vurgu yapıp tavsiyede bulunmasına ilaveten, İslam'ın tarihsel geçmişinde de doğal ve insanî bilimler, dinî ilimlerin yanında hep hazır bulundu ve ilerleyişini sürdürdü. Batıda modern bilimin gelişmesinden ve ileri seviyedeki üniversite ve akademilerin kurulmasından yüzyıllar önce İslam dünyasında, eğitim ve araştırma alanları şer'î ilimlerle sınırlı olmayan okullar, kurumlar ve eğitim merkezleri mevcuttu. Bu kurumlarda bilim ve din birlikte varlığını sürdürüyordu. Bu doğrultuda, herşeyden önce, H.K. II. yüzyılın yarısında kurulan ve yüzyıllarca faaliyetine devam eden Abbasiler dönemindeki Beytu'l-Hikme'den bahsedilebilir. Yine Mısır'da Câmiu'l-Ezher (kuruluşu hicri 360/miladi 970) ve Bağdat'ta Nizamiyye'nin (kuruluşu hicri 459/miladi 1067) adı zikredilebilir. İkincisinin Bağdat'tan Horasan'a kadar birçok şubesi vardı ve çeşitli bilimler alanında kuşatıcı bir eğitim sistemine sahip kabul ediliyordu. Bunlar, Batıda henüz İtalya ve benzeri en eski üniversitelerin hiçbirinden haber yokken olan şeylerdir. Öyle ki Abdullatif Taybâvî gibi araştırmacılar, Batıdaki modern üniversiteleri büyük ölçüde İslamî üniversitelerden iktibas olduğunu düşünmektedir.⁷⁷

Bahsi geçen eğitim kurumlarının yanında, İslam düşünce tarihinde Müslüman bilginler arasında da kendinde muhtelif ilimleri toplamış ve onları ilmî bakımdan uzlaştırmış birçok âlim bulunabilir. Bunların en bariz örneği Ebu Ali, İbn Sina ve Şeyhu'r-Reis adıyla meşhur Hâkim Ebu Ali Hüseyin b. Abdullah b. Sina'dır (hicri kameri 370 veya 375/miladi 980 veya 985-hicri 427/miladi 1037). Metafizik, felsefe, aklî ve şer'î ilimleri bilmenin yanı sıra deneysel tıp biliminde de birikimi olan biriydi. *el-Kânun fi't-Tıbb* isimli eseri bu alandaki eserlerinin en etkileyici olanıdır. İbn Sina'ya ilaveten, bütün çağların en büyük fizikçilerinden İbn Heysem'i de (hicri 355/miladi 965-hicri 429/miladi 1039) zikretmek gerekir. Fotometri ve görmenin gerçekleşme yöntemi alanında bilim dünyasına birinci sınıf deneysel teoriler armağan etti ve önemli yasalar keşfetmeyi başardı.⁷⁸ Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed Birûnî de (hicri 362/miladi 973-hicri 437/miladi 1047), Batıda modern bilimin zuhurundan yüzyıllar önce İslam dünyasında yaşamış, aralarında geometri, matematik, astronomi, coğrafya, antropoloji, ilahiyat, fizik, kimya vb. gibi bilimlerin bulunduğu pek çok bilim dalında öncü olmuş ve kendisinden geriye çeşitli bilimlere dair çok sayıda eser kalmış deneysel bilimlerin seçkin bilginlerindendir.⁷⁹ Yine aklî, dinî, doğal ve deneysel birçok ilmi kendinde toplamış “zü'l-fünûn” lakaplı Şii âlim Hâce Nasiruddin

⁷⁶ Örnek için İmam Cafer-i Sâdık'ın (a.s), ortaya birçok soru atan zındığa verdiği cevaplardan oluşan sohbe bakılabilir. Bu sorulardan bir kısmı dinî, kalamî ve felsefî meselelerle ilgilidir. Bir kısmı da hastalıklar, yılan, akrep ve engerek zehirlenmesi, kan gibi bilimsel meselelerle alakalıdır. Bkz: Tabersî, *el-İhticac*, s. 212-250.

⁷⁷ Bkz: Es'adî, *İran, İslam, Teceddüd*, s. 157, *Islamic Education*'dan Taybâvî'den nakille.

⁷⁸ İbn-i Heysem, *Kitabu'l-Menâzir*.

⁷⁹ Hayatı, düşünceleri ve eserleri hakkında bilgi için *el-Kânunu'l-Mes'ûdî*, *el-Âsârü'l-Bâkiyye*, *el-Cemâhir fi'l-Cevâhir* gibi eserlerin mukaddimesine başvurulabilir.

Muhammed b. Muhammed b. Hasan el-Tûsî'yi (hicri 597-miladi 1201-hicri 672/miladi 1274) hatırlatmak gerekir. Bir din âlimi olmasının yanı sıra siyasetçi ve filozoftu da. Astronomi, geometri, tıp, matematik gibi alanlarda insanlığa büyük hizmetler yaptı ve geride çok sayıda eser bıraktı. Hizmetlerinin en lisi, bilim ve dini kendinde toplaması ve ikisi arasında mazlık bulunmamasıydı.⁸⁰

Dinî ilimler, deneysel bilimler ve doğa bilimlerini biraraya getirmiş Müslüman âlimleri bir yana bırakacak olsak bile dünyada, bağımsız bir mevzu olarak bilim-din ilişkisi alanında söz söylemiş seçkin bilginler vardır. Bunların öne çıkanı İmam Muhammed Gazzalî'dir (vefatı 505). Gazzalî, akıl-din ilişkisi babında felsefeye şiddetle karşı çıkmış, felsefenin dinle çatışmasına örnekler sıralamış ve bu nedenle felsefeyi reddetmiş olmakla birlikte ilim-din ilişkisi bahsinde ikisinin uyduğuna inanıyordu. İlmin dine aykırı olmaması bir yana, Kur'an'ın tüm ilimlerin ana hatlarını içerdiğini ve Kur'an'ın derinlikleri üzerinde dikkatlice durulduğunda ilimlerin ayrıntılarına ulaşılabilceğini savunuyordu.⁸¹

Gazzalî'den sonra Fahr-i Râzî de⁸² (vefatı 606) ilim ve dinin uyum içinde olduğuna inandı. İbn Ebi'l-Fadl Mursî (vefatı 655), Zerkeşî (vefatı 794) ve Suyûtî de (vefatı 911), din ve ilimler bahsine girmiş, ilim ve din arasında çatışma olmadığını savunmuş ve dinî metinlerden, özellikle de Kur'an-ı Kerim'den çeşitli ilimleri çıkarmanın mümkün olduğuna inanmış âlimlerdir. Zerkeşî, rivayetlerle istidlale ilaveten, Gazzalî gibi bütün ilimleri Allah'ın fiilleri alanına yerleştirmektedir. Ona göre Kur'an Allah'ın zât, sıfat ve fiillerinin zarfı olduğundan tüm ilimleri içermektedir.⁸³

Celaledin Suyûtî, iki ayetin;

“مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ” En'am/38 ve

“وَزَوَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبَيَّنًا لِكُلِّ شَيْءٍ” Nahl/89) atf ve

Gazzalî, akıl-din ilişkisi babında felsefeye şiddetle karşı çıkmış, felsefenin dinle çatışmasına örnekler sıralamış ve bu nedenle felsefeyi reddetmiş olmakla birlikte ilim-din ilişkisi bahsinde ikisinin uyduğuna inanıyordu. İlmin dine aykırı olmaması bir yana, Kur'an'ın tüm ilimlerin ana hatlarını içerdiğini ve Kur'an'ın derinlikleri üzerinde dikkatlice durulduğunda ilimlerin ayrıntılarına ulaşılabilceğini savunuyordu.

⁸⁰ Müslüman âlimlerin öncü olduğu diğer ilimler ve onların bilginleri hakkında bilgi için bkz: Nasr, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Mütectedid*, s. 121-147.

⁸¹ Gazzalî, *İhyau Ulûmî'd-Din*, c. 3, s. 135; Tâbân, “Tefsir-i İlmî-yi Kur'an-ı Kerim”, *Din ve Siyaset*, s. 166 ve 167.

⁸² Rey şehrinden müfessir, edebiyatçı ve Eş'arî kelimci.

⁸³ Zerkeşî, *el-Burhan fî Ulûmî'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Attâ'nın editörlüğünde, c. 1, s. 535-537.

genellemesini delil göstererek Kur'an'da bütün meseleler ve ilimlerin varolduğunu savunur.⁸⁴ Dolayısıyla bilim ve dinin muhkem bağı vardır.

Fakat bilim ve din sorunu, bütün zamanlardan çok daha fazla son iki yüzyılda Batıdaki bilim-din çatışmasının etkisi altında Müslüman düşünürlerin gündemine girdi. Şii ve Sünni seçkin bilimadamları bu nedenle bu tartışmaya katıldılar. Muhammed Abduh, Tantavî, Abdurrahman Kevâkibî, Abdulaziz İsmail, Seyyid Mahmud Talekânî, Mehdi Bazergân,⁸⁵ Yedullah Sehâbî gibi epey bir kısmı modern bilimin buluşlarını doğru ve kesin kabul ederek Kur'an'ın yüzyıllar önce günümüzdeki bilimsel meselelere değindiğini iddia ettiler. Bu sebeple dinî metinleri modern buluşlara uygulamaya çalıştılar. Dolayısıyla bu görüşe göre, çatışma bir yana, İslam ve Kur'an bilimde öncüdür ve ona bütünüyle uygundur. Bu gruptan kimilerinin, Darwinist evrim teorisi gibi bilim dünyasındaki kimi aşırı görüşleri bilimsel bulmaması ve din karşılığı hedefi güttüğünü düşünüp reddetmesi doğaldır. Gerçi bu gruptan Dr. Sehâbî gibi bazıları ilke olarak evrim teorisini kabul etmiş ve onu Kur'an'a uygun hale getirmeye çalışmıştır. Ama yine de teorinin detaylarında, mesela aralarında maymunu insanla aynı soydan gösteren görüşün de yer aldığı varlıkların her birinin orijini net belirlemede Darwin'e muhaliftir.⁸⁶

Bu kesimin karşısında bir başka grup bilimadamları modern bilimle çatışan dinî konuları bulmanın peşine düşerek Kur'an ve dinî metinleri sorgulamaya çalıştı. Ama bu grubun yanında üçüncü bir grubu oluşturan seçkin âlimler, modern bilimin buluşlarını keşfederken, birincisi, dini ne birbirinin karşısına koyup çatıştırdı, ne de yanyana ve birbirine paralel kabul etti. Böylelikle bilim ve dinin çatıştığı tasavvurunu reddetmiş oldular. İkincisi, dinin vazettiklerinin bilimle uyuşmuyor görüldüğü bir kısım meselelerde birtakım ihtimalleri gündeme getirerek çatışma şüphesini gidermeye çalıştılar ve zâhiren modern bilimin kesin buluşlarıyla çatışan Kur'an ayetlerini müteşabihlerden saydılar. Merhum Al-lame Tabâtâbâî, Üstad Şehit Mutahhari, Üstad Misbah Yezdî, bilim-din ilişkisi bahsinde görüşlerini göreceğimiz gruptandır. Bununla birlikte İslam dünyasında, özellikle de Şii âlimler arasında bilim-din tartışması dosyası henüz açıktır ve konuyla ilgili sürekli yeni görüşler belirmektedir.

Bilim-Din İlişkisi Bahsindeki Görüşler

Şimdi tartışmanın öncüllerine genel bir bakışla bilim-din ilişkisi babındaki görüşleri ele alacağız.

Bilim ve Dinin Çatışması

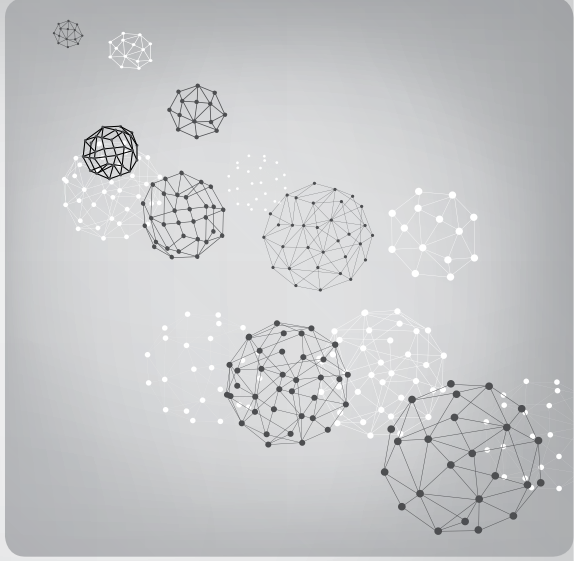
Bilim ve din arasında çatışma bulunduğu görüşünün esasını incelemeden önce çatışmadan neyi kastettiğimizi ve çatışmanın gerçekleşmesinin koşullarını açıklığa kavuşturmamız lazımdır. Bilim ve din arasındaki çatışmanın manası şudur; Bir: Bilim ve dini

⁸⁴ Suyûtî, *el-Itkan fî Ulûmi'l-Kur'an*, c. 2, s. 125-131.

⁸⁵ Bkz: Bazergân, *Bâd ve Bârân der Kur'an*. s. 193.

⁸⁶ Bkz: Sehâbî, *Hilkat-i İnsan*.

Bilim ve din arasındaki çatışmanın manası şudur; Bir: Bilim ve dini hakikate giden iki bağımsız yol ve iki bilişsel kaynak görmemiz. İki: Herhangi birinin hakikati, hiç değilse bazı kısım ve boyutlarını diğerine karşıt ve aykırı biçimde tanıtmak. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma meydana gelir. Ama böyle bir çatışmanın vuku bulmasının şartlarının ne olduğuna ve hangi durumda bilim ve dinin çatışacaklarına dikkat edilmelidir.



hakikate giden iki bağımsız yol ve iki bilişsel kaynak görmemiz. İki: Herhangi birinin hakikati, hiç değilse bazı kısım ve boyutlarını diğerine karşıt ve aykırı biçimde tanıtmak. Bu durumda bilim ve din arasında çatışma meydana gelir. Ama böyle bir çatışmanın vuku bulmasının şartlarının ne olduğuna ve hangi durumda bilim ve dinin çatışacaklarına dikkat edilmelidir.

Bilim ve din arasında çatışma olması için mevzuda ve gayede birlik şarttır. Diğer bir deyişle, bilim ve din arasında çatışma durumunda, bu ikisinin mevzu ve gayeleri detayına varıncaya dek aynı tasavvur edilmeli, ama her biri, birbirine aykırı farklı sonuçlara varmış olmalıdır. Dinin kendine has konuları, bilimin incelemeye aldığı fiziksel ve doğal fenomenleri kapsadığında ve dinin gayesi, tıpkı bilim gibi doğal olayları ve nesneleri açıklamak olduğunda rekabet kaçınılmazdır. Ama eğer bu ikisinin mevzuları farklı olursa, mesela din, metafizik konularında, bilim ise doğa işleri hakkında araştırmaya koyulsa yahut mevzu aynı ama gaye farklı olsa, yani her ikisi de doğa olaylarıyla ilgilense ama bilimin hedefi olayları izah, dinin hedefi ise ibret almak olsa çatışma ortadan kalkacaktır.

Bu yaklaşım nedeniyle Batıda bilim ve dinin çatıştığına inanan bilimadamı epey çok olmuştur ve hâlâ da öyledir. Onların gözünden bilim ve dinin gaye ve mevzuları bazı durumlarda aynıdır. Ama din ve bilimde aktif biçimde kullanılan metodlar birbirinden farklı olmasına rağmen yine de bilim ve dinin çatışmasına sebep olacak sonuçlara varılabilmektedir.⁸⁷ Copernicus ve Galileo'nun güneş merkezilik teorisi ile Darwin'in evrim teorisi, din ve

⁸⁷ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 362 ve 363.

bilimin çatıştığına inananların verdiği iki örnektir. Bu çatışmalar karşısında Batıda çeşitli tepkiler ortaya çıktı. Fundamentalist Hristiyanlar, Kitab-ı Mukaddes'ten beslenen iddialarını ve inançlarını “norm itikatlar”⁸⁸ konumunda kullanıyor ve onun karşısında yeralan her görüşü ya da bilimsel teoriyi reddediyorlardı. Dolayısıyla evrim veya benzeri teorileri de reddetmiş oluyorlardı.⁸⁹

Buna mukabil evrimci naturalizm akımı,⁹⁰ Hristiyanlığı Tanrı inancındaki bütün sorunlarıyla birlikte reddetti. Bu görüş, yalnızca fiziksel tabiatın gerçekliğine ve maddi realiteye inanan, fiziksel dünyanın ötesinde ve üstünde doğaya egemen ve insanın işlerini gözetim altında tutan bir varlığı reddeden felsefi naturalizme dayanıyordu.⁹¹

İslam dünyasında çoğu Müslüman âlim esas itibariyle bilim ve din arasında kesin bir çatışma bulunduğu olumsuz bakar. Çünkü onlar, birçok Hristiyan bilgin gibi, dinin Allah'ın tedvin edilmiş kitabı, tabiatın ise Allah'ın tekvin edilmiş kitabı olduğuna inanırlar. Dolayısıyla din ilmi ile tabiat bilimi, her ikisi de ilahî bilgilerdir ve ilahî vahiy tarafından tedvin edilmiş kitabın muhtevasını açıklayan hakiki dinin, Allah'ın tekvin ettiği kitabın gerçek yasalarını açıklayan hakiki bilimle çatışma halinde olduğu iddia edilemez. Zira her iki kitap da aynı müellif, hikmetli ve kâdir yaratıcı tarafından tedvin edilmiştir ve onların arasında kesin bir çatışma düşünülemez. Eğer bu ikisi arasında zâhir itibariyle bir çatışma varsa da biçimsel ve geçicidir, bizim o ilahî iki kitaptan biriyle ilgili eksik veya yanlış kavrayışımızdan ve hatalı yorumumuzdan kaynaklanmaktadır.⁹²

Şia dünyasında Allame Tabâtabâî,⁹³ Şehit Mutahharî,⁹⁴ Ayetullah Cevâdî Âmulî ve Ayetullah Misbah Yezdî⁹⁵ gibi âlimler bilim ve din arasındaki kesin çatışmayı net biçimde reddetmişlerdir. Ama ikisi arasında nasıl bir ilişki düşünüldüğü veya bilim ve din arasındaki zâhiri çatışma durumlarında nasıl bir yol izlediğine ilişkin her birinin, konunun devamında ele alacağımız belli bir görüşü vardır.

Denebilir ki bilim ve din arasında kesin bir çatışmaya olumsuz bakılmaktadır. Kesin olmayan çatışma da çözümlenebilirdir. Çünkü bilim ve dinin önermeleri arasındaki çatışmanın azami dört varsayımı sözkonusudur:

1. Dinî ve bilimsel önerme mutlak anlamda çatışıyor olabilir.
2. Her ikisi zanni olabilir.
3. Dinî önerme kesin, bilimsel önerme zanni olabilir.
4. Dinî önerme zanni, bilimsel önerme kesin olabilir.

⁸⁸ Control beliefs.

⁸⁹ A.g.e., s. 364.

⁹⁰ Evolutionary naturalism.

⁹¹ Bkz: Huxley, *Evolution in Action*, tüm sayfalar, özellikle s. 11-38.

⁹² Bkz: Misbah Yezdî, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, s. 17; Ali Zemânî, *Din ve Ulûm-i Tecrübî, Teâruzâ ve Râh-i Halhâ*, s. 53.

⁹³ Tabâtabâî, *el-Mizan fî Tefsiri'l-Kur'an*, c. 5, s. 271; *el-Kur'an fî'l-İslam*, s. 137 ve sonrası; Behramî, “İlm ve Din ez Manzar-i Allame Tabâtabâî”, *Pejûheşhâ-yi Kur'anî*, Kum, sayı 9-10, s. 171.

⁹⁴ Mutahharî, *Bist Goftâr*, s. 214; yine bkz: Kâşifî, “İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî”, *Kabesât*, s. 58 ve sonrası.

⁹⁵ Misbah Yezdî, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, s. 17.

Bu dört varsayımda iki önermenin mutlak manada çatıştığına ilişkin birinci varsayım muhaldir. Çünkü insanın kesin ve mutlak anlamda çatışan iki şey bulması imkânsızdır. Her ikisinin zanni olduğu ikinci varsayımda tercih edilen biri alınır, diğerini ise bırakmak gerekir. Üçüncü ve dördüncü varsayımda da kesin olan önceliklidir, zanni olan ise bırakılır. Dolayısıyla bu görüşe göre bilim ve din arasında kesin çatışma tasavvur edilememektedir. Meydana gelmesi mümkün olan şey, halledilme yolu bulunan zanni ve muhtemel çatışmadır.⁹⁶

Bilim ve din arasında kesin çatışma bulunmadığına dair bu görüş temelinde bazı büyük şahsiyetler bilim ve din arasındaki zâhiri çatışmaları çözmeye girişmişlerdir. Mesela Merhum Allame Tabâtabâî (r.a), Şeytan'ın göktaşları aracılığıyla kovalanması olayını ele aldığı Saffat suresi 5-10. ayetlerinin tefsirinde bilimin tarafını tutarak ayetleri tevîl etmektedir. Çünkü ayetlerin zâhirinin kesin bilgiye açık aykırılık oluşturduğunu düşünmekte ve ayetlerin zâhirinden vazgeçmektedir.⁹⁷ Ama Darwin'in evrim teorisine karşı insanın yaratılışı ve günümüzdeki neslin bir tek anne ve babadan gelmesi meselesinde bu teoriyi “bir varsayım” olarak değerlendirerek dinî nasları tercih etmektedir.⁹⁸

Bununla birlikte çağdaş Şii düşünür Seyyid Hüseyin Nasr, bilim ve din arasında mutlak çatışma bulunmadığını kabul ederken, Batıda doğmuş bugünkü modern bilimin bazı yönlerden dinle (İslam) çatışma halinde olduğuna, bu sebeple dinle çatışmayacak bir bilim üretmenin peşine düşmek gerektiğine inanmaktadır. Bu görüşe göre, Bir: Modern bilime egemen değer sistemi, İslamî değer sistemi için birtakım tehditler taşımaktadır. Çünkü modern bilim insanî bir bilgidir ve aralarında İslamî dünya görüşünün dayandığı vahiy ve ilhamın da bulunduğu bilmenin diğer mümkün yöntemlerini inkâr etmektedir. İki: Modern bilim gayri ahlaki bir mahiyete sahiptir. İslam buna karşı tavır almadan duramaz. Modern bilim kimi bakımlardan insana refah sağlıyor olabilir ama çok sayıda mahlûkatı da tehdit etmekte ve çevreyi ciddi tehlikelerle karşı karşıya bırakmaktadır. Üç: En iyi durum, bilimin dine tarafsız bir gözle bakması ve Tanrı ve ahiret realitelerinin mevcut olmadığı, sonuç itibarıyla de “irrealite”nin son noktasındaki zihinsel ortamı oluşturmada çok önemli role sahip olmasıdır.

Şahsen Tanrıya inanan çok sayıda bilimadamı olsa bile, modern bilimde bilmenin tek meşru ve doğru şekli olarak öğretilen hâkim görüşe göre bir tanrı yoktur. Bu durumda İslam, kaynağı Allah olmayan ve mecburen ona dönmeyen bir bilgi şeklini nasıl kabul edebilir? İslam, dünyayı, Kur'an-ı Kerim'in her sayfasında sözü edilen herşeyin müteal sebebine işaret bile etmeksizin nasıl açıklayabilir?⁹⁹ Diğer bir ifadeyle, İslamî ilimler, İslam'ın dünya görüşüyle derinden ilişkilidirler. Bu ilimlerin kökü, Allah'ın birliği veya tevhide dayanan marifette ve dünyaya Allah'ın hikmet ve meşiyetinin hâkim olduğu gözle bakan,

⁹⁶ Bkz: Hüseyinpenâh, *İlm ve Din*; Misbah Yezdî ve Sâcidî'den nakille, “Reveşhâ-yi Hall-i Teâruz-i İlm ve Din”, *Din ve Ulûm-i Tecrubî: Mecmûa-i Makâlât-i Yâzdehomîn Humâyiş-i Hovze ve Dânişgâh*, s. 139-141.

⁹⁷ Tabâtabâî, *el-Mizan*, c. 17, s. 124.

⁹⁸ A.g.e., c. 16, s. 255-260, özellikle s. 258.

⁹⁹ Nasr, “Cihanbinî-yi İslamî ve İlm-i Cedid”, Hasenî ve diğerleri, *İlm-i Dinî, Didgâhâ ve Mülâhazât*, s. 11-15 içinde; yine bkz: Nasr, *Niyaz be İlm-i Mukaddes*, s. 127-166.

herşeyi birbiriyle irtibatlı gören ve Allah'ın birliğini varlık diyarına yansıtan görüştedir. Fakat batı bilimi bunun aksine, tabiat evreninin Tanrıdan ayrı bir gerçeklik veya varlığın üst basamakları olduğu algısına dayanmaktadır. Modern bilimin dünya görüşünde, dünyanın idaresinde Tanrının müdahale ve tasarrufu, onun kesintisiz murakabe ve nezareti kabul görmemektedir. Aslında batı biliminin dünya görüşüyle İslamî ilimlerin dünya görüşü arasında derin farklılıklar vardır.¹⁰⁰

Değerlendirme

Bilim ve dinin çatıştığına inanan görüşü incelerken çatışma olduğunu düşünen Batılıların görüşü ile Dr. Seyyid Hüseyin Nasr'ın görüşünü birbirinden ayırmak gerekmektedir. Çünkü Dr. Nasr da bilim-din çatışmasını mutlak kabul etmemektedir. Çatışma bulunduğu inanan batılıların görüşünü ele alırken, daha önce değinildiği gibi, batıdaki çatışma görüşünün Batı ve Hristiyan dünyasındaki kendine özgü sebeplerden doğduğuna ve esas itibarıyla insana çatışmayı düşündürtecek bu sebep ve zeminlerin İslam dünyasında mevcut bulunmadığına dikkat etmek lazımdır. Başka bir ifadeyle, doğal ve deneysel bilimde, kesin biçimde İslam dininin kesin verileriyle çatışma halinde olan bulgular yoktur. Bu yüzden çatışmayı düşündürtecek sebep mevcut değildir. Bunun aksine modern bilim, çok daha önce Kur'an'da ve rivayetlerde işaret edilmiş birçok şeyi keşfetmiş ve modern bilim de bunları teyit etmiştir. Dolayısıyla İslam dünyasında bilim ve din arasında mutlak ve kesin bir çatışma düşünülmemiştir.

Dr. Nasr'ın görüşüne gelince, hatırlatmak gerekir ki, o her ne kadar iddiasında ilke olarak Batıdaki modern bilimin, birincisi seküler değer sistemine sahip, hatta din karşıtı olduğu ve Tanrıyı hesaba katmadığı; ikincisi, ahlak bakımından insanlık için tehlike ve zararları beraberinde getirdiği değerlendirmesinde haklıysa da bu kusurların modern bilimden giderilebileceğini gözönünde bulundurmamak gerekir. Diğer bir ifadeyle, tanrısızlık ve zarar verme modern bilimin özüne ilişkin özellikler değildir ve buna dayanarak bilim ve dinin birbiriyle çatıştığı düşünülemez. Bilakis bu iki özelliğin hem dinî açıdan, hem de bilimsel bakımdan yanlış olduğu söylenebilir.

Bilim ve Dinin Birbirinden Ayrılması

Bilim-din ilişkisi babında diğer görüş, ikisini birbirinden ayırmak ve araya mesafe koymaktır. Bu iki alan; mevzu, gaye ve değer bakımından birbirinden farklı ve birbirinden tamamen ayrı iki alana aittir. Sonuç itibarıyla bu sayede aralarındaki her türlü çatışma ihtimali ortadan kalkmaktadır.

Bu görüş Batıda yirminci yüzyılda muhtelif taraftarlar buldu. Yeni Ortodoksi, Egzistansiyalizm, Pozitivizm ve kanonik dile dayalı felsefe okulları bunların arasındadır. Bunlar, farklı yolların her birini aynı sonuca iletmislerdir.

¹⁰⁰ Nasr, *Cevân-i Müselman ve Dünya-yi Müteceddid*, s. 265.

Yeni Ortodoksi ve Egzistansiyalizm XX. yüzyılda bilim ve dinin mevzu ve yöntemde birbirinden ayrılması gerektiğini savundu. Yeni Ortodoksi okulunun temsilcisi ünlü Protestan teolog Kart Barth (1886-1968), din ve ilahiyatın mevzusunun Tanrının Mesih'te tecellisi, bilimin konusunun ise doğa dünyası olduğunu belirtti. Aynı şekilde bilim ve dinin metodu da farklıdır. Tanrıyı sadece insana tecellisi yoluyla tanımak mümkündür ve dinî inanç ilahî gözleme dayanmaktadır. Fakat tabiatı beşeri akıl yardımıyla tanıyabiliriz. Buna ilaveten dinin gayesi, kişiyi Tanrıyla karşılaşmaya hazırlamaktır. Fakat bilimsel bilgi, deneyim dünyasına hâkim modelleri öğrenmenin peşindedir.¹⁰¹ Dolayısıyla bilim ve din, mevzu, metod ve gayede birbirinden ayrılmakta, böylelikle çatışmaya yer kalmamaktadır.¹⁰²

Monoteist Egzistansiyalistler de bilim ve dinin mevzu ve metod bakımından birbirinden ayrılması gerektiğine inanmaktadır. Onların görüşüne göre bilimsel bilgi subjektif değildir ve neseldir. Ama dinî bilgi derinlemesine subjektif ve zihinseldir. Bilimin konusu, maddi şeyler ile onların rolü ve işlevi üzerinedir. Ama dinin konusu, öznel ve ahlaki realitelerdir. Dinî bilginin gayesi iki kişinin (Tanrı ve mümin) ilişkisine yöneliktir. Bilimin gayesi ise kişinin bir şeyle ilişkisine yöneliktir. Öyleyse bu ikisinin mevzu ve gayesi birbirinden ayrı olduğundan mecburen metodları da birbirinden ayrı olmalıdır.¹⁰³

Pozitivizm de Yeni Ortodokslar ve Egzistansiyalistlerden farklı nedenlerle bilim ve dinin sahalalarının birbirinden ayrı olduğunu vurgulamaktadır. Bu okul, bilimi, herkes için test edilebilir ve deneysel olması nedeniyle bilgiyi elde etmek için tek nesnel ve makul metod kabul etmektedir. Buna mukabil teolojik iddiaları, bilimsel metodlarla, uyumsuz ve her türlü hedeften yoksun saymaktadır. Aslında pozitivistler dinin dilini anlamsız, önem atfedilemez ve esasında bilimle çatışamaz görmektedir. Bundan dolayı bu okulun gözünde bilim ve dinin sahası ve dili birbirinden ayrıdır, elbette ki dinin dilinin önemi yoktur.¹⁰⁴

Bunun karşısında kanonik dile dayalı felsefenin taraftarları, bilim ve dinin birbirinden ayrı, ama aynı zamanda bütünüyle mecaz ve anlamlı iki “dil oyunu” olduklarına, her birinin kendine has kategori, mantık ve işlevi bulunduğuna inanmaktadır. Bu okul, bilimsel dilin gayesini öngörülebilir ve kontrol; dinin dilinin gayesini ise dua, sükûnet temini, yaşam tarzı tavsiyesi ve ahlaki ilkeler kabul etmektedir.¹⁰⁵ O halde bilim ve din, yine birbirinden farklı metodlar, gayeler ve mevzulara sahip ve çatışma ihtimali bulunmayan tamamen ayrı iki faaliyet olarak görülmektedir.

İslam âleminde büyük şahsiyetlerin çoğu bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu kabule eğilimlidir. Bunlar daha ziyade bilim ve dinin gayesini birbirinden ayrılması gerektiğine işaret etmişlerdir. Bu gruba göre dinin gayesi, insanı Allah'a doğru kılavuzluk etmek, Allah'a yakınlaştırmak ve uhrevi saadeti temin etmektir. Oysa bilimin hedefi, dünyayı ta-

¹⁰¹ Bkz: Barth, *Dogmatics in Outline*, özellikle s. 5-6.

¹⁰² Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 366 ve 367.

¹⁰³ Bkz: Buber, *Men ve Tu*.

¹⁰⁴ Bkz: Ayer, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, s. 162-168.

¹⁰⁵ Bkz: Witt, “Ahkâm-i Dinî be Mesâbe-i Umûrî-yi Ahlaken, amma ne Vâkien Ma'nadâr”, Hick, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend* içinde, s. 279-307.

numak ve insanın dünyevî ihtiyaçlarını sağlamaktır. Muhammed Reşid Rıza,¹⁰⁶ Allame Tabâtabâî,¹⁰⁷ Tefsir-i Numune yazarları,¹⁰⁸ Ayetullah Misbah Yazdî¹⁰⁹ gibi âlimlerin sözlerinden bu görüş anlaşılmaktadır. Gerçi içlerinden bazıları bunu açıklamamış, bazıları da İslam'ın, hariçteki nesnel hakikatleri beyan konusunda hiçbir taahhüdü bulunmadığını ve maksadının hidayet olduğunu açıklamıştır.¹¹⁰

Değerlendirme

Anlaşıldığı üzere beş farklı grup, bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğuna inanmaktadır. Hristiyan Yeni Ortodoksiler, monoteist Egzistansiyalistler, Pozitivistler, dil analizi felsefecileri ve Müslüman âlimlerden birkaç kişi. Bu görüşleri değerlendirirken iki genel eleştiri görüşlerin tamamı için geçerlidir. İlk dört görüşün her biri kendilerine has tenkitlere maruz kalmaktadır. Burada bu özel eleştirileri gözardı edip iki genel tenkidi zikretmekle yetineceğiz:

Bir: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunun düşünülmesinin, her ne kadar çatışmayı ortadan kaldırıyor da ikisi arasındaki iletişimi de yok ettiği gözönünde bulundurulmalıdır. Nitekim bazıları haklı olarak bilim ve din arasında tam bir ayırımın mümkün olmadığına dikkat çekmişlerdir. Çünkü insan, hayatı, daha doğru bir ifadeyle realiteyi dikotomiyle birbirinden ayıramaz. Bilakis biz yaşamı ve onun tezahürlerini onun bütüncüllüğü içinde tecrübe ederiz.¹¹¹

İki: Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğunu düşünmek tehlikelidir. Roger Trigg'in hatırlattığı gibi, bu iki alanın birbirinden bağımsızlığı, sonunda dinin reddedilmesine, din ve ilahiyatın realiteyle işi olmadığı sonucuna yolaçacaktır.¹¹²

Bilim ve Dinin İletişimi

Bazı kimseler de bilim ve dinin iletişiminden bahsetmişlerdir. Bunlar da geniş kolları ayrılmaktadır:

1. İçlerinden bazıları, din ve bilimin dolaylı diyalog ve iletişimine inanmaktadır. Onların inancına göre bilim ve din, her ne kadar mevzu, gaye ve metod bakımından birbirinden farklıysa da bir şekilde iletişim halindedir. Mesela bilimin, dinin temin edebileceği varsayımları vardır.¹¹³ Bilimin temel varsayımları şunlardır:

a) Maddi tabiatın gerçekliği vardır, b) Tabiat monotondur ve disiplinlidir, c) Tabiat anlaşılabilir.

¹⁰⁶ Reşid Rıza, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, s. 395.

¹⁰⁷ Tabâtabâî, *el-Kur'an fi'l-İslam*.

¹⁰⁸ Mekârim Şirâzî ve diğerleri, *Tefsir-i Numune*, c. 11, s. 361.

¹⁰⁹ Misbah Yazdî, *Meârif-i Kur'an* (cihanşinâsî), c. 1-3, s. 225-232.

¹¹⁰ Misbah Yazdî, "Mebâhis-i Bunyadî-yi Ulûm-i İnsanî", *Faslnâme-i Misbah*, s. 18.

¹¹¹ Abdullahî, "İlm ve Din", *Costârâyî der Kelam-i Cedid*, s. 327.

¹¹² Trigg, *Rationality and Religion*, s. 71.

¹¹³ A.g.e., s. 83.

Bu varsayımlar bilimin felsefi prepsiplerindendir. Nitekim bazı mütefekkirlerin inancına göre Yunan kozmolojisi onları sağlayamıyordu. Galileo ve diğer düşünürler realite hakkında, Yunan'ın çizdiği imajdan çok farklı ve Judeo-Hristiyan öğretilerden doğmuş bir resmi tercih etti. Evrenin yaratılışı bu öğretiler arasındadır.¹¹⁴

Bunun yanı sıra yirminci yüzyılın yarısından bu yana pozitivist epistemoloji görüşü tereddütle karşılandı. Deneyisel bilimlerin gelişmesi de gözlemcilik ve özne belirlemeyi mevzudan ayırmanın mümkün olmadığını gösterdi. Bundan dolayı bilim eskiden kabul edildiği gibi artık nesnel sayılmıyor. Bu yüzden de bu bilimsel değişimi, bilim ve dinin metoddaki dolaylı iletişimi görebiliriz.¹¹⁵ Dolayısıyla bilimsel teorilerin birçok özelliği din konusunda da geçerlidir. Bilim ve din, her ikisi de teoriyi deneyime bağlar ve her ikisi de gerçeklikleri tasvir edilemez olan birtakım varlıklardan sözederler. Dinî inançlar da bilimsel teoriler gibi tecrübeyi yorumlar. Öyleyse bilim ve din, metod bakımından diyalog ve iletişim içinde olabilirler.

Fakat Trigg'in de hatırlattığı gibi, bu görüş herşeyin bütünüyle subjektif algılanması ve artık bilinebilecek bir realite kalmaması tehlikesiyle yüzyüzedir.¹¹⁶

2. Bilim ve dinin iletişimine inanan başka bazı kişiler, bilim ve dini birbirinin tamamlayıcısı olarak görür. George Schlesinger (1944), ilahiyatın dış dünya hususundaki iddialarının gerekçelerini bulmamız ve sonra onları gözlemin yardımıyla değerlendirme konusu yapmamız gerektiğini savunmaktadır.¹¹⁷

3. Donald MacKay (1922-1987), başka bir yolla bilim ve dinin tamamlayıcı olduğuna inanıyordu. O, çatışmanın, bilim ve dini aynı mevzularda aynı izahları yapmayı üstlenmiş kabul ettiğimizde, buna mukabil ayrışmalarının da bilim ve dini farklı mevzularda farklı izahlar yapmayı üstlenmiş gördüğümüzde hâsıl olacağı inancındaydı. Fakat eğer bilim ve dini, farklı metodlar ve gayeleri temel alarak aynı mevzular için değişik şekillerde izahlar ortaya koymaya çalışan kategoriler kabul ediyorsak artık çatışma ve ayrışma sözkonusu olmayacak, bilakis birbirlerini tamamlayıcı olacaklardır. Dolayısıyla aynı vakaya yönelik bilimsel ve teolojik izahların her ikisi de metod ve gayede farklılığa rağmen kendisiyle ilgili sahada doğru ve mükemmeldir.¹¹⁸

4. İslam dünyasında belki çoğu kimse bilim ve dinin iletişimine ve birbirine tamamladığına inanmaktadır, Şehid Murtaza Mutahharî bu görüşün en önemli taraftarlarından. Şehid Mutahharî, insanlık için hiçbir şeyi din ve bilimin birbirinden ayrılmasından daha kötü görmemekte, din ve bilimi, beşeriyet için, her ikisi bulunmaksızın ilerlemenin mümkün olamayacağı iki kanat gibi kabul etmektedir.¹¹⁹ Dolayısıyla onlara göre bilim ve din, sadece birbirini reddetmemekle kalmaz, bilakis birbirine yardımcı olur ve birbirini

¹¹⁴ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 385 ve 386.

¹¹⁵ Roger Trigg, *Rationality and Religion*, s. 22.

¹¹⁶ A.g.e., s. 84.

¹¹⁷ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 369.

¹¹⁸ Peterson, *Akl ve İ'tikad-i Dinî*, s. 370-373.

¹¹⁹ Mutahharî, *İnsan-i Kâmil*, s. 200 ve 201.

tamamlar da.¹²⁰ Şehid Mutahharî'nin, birbirini tamamlama ilişkisini izaha dair, biraraya toplanması gereken dağınık değerlendirmeleri vardır. Bazen dinin bilimsel araştırmaya teşvik ve motive ettiğine değinir.¹²¹ Bazen de bilim ve dinin insanın bilgisini geliştirmek için olduğundan bahseder. Bilim, insana bilgisinde ufuk genişliği armağan etmektedir. Din ise bu bilgiyi derinleştirmekte ve maddi tabiattan doğaötesine geçmektedir.¹²²

5. Bilim ve dinin birbirini tamamladığına ilişkin başka izahlar da yapılmıştır.¹²³ Ama içlerinden bir görüş, bilim ve dinin önermelerini uyumlulaştırmak için tabiat ötesi bir yaklaşıma gerek olduğunu iddia eder. Bu iddianın bazı bileşenleri şunlardır:

a) Bilim ve dinin her ikisi de gerçeğe dönük bilişsel önermelerdir. b) Bilim ve dinin betimlediği gerçeklik, bir tek realitedir ama mertebeleri vardır. c) Gerçekliği bir mertebeye indirgeyip başka mertebeler için reddetmek, yanlış bir bakış açıdır ve çatışmaya sebep olur. d) Modern fizik, realiteyi duyuşsal konularla sınırlayan pozitivist epistemoloji görüşünü reddetmiştir. Bu yüzden bilim ve dinin birbirini tamamladığı ve uyduğu söylenebilir.¹²⁴

Bu görüş, her ne kadar genel ve farazi bir sistemde doğrulanabilirse de bilimsel ve dinî önermelere başvurulduğunda, nesnel olarak çatışan durumları yanlışlayamayacaktır.

Değerlendirme

Tamamlayıcılık ilişkisi için açıklanan beş görüş arasından birinci ve ikinci görüşler, aşağıda tek tek zikredilen birtakım sorunlarla karşı karşıyadır. Fakat bir bütün olarak öyle anlaşılmaktadır ki, iletişim ve tamamlayıcılık ilişkisi, özellikle “özerk teori”de gelecek görüşle savunulabilir.

Bilim ve Dinin Katışması

Ortaçağ Hristiyanlığındaki meşhur görüşte bilim, din alanına dahil ve onun bir parçası sayılıyordu. Ama aynı zamanda bilim için de geniş bir saha varsayılıyor; doğa bilim, kozmoloji ve Aristocu, Eflatuncu ve Neo Plâtoncu felsefenin çoğu bahsi bilim dairesinin parçası, bilimin de dinin parçası kabul ediliyordu. Bu durumda buna karşı çıkan kâfir veya mürted telakki ediliyordu.¹²⁵

Müslüman mütefekkirler arasında bu görüşü ayrıntısıyla geliştirmiş ilk kişi Ebu Hâmid Gazzalî'dir. Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*'da aklın tecrübe yoluyla insanın fayda ve zararını belirleyemeyeceğini savundu. Bu nedenle hayat ve ahiretle ilgili bütün bilgileri peygamberlerden öğrenmek gerekmekteydi.¹²⁶ *El-Munkız mine'd-Dalâl*'da da, vahiy

¹²⁰ Mutahharî, *İmdadâ-yi Gaybî der Zindeğî-yi Beşer*, s. 92-99.

¹²¹ Mutahharî, *Mecmua-i Âsâr*, c. 3, s. 336.

¹²² Mutahharî, *Mes'ele-i Şinâht*, s. 28-31, 166 ve 167; yine bkz: Kâşifi, “İlm ve Din ez Didgâh-i Şehid Mutahharî”, *Kabesât*, sayı 3, s. 55.

¹²³ Bkz: Ian Barbour, *Religion in the Age of Science*, s. 26-27.

¹²⁴ Abdullahî, “İlim ve Din”, *Costârâhâ-yî der Kelam-i Cedid*, s. 333-335.

¹²⁵ Gilson, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, s. 53-63.

¹²⁶ Gazzalî, *el-Câmu'l-Avam an İlmi'l-Kelam*, s. 87.

yoluyla öğrenilmesi gereken ve aralarında siyasetin de bulunduğu ilimlerin kaynaklarını saymaktadır.¹²⁷ *Cevâhiru'l-Kur'an*'da, tüm deneysel bilimlerin dinin şemsiyesi altında nasıl biraraya getirileceğini, Kur'an ve Sünnet'ten nasıl yararlanılacağını açıklamaktadır. Çünkü Kur'an'ın yetmiş bâtını vardır ve insanın dünya ve ahiret sahasında ihtiyaç duyduğu bütün bilgiler Kur'an'da mevcuttur.¹²⁸

Bununla birlikte Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*'de şer'i olmayan bilginin varlığını kabul etmektedir. Bu durumda, her ne kadar şer'i olmadığından şeriata aykırı olan şeyi bilgi saymayıp hatta onu cehalet kabul etse de görüşünde bir tür dualite gözlemlenmektedir.¹²⁹

Çağdaş âlimler ve Şia uleması arasında Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin katışması görüşünün taraftarıdır. O, bilim ve din arasında çatışma görmemek bir yana, bilakis bilimi dinin bir parçası sayar ve böylece ikisini biraraya getirmiş olur.¹³⁰ Ortaya koyduğu görüş iki izahla açıklanabilir: Birinci izah, deneysel bilimlerin köklerinin dinî metinlerde olduğu ve bu yoldan tabiat, toplum vb. hakkında gelmiş ayet ve rivayetler üzerinde düşünerek dinî bilgiye ulaşılabilceği şeklinde ifade edebileceğimiz Gazzalî'nin izahıdır. Diğer bir ifadeyle, nasıl ki fıkıh usulü ilminde bir rivayetten (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر) fıkıh usulü ilminin bir bölümü, yani "istishab" meydana gelmişse, insan ve dünyadan bahseden ayetlerden de doğa ve insan bilimlerine ulaşılabilir.¹³¹

Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşündeki diğer izah dinin kaynakları ve dinî hakikatler yoluyla elde edilmektedir. Bu izaha göre dinî hakikatlerin, ilahî irade ve ilmin ta kendisi olan sübut kaynağı vardır. Yani Allah'ın zât-ı akdesi, kendi ilminden istifadeyle irade etmedikçe dinî hakikatler nazil olmaz. Ama dinî hakikatlerin, nakil ve akıl olan ispat kaynağı da vardır. Nakil, Kur'an ve Sünnet'tir. Akıl da mantıksal (bürhanî) akıl, deneysel (istikra) akıl ve şühudî aklıdır. Diğer bir ifadeyle, akıldan maksat, yalnızca kendini kanıt ve felsefede ortaya koyan soyut akıl değildir. Bilakis çerçevesi, doğa ve insan bilimlerinde zuhur eden soyut aklı kapsamaktadır. Elbette ki aklın bilişsel ürünü de deneysel, matematiksel, kelamî, felsefî, irfanî bilginin muhtelif alanlarında ya kesinlik ve yakın ya da ikna edici fayda ve akılcı itminan kategorisindendir; fıkıh usulü ilminde yaygın ifadesiyle ilim veya ilmî olan dinî hüccet ve kaynak biçimindedir.¹³²

Buna göre hem nakilden doğan bilgiler dinîdir, hem de genel anlamıyla akıldan edilen bilgiler. Akıl ve naklin zâhiren çatışma halinde olduğu durumlarda da sanki iki naklin birbiriyle çatıştığı tasavvur edilmelidir. Bu durumlarda denge ve tercih kriterleri incelenmelidir ve ekseriya aklî delil, naklî delili mana bakımından tahsis¹³³ etmektedir. Başka

¹²⁷ Gazzalî, *el-Munkuz mine'd-Dalâl ve'l-Mevsûl ila zi'l-İzzeti ve'l-Celal*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğüyle, s. 36.

¹²⁸ Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 341; Gazzalî, *Cevâhiru'l-Kur'an ve Düreruhu*, s. 25-27.

¹²⁹ Gazzalî, *İhyau Ulûmi'd-Din*, c. 1, s. 27.

¹³⁰ Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, Ahmed Vâizî'nin editörlüğünde, s. 109 ve sonrası.

¹³¹ Cevâdî Âmulî, *Şeriat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 158 ve sonraki sayfalar; Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 71 ve 72.

¹³² Cevâdî Âmulî, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet- i Dinî*, s. 25 ve 26.

¹³³ Metinde "muhasşis-i lübbî" (lafzî tahsisin zıddı, mana tahsisi-wikifeqh / Çev.)

bir deyişle, nakil ve akıl (duyusal ve deneysel aklın bugünkü tartışmasında), her ikisi de şer'i hüccettir ve delalet ettikleri şeyi Şâri'yle ilişkilendirebilirler. Çatışma durumlarında ise bilimsel bulgunun daha güçlü olduğu halde naklî delili tahsis veya takyid ederler. Bu durumda onun muhtevası naklî delili zâhiri manasıyla Şâri'ye nispet edemez. Bilakis bilimsel delile dayanarak naklî delilin zâhirinden vazgeçmek gerekir.¹³⁴ Nitekim deneysel akıl yemekten önce tuz yemenin kalp hastalığı için zararlı olduğunu kanıtlarsa bu, lâfzî olmayan delil sınıfına girer ve yemekten önce tuz yemenin müstehap olduğuna dair riwayeti tahsis eder. Yine Kur'an'da göklerin ve yerin ve ikisi arasındakilerin yaratılışı için "yevm" ve "gün" lafzı kullanılmışsa da aklî karine, günün kavramsal anlamının (24 saat) kastedilmediğini, aksine maksadın aşama ve devre olduğunu göstermektedir.¹³⁵

Buna ilaveten Kur'an-ı Kerim tabiatın birçok sırlarını, doğal, tarihsel ve insanî âdet ve hakikatleri beyan etmeye ek olarak bu hakikatlere başvuru ve rücu yöntemini ve onların nasıl anlaşılacağını da pek çok ayette ortaya koymuştur. Bazı ayetlerde, ayette geçen hakikatleri anlama yolu olarak göklere ve yere bakmaktan söz edilmiş, başka birçok ayette de yeryüzünde gezme ve araştırma ya da yaratılmışlara ve varlıklara bakma ve gözlem tavsiye edilmiştir.¹³⁶

Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin birliği ya da ayrışmasının iki farklı dünya görüşünden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğu görüşündeki kimseler (ister çatışmaya inansınlar, ister ayrışmaya, ister iletişime vs.) ilahî ontolojiyi görmezden gelerek gayp âlemini kanıtlamaktan aciz kalmışlardır. Yine onların görüşüne göre gayba ve Allah'a inanan kişi, bilim ve dinin ayrışmasına rıza gösteremez.¹³⁷

Değerlendirme

Bilim ve dinin katışmasına inanan üç görüş de (Ortaçağların kilisesinin görüşü, Gazzalî'nin görüşü ve Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü) birtakım sorunlarla yüzyüzedir. Kilisenin görüşündeki sorunu açıklarken, kilisenin, yüzyıllar boyunca insan ve evren hakkındaki hatalarının birbiri ardınca aşikâr olması yeterlidir. Kilisenin görüşleri sürekli yanlışlıklar müzesine kaldırılmış ve elbette bu yüzden kilisenin geri çekilmekten başka çaresi kalmamıştır.

Gazzalî'nin görüşündeki en önemli sorun, bugün Gazzalî'den bin yıl sonra ne Gazzalî'nin, ne de bir başkasının böyle bir ilmi Kur'an'dan çıkaramaması ve bin yıl sonra da yine böyle bir ilmi çıkaramayacak olmasıdır. Aynı şekilde Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşüne yöneltilen eleştiriler bu görüş için de geçerlidir.

Fakat Ayetullah Cevâdî Âmulî'nin görüşü her iki izahla da kabul edilemez. Birinci izahı bir anlamda Gazzalî'nin görüşünü andırmaktadır. Genel ilkeler ya da hiç değilse ilimlerdeki bazı meselelere veya onların metodolojisine çok genel ve kapalı birtakım işaretler Kur'an

¹³⁴ A.g.e., s. 74-76, 117 ve 118.

¹³⁵ Cevâdî Âmulî, *Şariat der Âyine-i Ma'rifet*, s. 169.

¹³⁶ A.g.e., s. 168.

¹³⁷ A.g.e., s. 173 ve 174.

Ayetullah Cevâdî Âmulî, bilim ve dinin birliği ya da ayrışmasının iki farklı dünya görüşünden kaynaklandığını düşünmektedir. Bilim ve dinin birbirinden ayrı olduğu görüşündeki kimseler (ister çatışmaya inansınlar, ister ayrışmaya, ister iletişime vs.) ilahî ontolojiyi görmezden gelerek gayp âlemini kanıtlamaktan aciz kalmışlardır. Yine onların görüşüne göre gayba ve Allah'a inanan kişi, bilim ve dinin ayrışmasına rıza gösteremez.

ve Sünnet'te mevcuttur. Kendisinin ifadesiyle, nasıl ki fıkıh usulü ilminde bir hadisten (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضاه بيقين آخر) fıkıh usulü ilmindeki istishabın ana bahisleri çıkıyorsa Kur'an'da tabiata ve doğa âlemine yapılan işaretlerden de hacimli bir bilgiye erişilebilir ve o bilgi, fıkıh usulü gibi dinî olabilir. Ama bu iddia, çoğunlukla, bu genel ve kapalı işaretlerden dinî olma kriterine ulaşamayacağı eleştirisiyle karşılaşmaktadır. Çünkü herkes her türlü görüşü bu genel işaretlere dayandırabilir ve kendi görüşlerini “dinî” addebilir. Diğer bir ifadeyle, bu görüş yanlışlanabilir değildir. Ama dinin ispata dayalı kaynaklarında gelişmeye inanmanın, bu cümleden olarak da aklın kanıt, deney ve gözlemin tüm boyutlarına dayandığının esas alındığı ikinci izah da bazı sorunlarla karşı karşıyadır. Çünkü bu durumda rasyonalistler, doğa bilimciler, materyalistler, pozitivistler, deneyseller, evrimci biyologlar vs. hepsinin bütün yatay, dikey, ihtilaflar ve çatışmalarına rağmen kanıt veya deneye ya da mecburen gözleme dayalı akıl temelinde elde ettikleri herşey ve tüm iddiaları dinî ve sahih görmek zorunda kalır ve dine nispet ederiz. Hâlbuki böyle bir şeyi kendileri bile kabul etmemektedir. Başka bir deyişle, kendisine kapsamlı akıldan hangi aklı kastettiği sorulmalıdır. Acaba mümin akıl mı, yoksa din inkârcısı ve mühlid akıl mı veyahut dinle ilgili tarafsız tavrı olan kimselerin aklı mı? Eğer hepsinin aklının kastedildiğini söylerse sözünü ettiğimiz sorunla karşılaşırız. Eğer belli bir grubun aklını kastettiğini söylerse bu kez iddianın temeli sarsılacaktır. Buna ilaveten, açıkça görüyor ve anlıyoruz ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve Müslümanlar tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamışlardır. Bilakis bu, bilimadamlarının rasyonel ve deneysel öğretilerini dinin parçası sayan kilisenin ortaçağdaki hatasıydı ve bu öğretiler yanlışlandığında bilimle savaşa girerek bu öğretileri yanlışlayanları mürted ve kâfir ilan etti.

Özerk Teori

Özetlersek, din-bilim ilişkisinde çatışma, iletişim, ayrışma ve katışma olmak üzere dört genel görüş mevcuttur. Müslüman bilimadamları arasında kesin çatışmaya inanan öne çıkmış bir kimse yoktur. Sadece Dr. Nasr, kendine özgü nitelikleriyle batılı modern bilimle din arasında çatışma bulunduğunu düşünmektedir. Diğer üç ilişki türü arasından bazı bilimadamları iletişim ve birbirini tamamlamayı savunmakta, bazıları hedeflerin ayrıştığını belirtmekte ve bazıları da bilim ve dinin katıştığına inanmaktadır.

Bu üç görüş arasından birbirini tamamlama görüşü aklî ve dinî prensiplerle fazlasıyla uyusmaktadır. Çünkü hatırlatıldığı gibi, Kur'an-ı Kerim ayetleri, insanları tabiatı, doğal ve insanî fenomenleri tanımaya teşvik etmektedir. Bir yandan da maddi dünya hususunda Kur'an'ın nüzulü asrında insanların bilmediği ve zaman içinde keşfedilmiş ya da hâlâ keşfedilmemiş (daha önce değinildiği gibi, dağların hareketi ve yine ceninin gelişim aşamaları, şu ana dek insanlığın keşfetmeyi başardığı konulara örnektir. Ama mesela göklerin yedi katman olması henüz insan tarafından keşfedilmiş değildir ve belki deneysel bilim bir gün bunu bulacaktır.) bazı malumatları insanın kullanımına sunmaktadır. Buna rağmen Kur'an kendisini bir doğa bilim veya antropoloji ya da zooloji kitabı gibi değil, aksine defalarca hidayet kitabı olarak tanıtmakta (Bakara/2, 97 ve 185; Âl-i İmran/138 vs.); insanı tanımaya yönelik teşvik ve özendirme ve bu mecrada sunduğu malumat da hidayet ve Allah'a ulaşma seyri içindir, sırf tabiat ve insan gibi şeyleri tanımak Kur'an'ın hesaba kattığı şeyler değildir.

Dolayısıyla ne Kur'an bilimle çatışma halindedir, ne bilimi kendisinin parçası saymaktadır, ne de bilimden bütünüyle apayrı ve ilişkisizdir. Öte yandan, yukarıda hatırlattığımız gibi, açıkça gördüğümüz şudur ki, bilimadamlarının deney (deneysel akıl) veya rasyonel çıkarım ve düşünce (kanıta dayalı akıl) yoluyla keşfettiği şeyler dinin parçası değildir ve başta Müslümanlar olmak üzere bir kimse, tarih boyunca o buluşları dinî önerme ve öğretilerin parçası saymamıştır. Bilakis bu, tamamen ortaçağda kilisenin hatasıydı.

Bu yüzden bilim-din ilişkisinin iletişim ve birbirini tamamlayıcı olduğu anlaşılmaktadır. Din, özellikle İslam, insana dünya görüşü kazandırır. İnsanı harici ve dâhili âlemi daha iyi ve daha fazla tanımaya teşvik eder, onu birtakım faraziyeler sunar, ona itminan, huzur ve güç verir, muhtelif alanlarda gelişmesinin zeminini hazırlar. Diğer taraftan bilim, kendini ve kendinin dışındaki evreni daha iyi tanımayı insana bahşeder, onun dünyayı ve Allah'a bağlılığını yüceltir, yaratılış âleminin şaşkınlıklarını ona daha fazla açığa çıkarır. Bilim ve dinin iletişim ve tamamlayıcılık ilişkisi esas alındığında inançlı bilimadamları daima her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla Allah'a daha fazla huşu duyar ve ona daha da yakınlaşır. Halbuki dine inanmayan bilimadamları, her keşif ve her gözlemle ya da bilimde her yeni icatla onu evrenin doğal, zorunlu ve determinist yasalarının parçası saymış ve Allah'tan uzaklaşmışlardır.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Ayer, Alfred, *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Dânişgâh-i San'atî-yi Şerif, 1336.

Barbour, Ian, *Religion in the Age of Science*, (New York: Harper San Francisco, 1990).

Barth, Karl, *Dogmatics in Outline*, İngilizce'ye tercüme: G. T. Thompson, (New York: Harper and Row Publishers, 1959).

Birûnî, Ebu Reyhan Muhammed b. Ahmed, *el-Âsârul-Bâkıyye*, tercüme: Ekber Dânişoroşt, Tehran: Emir Kebir, 1363.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâteves Mikâiliyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Buber, Martin, *Men ve Tu*, tercüme: Ebuturab Sohrab ve İlham Atardî, Tehran: Ferzân, 1380.

Ca'ferî, Muhammedtaki, *Felsefe-i Din*, Abdullah Nasrî ve diğerlerinin tetkikiyle, 3. baskı, Tehran: Pejûheşgâh-i Ferheng ve Endişe-i İslâmî, 1386.

Cassirer, Ernest, *Felsefe-yi Rûşengerî*, tercüme: Yedullah Mukin, Tehran: Nilüfer, 1370.

Cevâdî Âmulî, Abdullah, *Menzilet-i Akl der Hendese-i Ma'rifet-i Dinî*, Ahmed Vâizî'nin editörlüğünde, Kum: İsra, 1386.

Cohn-Sherbok, Dan, *Fifty Key Jewish Thinkers*, (London: Routledge, 2007).

Gazalî, Muhammed, *Cevâhirul-Kur'an ve Dürreruhu*, 6. baskı, Beyrut: Dârul-Âfâkî'l-Cedide, hicri kameri 1411.

Gazalî, Muhammed, *el-Munkız mine'd-Dalâl*, Ali bu-Mülhem'in editörlüğünde, Beyrut: el-Hilal, 1993.

Gilson, Étienne, *Akl ve Vahy der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: Şehram Pâzûkî, Tehran: Müessese-i Mutalaât ve Tahkikat-i Ferhengî, 1371.

Gilson, Étienne, *Ruh-i Felsefe der Kurûn-i Vustâ*, tercüme: A. Dâvûdî, 2. baskı, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1370.

Hasenî, Seyyid Hamidrıza ve diğerleri, *İlm-i Dinî*, Didgâhhâ ve Mülâhazât, 3. baskı, Kum: Pejûheşgâh-i Hovze ve Dânişgâh, 1386.

Hick, John, *Felsefe-i Din*, tercüme: Behram Râd, Tehran: el-Hüda, 1372.

Hick, John, *İsbât-i Vücûd-i Hodavend*, tercüme: Abdurrahim Gevâhî, Tehran: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1382.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, (New York: Armstrong&Co. Scribner, 2012).

Huxley, Julian, *Evolution in Action*, (Australia, Penguin Books Ltd. 1963).

Jaspers, Karl, *Spinoza, Felsefe, İlahiyyat ve Siyaset*, tercüme: Muhammed Hasan Lutfî, Tehran: Tarh-i Nov, 1375.

Langford, Jerome, *Galileo, Science and the Church*, (New York: Desclee Company, 1966).

Melekiyân, Mustafa, "Temmülâtü Çend der Bâb-i İmkan ve Zarûret-i İslâmî Şoden-i Dânişgâh", *Nakdu Nazar*, sayı 19 ve 20, Yaz ve Sonbahar 1378.

- Misbah Yezdî, Muhammedtaki, “Mebâhis-i Bunyâdî-yi Ulûm-i İnsanî”, *Faslnâme-i Misbah*, Tehran: Dânişgâh- i İmam Hüseyin (a), sayı 8, Kış 1372.
- Misbah Yezdî, Muhammedtaki, *Âmuzeş-i Felsefe*, 2. baskı, Tehran: Sâzmân-i Tebligât-i İslâmî, 1389.
- Molland, Einar, *Cihan-i Mesihîyyet*, tercüme: Muhammedbâkır Ensarî ve Mesih Muhâcirî, Tehran: Emir Kebir, 1368.
- Mutahharî, Murtaza, *Mes'ele-i Şinaht*, 10. baskı, Kum: Sadra, 1367.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Cevân-i Müselmân ve Dünya-yi Mütectedid*, tercüme: Murtaza Es'adî, 2. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1374.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *Niyaz be İlmi-i Mukaddes*, tercüme: Hasan Miyandârî, 1. baskı, Kum: Müessese-i Ferhengî-yi Tâhâ, 1379.
- Pals, Daniel, *Heft Nazariyye der Bâb-i Din*, tercüme: Muhammedaziz Bahteyârî, Kum: Müessese-i Âmuzeş ve Pejûheşî-yi İmam Humeyni, 1382.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İtikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, 4. baskı, Tehran: Tarh-i Nov, 1379.
- Reşid Rıza, Muhammed, *Tefsiru'l-Menar*, c. 7, 3. baskı, Mısır: Dâru'l-Menar, hicri kameri 1367.
- Safra, Jacob E. (ed.), *Britannica Encyclopedia of World Religions*, (Chicago, Britannica Encyclopedia Inc., 2006).
- Surûş, Abdülkerim, *İlm Çist, Felsefe Çist?*, 12. baskı, Tehran: Sırat, 1375.
- Suyûtî, Celaledin, *el-İtkan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Fikr, [tarihsiz].
- Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin, *el-Mizan fi Tefsiri'l-Kur'an*, 2. baskı, Kum: Müessese-i İsmailiyan, hicri kameri 1394.
- Tabersî, Ahmed b. Ali, *el-İhticac*, tahkik: İbrahim Behadîrî ve Muhammed Hâdibe, 2. baskı, Tehran: Usve, hicri kameri 1413.
- Zerkeşî, Muhammed, *el-Burhan fi Ulûmi'l-Kur'an*, Mustafa Abdulkadir Atta'nın editörlüğünde, c. 1, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, hicri kameri 1408.

Modern Maneviyat ve Din

Doç. Dr. Muhammed Caferi

Müslüman aydınlar, dinî düşüncüyü ihya edip, günümüze adapte etmek ve onu onarmak için hep gelenek ve modernlik arasında uzlaşılı bulma arayışında olmuş ve bu doğrultuda çeşitli çözüm yollarına sarılmışlardır. “Maneviyat teorisi”, “rasyonellik ve maneviyat projesi”, “rasyonel maneviyat” ve “modern maneviyat”, gibi bütün bu başlıklar yukarıdaki hedefi gerçekleştirmek için üretilip düşünce piyasasına sürülmüş en son ve en yeni yaklaşımlardır. Din felsefesinin en köklü bahislerinden olan akıl ve din arasındaki ilişkiye bir şekilde cevap kabul edilebilecek bu görüş, bizim yerli düşünce sahamızda on yıldan biraz fazla bir geçmişe sahip olsa da¹ tutarlı bir teori olarak düzenlenip formüle edilmesinin birkaç yılı geçmediği iddia edilebilir.²

¹ Bu teorinin bazı bileşenlerinin fikrî kökeni, M - hammed Müctehid Şebisterî'nin *Hermönetik, Kitab ve Sünnet, İman ve Âzâdî*; Abdülkerim Suruş'un da *Ferbihter ez İdeoloji* ve diğer kitaplarında net biçimde görülebilir. Bu sebeple meselelerin içiçe-liği itibarıyla maneviyatın bileşenlerini açıklarken onların görüş ve eserlerine isnat edilmiştir.

² Ülkemizde bu teoriyi ortaya atan teorisyen, son birkaç yıldır çok sayıda konferans, makale ve kitapla bu görüşün çerçevesini ve temellerini göstermeye çalışan Mustafa Melikiyan kabul edilmelidir.

Bu yaklaşımın incelenmesini ve tenkidini gerekli kılan, bizi sürekli yeni düşünceleri değerlendirmeye çağıran bilimsel yaklaşımdan ziyade, son birkaç yıldır, esas itibarıyla şeriatı vurgulamaksızın, çoğunlukla da onu reddedip dışlayarak toplumda bir kesimi farklı düzeylerde kendi öğretilerinin etkisi altına alan ithal bir kısım mistisizmlerin ülkeye nüfuz etmesi ve yaygınlaşmasıdır. Maneviyat teorisi (görüleceği gibi), bu tür mistisizmlerin gelişip serpilmesine uygun bir ortam olmuştur ve bu kesimin manevi yaklaşımlarına ilişkin felsefi ve psikolojik temellerinin biçimlenmesinde mühendislik yapmaktadır. Hal böyle olunca bu makale, bu düşüncenin teorisyenlerinin düşüncelerine dayanarak onun sütun ve bileşenlerinin betimleyici ve analitik değerlendirmesine ilaveten, bir yandan temellerini ortaya çıkarma ve eleştirmek, diğer yandan da yolaçtığı sonuçları ele almak niyetindedir. Bu arada bu görüşün ilke ve esasının jeneaolojisine de göz atılacaktır.³

³ Elinizdeki makalenin, yeni zuhur eden ithal mistisizmler konusunu tartışmayı amaçlamadığı, makalenin yaklaşımının kelâmî-felsefî olduğu açıktır.

Manevîyat Nedir?

Görünen o ki, tartışmanın mantıksal seyri, başta “manevîyat”ın nasıl bir şey olduğu, temelleri ve onu değerli kılan şeylerin neler olduğunu incelemeyi gerekli kılmaktadır. Bu bölümde manevîyat tanımlandıktan sonra pozitif ve negatif bileşenleri analiz edilecek, daha sonra da manevî insanın özellikleri dile getirilecektir. Bölümün sonunda ise manevîyatın din ve modernizmle ilişkisi incelenecektir.

Manevîyatın⁴ Tanımı

Her yeni yaklaşımın gündeme getirilmesinin şartlarından biri, anahtar kavramların, muadil veya benzer diğer görüşlerle arasındaki sınır belirlenecek şekilde kapsamlı tanımını yapmak ve sınırlarını çizmektir. Biz de yolun başında “manevîyat” kavramını Batılı bağlamında⁵ incelemeye ve köklerini bulmaya çalışacak, daha sonra da yerli versiyonunu ele alacağız.

Batıda çağdaş sözlük ve ansiklopedilerin manevîyatçılık, manevîyatçı kuruluşlar, manevî tecrübe veya manevî yöntemlere değinmekle birlikte manevîyat bahsinde kelimenin gerçek anlamında bir madde içermemesi şaşırtıcıdır. Bu da manevîyatın henüz yeni zuhur etmiş bir saha olduğunu göstermektedir.⁶ İngilizce Oxford sözlüğünde manevîyat konusunda on sayfa bilgi

sunulmuştur. Buna göre manevîyat, insanın hayatı için önem taşıyan güç ve can anlamında⁷ Latince “spiritus” kelimesinden gelmektedir. Buradan, manevîyatın manasının, yaşamın en hayati nitelikleriyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır.⁸ Böyle bakıldığında eğer manevîyatı örf açısından ve toplumdaki bireylerin gözüyle tarif etmek istersek “Cisimlerin veya diğer maddî ve duyumsanan nesneler (dolayısıyla da görme ve işitme gibi duyularımızdan) dışında maddî olmayan boyut hakkında bilgi ve malumat içeren şeyi tecrübe etme ve o olma yöntemi” diyebiliriz.⁹ Bu telakkiye göre manevîyat, insanın, bedeninin ölümünden sonra geride kalan ruh bağışdır ve bu yüzden manevîyat kiliseleri ruha ilişkin araştırmaları ibadetle ilgili görevleri arasında sayarak ruhsal fenomenleri teyit etmektedir.¹⁰

Ama batılılar bir kavram olarak “manevîyat”ı, insan olmakla bağı bulunan şeyi araştırmak biçiminde tarif etmiştir.¹¹ Bu tanımın dine, üstelik de yapısal ve sistematik bir şekilde bakmadığı gayet net ortadadır.¹² Hümanist ve fenomenolojik yaklaşımla manevîyatın mahiyetini çözümleyip tümevarım yapan araştırmacılar onu dindeki sınırlı ödevler, âdâp ve inançlarla aynı görmez. Aksine, kabiliyet ve kapasitesi herkeste mevcut

⁷ Bazen de “nefes” anlamında kabul edilmektedir.

⁸ Thoresen ve diğerleri, “Ma’nevîyyet, Din ve Behdâst”, *Nakdu Nazar*, s. 176.

⁹ West, *Revandermânî ve Ma’nevîyyet*, s. 25.

¹⁰ Smith ve diğerleri, *Dictionary of Religion*, s. 1022.

¹¹ King, “Ma’nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 75.

¹² Din uzmanlarının bir kısmı, dinin en az oniki öze - liği bulunduğuna inammaktadır. Manevîyat bunların beş veya altı tanesine katılmaktadır: Doğa üstü gerçekliğe inanç, dünyevî realite ile kutsal realiteyi birbirinden ayırmak, bilginin üst düzeylerine, ahlak sistemine ve deruni ahenkli gelişime erişim için çaba sarfetmek. (Bkz: Fontana, *Revânşînsî-yi Din ve Ma’nevîyyet*, s. 32-33 ve 38).

⁴ Spirituality.

⁵ Context.

⁶ Örnek olarak Mircea Eliade’nin *Dâiretulmeârîf-i Din*’ine bakmak yeterlidir. Orada “manevîyat”ın net bir tanımını vermeksizin geniş biçimde “spiritual guide” ve “spiritual discipline” başlıklı iki maddeye yer vermiş ve bu konuları analiz etmiştir. Dikkat çekici olan şu ki, manevîyat rasyonel ve felsefî renk taşımasına ya da hiç değilse rasyonel analizi yansıtmasına rağmen felsefe ansiklopedilerinde de yeri boştur.

bulunan insanî bir fenomen telakki eder.¹³ Bu mananın, formel¹⁴ ve bilinen dinlere ilaveten, dinî ve din dışı (seküler) sistemlere de uygulanabileceği anlaşılmaktadır.¹⁵ Bu yaklaşımla, manevîyatın, kendinden çok daha büyük bir şeyle, kişinin hayatına anlam bahşeden ve insanın gaye ve hedef saydığı şeyle irtibat duygusunu gerektirdiği kabul edilmiş olmaktadır.¹⁶ Bu anlayışta manevîyat, insanın en büyük kaygısı olan “adalet ve huzurun gölgesinde hayat” doğrultusunda dinamik bir yaklaşım olarak ifade edilip yorumlanmaktadır.¹⁷ Yukarıda zikredilen araştırmacılar, manevîyatı, aşağıda özetle sıralanmış birkaç boyutlu yapı görmektedir:¹⁸

Batılılar bir kavram olarak “manevîyat”ı, insan olmakla başı bulunan şeyi araştırmak biçiminde tarif etmiştir. Bu tanımın dine, üstelik de yapısal ve sistematik bir şekilde bakmadığı gayet net ortadadır. Hümanist ve fenomenolojik yaklaşımla manevîyatın mahiyetini çözümleyip tümevarım yapan araştırmacılar onu dindeki sınırlı ödevler, âdâp ve inançlarla aynı görmez. Aksine, kabiliyet ve kapasitesi herkeste mevcut bulunan insani bir fenomen telakki eder.

¹³ West, *Revandermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 27. Post-modernliğin manevîyatla ilgili anlayışında nihilist ve materyalist manevîyattan bile söz edebiliriz. İktidar, cinsel içgüdü ve başarı gibi şeyler kutsallıklar olarak manevîyatçı kişinin yolunu açan şeyler olabilir. Bkz: Griffin, “Postmodern Spirituality and Society”, *Spirituality and Society*, s. 1.

¹⁴ Conventional.

¹⁵ King, “Ma'nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 74. Dinin aslı bileşenlerini manevî boyuta inanç, ibadetle ilgili bir grup merasim veya şiarı icra, ahlakî gelişim seyrine ilişkin öğretilere bağlılık şeklinde görüyorsak bu durumda kişi yalnızca birinci temeli kabul ederse manevîyatçı birey telakki edilecektir. Eğer her üçü kabul edilirse manevîyatçı dindar sayılacaktır. (Bkz: Fontana, *Revânşînâsi-yi Din ve Ma'nevîyyet*, s. 34 ve 35).

¹⁶ Thoresen ve diğerleri, “Ma'nevîyyet, Din ve Behdâşt”, *Nakdu Nazar*, s. 176.

¹⁷ King, “Ma'nevîyyet”, *Heft Âsimân*, sayı 23, s. 86.

¹⁸ West, *Revandermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 27 ve 28.

1. Ruhânî veya madde ötesi boyut. Bu boyut, kişinin “aşkın benliği” yoluyla tecrübe edilmektedir.

2. Hayatta anlam ve hedef. Varoluşsal boşluğu, anlamlı bir hayatla doldurmanın mümkün olduğu anlamına gelir.

3. Görev ve sorumluluk duygusu taşımak.

4. Hayatı kutsamak. Manevîyatçı kişi, hayret ve şaşkınlık, hayranlık ve şaşırma gibi deneyimleri din dışı durumlarda bile yaşayabilir.

5. Maddî değerlere önem vermemek. Nihai hoşnutluğun maddiyatta değil, manevî ve ruhi meselelerde bulunabileceği anlamına gelir.

6. Diğergamlık. Başkalarının dert ve acısının etkisi altında kalmak, toplumsal adalet duygusu taşımak ve hepimizin yarattışın bir parçası olduğunu hissetmek anlamına gelir.

7. İdealistlik. Maneviyatçı birey, daha iyi bir dünya hayal eder ve bu arzuyu yerine getirmeyi hedefler.

8. Trajedi bilinci. Acı, musibet ve ölümü kabul etmek, renk ve ruh bahsettiği hayatın parçası olarak onunla birarada yaşamak.

Yukarıdaki mevzular da göstermektedir ki, birincisi, Maneviyat, her alanda insanın hayatında nitelik değişimine yolaçmaktadır.¹⁹ İkincisi, maneviyatçı kişi sorumluluk hissediyorsa bu, yalnızca şahsi inancı dolayısıyladır, formel dinî inancı nedeniyle değil.²⁰ Üçüncüsü, maneviyat, ara branşın konusudur ve kendisi bağımsız bir metod benimsemeksinin ilahiyat, felsefe, psikoloji, antropoloji vs. kaynaklarından yararlanabilir.²¹

“Maneviyat” kavramının izahı olarak buraya kadar anlatılanlar batı düşünce dünyasında yer alanlardı. Fakat maneviyat hareketlerinin örnekleri, bu makaleye sığdırmayacak kadar ayrıntılı bir öyküye sahiptir. Burada sadece, ondokuzuncu yüzyıldaki başta olmak üzere son yüzyıllarda görülen yaygın kavramsallaştırmasıyla maneviyatçılığın, çoğunlukla çarpık inanç ve kilise geleneginin dışında kabul edilmiş “yeni dinî hareketler”le sınırlı ve çerçevelenmiş²² ol-

duğunu hatırlatmakla yetineceğiz. Popüler Hristiyanlığı işe yarar ve dinamik görmeyen ve ortaya ritüel ya da ahlakî bir yol koymayan bu beşerî dinlerin birçoğu, pratik tekniklerin eğitimiyle, takipçilerini, hayatın üstesinden gelebilecek şekilde hazırlamayı amaçlamaktadır.²³ Yukarıdaki maneviyat hareketlerinin çeşitlenmesi ve karmaşılaşması, son yüzelli yılda öylesine şaşırtıcı hale gelmiştir ki, din araştırmacıları açısından onların tipolojisi bile tam bir baş ağrısıdır. Acaip olan, bunların bir kısmının bütünüyle özgün dinlerin çerçevesinin dışında tanıtılması ve takipçilerinin, dinden ziyade maneviyattan sözlemeye eğilimli olmasıdır.²⁴ Bir grup da kendisini örgütlü dinlerin içindeki reformcular olarak görmektedir. Bunların bir kısmı şifacılık, murakabe,²⁵ falcılık²⁶ gibi gizemli faaliyetlere yönelmiş, diğer bir grup da toplum, ticaret ve hizmet rotasını izlemiştir.²⁷

Şimdi sıra, maneviyata yerli bakışı ve bir grup düşünür tarafından bu ülkede yapılmış tarifi ele almaya geldi. Başlangıçta maneviyat, bir ekol değil, yaklaşım²⁸ olarak görülmekteydi.²⁹ Bu ikisi arasındaki

¹⁹ Bir kısım batılılar maneviyatın çerçevesini o kadar genişletmektedir ki, uyanıklık ve bilinçten kurtulmayı bile maneviyatın dalları veya sonuçları arasında saymaktadır. Bkz: Deutsch, *Religion and Spirituality*, s. 3.

²⁰ Fontana, *Revânşinâsi-yi Din ve Ma'nevîyyet*, s. 37.

²¹ Sheldrake, “Ma'nevîyyet ve İlahiyyât”, *Heft Âsimân*, s. 246.

²² Sheldrake, “Ma'nevîyyet ve İlahiyyât”, *Heft Âsimân*, s. 243.

²³ Örnek olarak TM, Mormonlar, Yehova Ş - hitleri gösterilebilir. Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

²⁴ Modern çağ (new age thinking) hareketi, maneviyat tanrıçası (goddess spirituality), yeni putperestlik (new paganism) gibi. Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 139. Yine bkz: Leech, “Spirituality and Liberation”, *Companion Encyclopedia of Theology*, s. 661.

²⁵ Meditation.

²⁶ Astrology.

²⁷ Motosikletliler topluluğu ve atom silahının i - hası için Hristiyanlık örgütü gibi. (Bkz: Chryssides, “Ta'rif-i Ma'nevîyyetgerâyi-i Cedit”, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 138).

²⁸ Approach.

²⁹ Bkz: Melikiyan, “Ma'nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşâyî Pîrâmûn-i Ma'nevîyyet”, *Sünnet*

fark, ekolde, o okulun tüm düşünürleri ve taraftarlarınca kabul edilmiş ilkelerin bir kısmının bulunması, fakat yaklaşımda bunun zorunlu olmamasıdır. Bu sebeple dünya ve dine has bu yaklaşımın içinde çeşitli maneviyatlara rastlamak mümkündür. Bu durumda bir sonraki aşamada bu yaklaşımın net bir tarifiyle karşılaşacağız demektir. Çünkü daha önce geçtiği gibi, anahtar kelimelerin izah, sınır ve çerçevelerini açıklamak, lafız tartışmasını ortadan kaldıracak metodlu bir araştırmayı gerektirmektedir. Ne yazık ki bu önemli nokta “maneviyat ve rasyonellik” projesinde tamamen ihmal edilmiştir. Sonuç itibarıyla de meraklı bir araştırmacının elini kolunu bağlayan şey, onun işlevsel³⁰ tanımı olmaktadır. Yukarıdaki projede peşine düşülen maneviyat, “rasyonelleştirilmiş din”den³¹ ibarettir. Maneviyat, modernite ile bağdaşan yeni dinî anlayıştır³² ve getirisi, bu dünyada mümkün merteye daha az sıkıntı ve dert olan, nihayetinde de kişiye içsel barışıklık armağan eden bir süreçtir.³³

Maneviyat, bireyin bir bütün olarak iç huzuru ve barışıklık içinde yaşamasını sağlayacak... kaygı, korku ve umutsuzluğa av olmasını önleyecek varlık dünyasıyla yüzleşme tarzıdır ve elbette ki insan hayatının dünya ile sınırlı olmasıyla da bağdaşmaktadır.³⁴

Bu yaklaşımda asıl ve temel direk, rasyonalitenin gerekli olmasıdır.³⁵ Akılcılık ögesi, hayatın nasıl kurulacağı sorusunu cevaplandıracaktır. Anlam arayışı ögesi de onun nedenini. Bu konuda maneviyatın ayırt edici

özellikleri ve niteliklerine ilişkin biraz daha konuşacağız.

Maneviyatın Özellikleri

Bu bölümde maneviyatın bileşenlerini çeşitli ve karmaşık boyutlarını gözönünde bulundurarak çözümleyip analiz etmeye çalışacağız. Her ne kadar teori sahibinin onun için zikrettiği açı ve temeller esas itibarıyla pozitif değil, negatif renk taşıyorsa da ve beraberinde belli bir dağınıklık getiriyorsa da mevzuyla bağlantılı meselelerin bütünü üzerinde daha fazla derinleşerek ayırt edici özelliklerle ilgili kapsayıcı kategorilendirmenin gerçekleşmesi için çaba gösterilecektir. Bu satırların yazarı, bu bölümü dört göstergeyle³⁶ biçimlendirmiştir: Önermeye dayalı (epistemik), iradî, duygusal ve metodlu. Sonraki fasılda (maneviyatın kökeni ve zorunluluğu) ise bütün bu özelliklerin modernitenin içinden ve onun bileşenlerinden ödünç alındığını dikkatlere sunacağız.

1. Önermeye³⁷ Dayalı Özellikler

Maneviyatın, inanç ve itikat sınıfından, yani kendine özgü önermelere bağlılığın dikkate alındığı bir kısım yapısal ve temel ilkeleri vardır. Bu bilişsel ilkeleri birbirinden ayrı olarak pozitif ve negatif iki bölüm halinde incelemek mümkündür.

2. İrade ve Davranışa Dayalı Özellikler

Maneviyatın iradeye dayalı boyutu, modern insanın geleneksel insanla karşılaştırıldığında göze çarpan ayırt edici psikolojik

ve Sekülerizm, s. 292 ve 362.

³⁰ Functional.

³¹ Melikiyan, “Ma’neviyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’neviyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 292 ve 362.

³² A.g.e.

³³ A.g.e., s. 370 ve 372.

³⁴ Melikiyan, *Müş tâki ve Mechûrî*, s. 276.

³⁵ A.g.e., s. 419.

³⁶ Yukarıdaki dört sınıf, Melikiyan’ın bazı ifadelerinden ilham almıştır (bkz: Melikiyan, “Ma’neviyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’neviyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 340).

³⁷ Propositional.

özelliklerine dayanmaktadır. Aşağıda bunların bazılarına değinilmektedir:

a) Modern insanın yetenekleri geleneksel insandan çok fazladır. Manevîyat burada, tehlike yaratan ve gayri insanî seçimler karşısında önleyici bir etken olarak olağanüstü önem kazanmaktadır.

b) Kitle iletişim araçlarının yaygınlaşması ve iletişim patlaması çağının zuhur etmesi mahrem alanı ortadan kaldırmıştır. Bu fenomen sonucunda bireysel patoloji herkeste artmıştır. Manevîyat hem günümüz insanının patolojisini azaltmada etkili olmaktadır, hem de başkalarına zarar vermesini engellemek üzere onun için önleyici etken olabilir.

c) Manevîyat insanı, toplumsal hayata katılmaktan ve toplumsal organizasyonu değiştirmekten başka çare görmemektedir. O kadar ki, bu organizasyon en küçük bir dert ve sıkıntı üretmeyecek hale gelmelidir.³⁸ Bu sebeple, manevîyat insanının toplumsal ilişkileri adalet, ihsan ve muhabbet olmak üzere üç esasa dayanmaktadır.³⁹ Başkalarına (muhaliflere) tolerans gösterir, çünkü onların hak olması mümkündür. Kaba ve hoşgörüsüz kişi manevîyat insanı olamaz.⁴⁰

d) Manevîyat insanı, iradesiyle, orijinal ve kendi anlayışına göre yaşar.⁴¹ Özgün hayat, kendine bağlanarak ve kendi anlayışına göre amel etmek demektir. Manevîyat insanı kendi başına buyruktur ve başkalarının

tavsiyesini, onun doğruluğunu kendisi anladığı zaman kabul eder.⁴² Buna göre manevîyatçı kişi, geleneksel dinlerin takipçilerinin aksine, kendisinden başka kimsenin hoşnutluğunu kazanmanın peşinde değildir. Bu yüzden de ödünç ve kendisine yabancı bir hayata maruz kalmaz.⁴³

e) Manevîyat insanının alıcılığı asgari, vericiliği azamidir.

3. Duygusal ve Nefsanî Özellikler

Manevîyat insanının duygusal özelliklerini belki şu şekilde özetlemek mümkün olabilir:

1. Manevîyat insanının hissiyatı ve duyguları yalnızca güzeli aramaya ve iyilikseverliğe meyillidir.⁴⁴ Bu nedenle onun bütün kaygısı, kendi içindeki ve çevresindeki dert ve çileyi azaltmaktır.⁴⁵ Manevîyat insanı, tüm insanları kendi evladı gibi görecektir muhabbete erişir.⁴⁶

2. Manevîyat insanı, başkalarını anlamayı da normal karşılar ve söylediği sözü anlayamayan kimseden tasdik beklentisi içine girmez.⁴⁷

3. Manevîyat insanı, kendisini hiçbir şekilde başkalarından üstün görmemesinin yanı sıra, kendisini yoğun biçimde sever. Elbette ki bu, kendini manen sevmenin bir çeşididir. Dünyanın tüm manevîyatçıları kendilerine nihayetsiz değer verir.⁴⁸

⁴² A.g.e., s. 371 ve 372.

⁴³ A.g.e., s. 329.

⁴⁴ Melikiyan, "Nişâne-i İnsan-i Ma'nevî", *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.

⁴⁵ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşâyî Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 318.

⁴⁶ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrî*, s. 280.

⁴⁷ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşâyî Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 335.

⁴⁸ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrî*, s. 281.

³⁸ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşâyî Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 317. "Dağdağa-i İnsan-i Ma'nevî Şahs-i Hodest". Fakat dert ve çilenin azalması ancak diğer insanların dert ve çilesinin azalmasıyla mümkün olduğunu da bilir.

³⁹ Melikiyan, *Müşâtâki ve Mehcûrî*, s. 279.

⁴⁰ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Güher-i Din" ve "Porseşâyî Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 369.

⁴¹ A.g.e., s. 322 ve 359.

Maneviyat insanı, toplumsal hayata katılmaktan ve toplumsal organizasyonu değiştirmekten başka çare görmemektedir. O kadar ki, bu organizasyon en küçük bir dert ve sıkıntı üretmeyecek hale gelmelidir. Bu sebeple, maneviyat insanının toplumsal ilişkileri adalet, ihsan ve muhabbet olmak üzere üç esasa dayanmaktadır. Başkalarına (muhaliflere) tolerans gösterir, çünkü onların hak olması mümkündür. Kaba ve hoşgörüsüz kişi maneviyat insanı olamaz.

4. Maneviyat insanı sadece kendisini kendi kaderinin sorumlusu kabul eder. Bir yerde kusur işlerse kendisini kabahatli görür.

5. Dış âlemin dert ve tasaları, ya esas itibariyle onun dert ve tasası değildir ya da onun için katlanılabildir.

6. Maneviyatçı kişi, kelimenin derin anlamıyla, hayatta ortaya çıkan bütün objektif müşkül ve zorluklara rağmen subjektif olarak iç dünyasında oldukça hoşnut ve sakin, mutlu ve umutludur.⁴⁹

7. Maneviyat insanı mevcut durumuyla yetinmez ve derunî seyrü süluktan asla boş kalmaz.⁵⁰

4. Metodik Özellikler

Sözün sonunda bu yaklaşımın makbul yöntemleri babında maneviyatın gösterge ve özelliklerinden bahsetmemiz yerinde olacaktır. Bu metodları iki dalda gözlemlemek

mümkündür: a) Bilgiyi edinme yöntemleri, a) Bilgiyi aktarma yöntemleri.

a) Bilgiyi edinme ve tahsil yöntemi

Bu grup yöntemlerden muradımız, epistemolojinin kavramsallaştırmasındaki bilginin kaynak ve araçlarıdır. Maneviyatçı bilginin kabul edilmiş dört kaynağı vardır:⁵¹

1. Duyu ve deneyim.
2. Argümantatif akıl.
3. Hafıza.
4. İçebakış.⁵²

b) Bilgiyi aktarma metodu

Bilgiyi aktarma aracı bana göre iki şeydir: Biri delillendirme, diğeri ise muhatapı varoluşsal bakımdan kendine çekmektir... Yani bazı malumatı hiçbir delillendirme yoluyla

⁴⁹ A.g.e., s. 278.

⁵⁰ A.g.e., s. 282.

⁵¹ Melikiyan, “Ma’neviyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma’neviyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 357.

⁵² Introspection.

göstermek mümkün değildir... Bizde birtakım şartlar tahakkuk etmiştir ve bu şartlar nedeniyle “a b’dir”e inanmışızdır. Eğer muhatabı da bu varlık şartlarını taşıır hale getirirsek o vakit delil göstermeksizin “a b’dir”e inanç ortaya çıkar... Bu mesele bazen tercihlidir ve kolayca tarafı kendi varlığımızın eşliğine çekebiliriz. Diğer çeşit ise çocuğun aşk hakkında sorması gibidir. Onu yetişkin bir insanın varlık eşliğine sürüklemek doğru olmaz. Fakat kendisi uygun yaşa eriştiğinde aşkın ne olduğunu anlayacaktır.⁵³

Manevîyat ve Dinlerin İlişkisi

Önceki bahisler, manevîyatçılar açısından manevîyatın, tarihsel ve geleneksel dinler olarak bildiğimiz şeylerden bariz farklı olduğunu açıklığa kavuşturmuş oldu. Onlar bu iddiayı ispatlamak için şu çıkarımda bulunmuşlardır:⁵⁴

1. Umut, huzur ve mutluluk tüm insanlardan manevî maksat ve hedefidir.

2. Bu üç hedef, ne belli bir dine ve okula mahsustur;⁵⁵ ne bilim, maarif ve bilimsel branşlara, ne de belli bir toplumsal düzene.

Sonuç: O halde manevîyat, dinlerin dışında bir şeydir.

Dinlerde mukaddes metinlere kulluk olsun diye itaat, o dini takip etmenin öncelikli

temeli olarak tanıtılır. Manevîyat insanının boyun eğmeyeceği kulluktur bu.⁵⁶ Buna ilaveten, dinin tarihsel tecrübesi, bir açıdan manevîyat üzerinde en büyük yıkıma yol açmıştır. Çünkü dinle ilgili, bizde narsizm, önyargı, taassup, tutuculuk ve donukluk, hoşgörüsüzlük ve hurafecilik meydana getiren yaygın kanaat esas alınmıştır.⁵⁷ Buna göre manevîyat dinin alternatifidir ve onunla biraraya gelemmez. Lakin manevîyatçıların var sayımına göre ve başka bir açıdan, manevîyat dinin özüdür. Zira birincisi, dindarların peşinde olduğu hedef, manevîyatın hedefinin aynısıdır, yani huzur, umut, mutluluk ve başarı.⁵⁸ İkincisi, dünyada manevîyatçıların üzerinde uzlaştığı, dünyanın ahlakî düzeni ve altın kuralı⁵⁹ gibi inançlar hep tarihsel dinlerin tümünde vurgulanmıştır.⁶⁰ Şu halde bu bakış açısına göre manevîyatçıların faraziyesine göre manevîyat, dinin özüne ilişkin unsurları, dinin çekirdeğini ve kabuğundaki donatıları ihya etmeyi hedeflemektedir.⁶¹ Elbette ki bu itikatlar ve ortak ilkeler, birbirinden tamamen farklı iki süreçte elde edilmektedir. Şöyle:

Bir manevîyat insanı ile dindar insanın inandığı şeyin ortak olması imkânı vardır. Sonuçta bu ikisi arasındaki fark, müteadeyinlerin bir önermeye birisinden veya birilerinden işittiği için inanması, oysa manevîyat insanının, anlattığımız süreci katetmesi

⁵³ A.g.e., s. 303.

⁵⁴ Melikiyan, “Nişânehâ-yi İnsan-i Ma’nevî”, *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962.

⁵⁵ “Tarih bize göstermektedir ki, bu üç bileşen (mutluluk, umut ve huzur) hiçbir özel dine ve belli bir okula dayandırılmaz ve onlara bağlı değildir... Diğer bir ifadeyle, hiçbir özel din ve belli bir okulu kabul etme veya reddetmenin, bu üç bileşenin insan hayatında oluşması veya oluşmaması üzerinde etkisi yoktur.” (Bkz: Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşâyî Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 307).

⁵⁶ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşâyî Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 355 ve 356.

⁵⁷ Melikiyan, *Müşâtâkî ve Mehcûrî*, s. 419.

⁵⁸ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşâyî Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 354.

⁵⁹ “Başkalarına öyle davran ki, sana hoşlukla karşılık versinler”

⁶⁰ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşâyî Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 354.

⁶¹ Melikiyan, *Müşâtâkî ve Mehcûrî*, s. 278.

nedeniyle o önermeye inanmasındadır. Bu durumda vardıkları fikrî sonuçlar arasında herhangi bir fark yoktur, tek fark izledikleri fikrî süreçler arasındadır.⁶²

Maneviyatın Zarureti ve Kökeni

Çağdaş insanın hayatı ağırlıklı olarak maddiyatçı ve seküler olduğundan hayatın kayıp ve saklı boyutu konumundaki maneviyat, herkesin inceleme araştırma konusu olmuştur.⁶³ Modernite ve çağdaşlık, son yüzyıllarda insan zihnini cezbeden ve karşısına birtakım güçlükler de çıkartan bir yaklaşım ve akımdır. Maneviyatçıların, maneviyatın zaruret ve gerekliliğini ispatlamak için ellerindeki en önemli sermaye, modernitenin bileşenlerine dayanmaktır. Aslında maneviyat yaklaşımı, iki zorunluluğun idrak edilmesi- nin sonucudur: Modern olma zorunluluğu ve maddiyatın ötesine geçerek insanın varlığından üstün alanlara yönelme. Maneviyat teorisinin ortaya atılanlara göre geçmişteki çökmüş medeniyetler, ya akılcılığı maneviyata feda etmişlerdi ya da maneviyatı akılcılığa. Bu yüzden modern insan, manevî yaşamdan başkasıyla yoluna devam edemeyecektir.⁶⁴ Onlar, modernitenin bileşenlerini kaçınılmaz olanlar ve kaçınılmaz olanlar şeklinde ikiye ayırarak⁶⁵ modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kaçınılmaz olan bileşenlerle uzlaşması olarak görmektedir.

Modernitede bir bileşen eğer kaçınılmaz olanlardan ise bu bileşen ister iyi, ister kötü olsun, ister çirkin, ister güzel olsun, onu ister beğenelim, ister beğenmeyelim modern

Çağdaş insanın hayatı ağırlıklı olarak maddiyatçı ve seküler olduğundan hayatın kayıp ve saklı boyutu konumundaki maneviyat, herkesin inceleme araştırma konusu olmuştur. Modernite ve çağdaşlık, son yüzyıllarda insan zihnini cezbeden ve karşısına birtakım güçlükler de çıkartan bir yaklaşım ve akımdır. Maneviyatçıların, maneviyatın zaruret ve gerekliliğini ispatlamak için ellerindeki en önemli sermaye, modernitenin bileşenlerine dayanmaktır.

insanla karşılaşma sırasında bu gerçekliği onun varlığında kesin kabul etmekten başka çaremiz yoktur. Hatta modern insanı dindarlaştırmak istesek bile bu işin, o bileşeni dikkate almaktan başka bir yolla kolay olmayacağını bilmemiz gerekir.⁶⁶

Maneviyatın önermeye dayalı özellikleri bölümünde zikredilenler modernitenin kaçınılmaz olan bileşenleriyle ilgilidir. Maneviyatçılar, dinin geleneksel ve kadim anlaşılma şeklinin modernitenin kaçınılmaz olan özellikleriyle uyumlu olmadığı inancındadır. Bu sebeple yeni bir dinî anlayışa yönelmek gerekecektir. Bu da maneviyattır.⁶⁷

⁶² Melikiyan, "Sâzigârî-yi Ma'nevîyyet ve Mode-nite", *Bâztâb-i Endişe*, sayı 77, s. 49.

⁶³ King, "Ma'nevîyyet", *Heft Âsimân*, s. 74.

⁶⁴ Melikiyan, "Ma'nevîyyet-i Gûher-i Din" ve "Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma'nevîyyet", *Sünnet ve Sekularism*, s. 289.

⁶⁵ A.g.e., s. 270.

⁶⁶ A.g.e., s. 270, 271 ve 298.

⁶⁷ A.g.e., s. 273.

Belki denebilir ki modern insan, genel olarak modernlikten önceki insandan daha küresel, daha hümanist, daha bireyselci, daha tündengelimci,⁶⁸ salt itaate daha uzak, daha eşitlikçi olduğundan kavrayış hacmini daraltan, daha az detay içeren, teori ve pratikte kulluk olsun diye itaati daha az öngören, daha ziyade antropolojik ve psikolojik derinlik ihtiva eden... bireyin kendini gerçekleştirmesine daha çok fırsat tanıyan din veya dinleri daha cazip bulmaktadır.⁶⁹

Diğer bir ifadeyle, din ve modernizm arasındaki uzlaşma; akılcılıkla bağdaşmazlık içermemek, kutsala ve onun dokunulabilir sonuçlarına ilişkin doğrudan ve kişisel tecrübeyi sağlamak, dinin özünü ve görünümünü birbirinden ayırmak, şahsi ve bireysel doku taşıyabilmek için dine yeni bir bakışa muhtaçtır. Manevîyat, gerçekte dine böyle bir bakışın ürünüdür ve uzlaştırmanın sağlanmasıdır.⁷⁰

Bizim dönemimizde geleneksel din birçok insanın manevî ihtiyaçlarını karşılamada başarısızlıkla karşılaşmıştır. Öyle görünüyor ki artan sayıda insan, derinlikli ve anlamlı bir hayata ulaşmak için çaba gösterirken farklı manevî yolların arayışı içindedir ve bireysel manevîyatı kendilerinin keşfettiği birtakım yöntemler aracılığıyla yaygınlaştırmaktadırlar.⁷¹

Tabii ki modern manevîyatçıların başlangıçta (hiç değilse yirminci yüzyılda) geleneksel dinlere dönerek kutsal kitapları ve dinî simgeleri yeni bir okuma biçimiyle ele almak suretiyle manevîyata doğru bir yol arama çabasına giriştikleri, ama sonraki adımda

dinlere sırt çevirip daha derunî ve daha kişisel manevî yollara ilişkin daha detaylı bir kavrayışa ulaşmanın ardına düştükleri belki iddia edilebilir.⁷² İlahiyat ile manevîyat arasındaki derin ayrım da buradan ortaya çıkmış ve modern insanın, bilinen itikadî-dinî sistemlerde görünmeyen en önemli değerlerini tespit için şekillenmiştir.⁷³ Bu değerler ve ödevlerin modern insanın akılcılığı aracılığıyla tanındığı ve manevîyatın duygusal ve iradî göstergeleri kanalıyla pratiğe aktarma güvencesi kazandığı açıktır.⁷⁴ Buna göre günümüz insanı, müteal olmayı isteyen vicdanını tatmin edebilmek için evren ve insana dair yeni düşünme yolları ve başka yorumlar bulmuş, sonuç itibarıyla de insanın kernal ve mutluluğunu başka bir tarzda tasvir etmiştir.⁷⁵ Bütün bunlar, din ve modern akılcılık arasındaki uyumu yeterince güç bir iş haline getirmiş ve sahayı da dindar için her geçen gün daraltmıştır:

Dünyada dindar aydınların zorlu görevlerinden biri, hem dinin mitolojik kimliğini korumaya çalışmak, hem de dini anti mitolojik modern rasyonalizmle uyumlu hale getirmektir... Dinin modern akılla uzlaştırılması, din eğer akılcı olmaz ve modern akılla bağdaşmazsa modern akıl onu reddedeceği için yaşamsaldır. Modern aklın kendisini dinle uyumlu hale getirmeyeceği gözönünde bulundurulmalıdır.⁷⁶

Lakin bu, maceranın tamamı değildir. Manevîyatın diğer bir kökeni ve çıkış noktası

⁶⁸ Metinde "istidlalger" (Çev.)

⁶⁹ Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 240 ve 241.

⁷⁰ Kurbânî, "Ma'nevîyyet: Rûyâverdi-yi Tecürbeî, Güherşînâhî ve Modem be Din ya Sâze-i Revânşînâhî", *Makâlât ve Berresihâ*, s. 75.

⁷¹ West, *Revândermânî ve Ma'nevîyyet*, s. 28.

⁷² Redfield, *Bîneş-i Ma'nevî; Zisten der Âgâhî-yi C - did*, s. 22 ve 23.

⁷³ Sheldrake, "Ma'nevîyyet ve İlahiyyât", *Heft Âsimân*, s. 249 ve 251.

⁷⁴ Melikiyan, *Müş tâkî ve Mehcûrî*, s. 418 ve 419

⁷⁵ Surûş, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, s. 309.

⁷⁶ Surûş, "Râz ve Râzdânî", *Kiyân*, sayı 43, s. 26 ve 27.

daha vardır. O da dert ve acıyı azaltmaktır.⁷⁷ Tüm insanlar nadir bulunan üç metanın peşindedir: Huzur, mutluluk ve umut. İnsanların tarihsel bir dine yönelmesi her ne kadar başta dert ve acıyı azaltmak için olmuşsa da⁷⁸ tarihsel dinlerin kendisi bir şekilde dert ve acıya yolaçtığından ondokuzuncu yüzyılın ortalarından itibaren batının bilim ve akademide mahfillerinde dert ve acıyı giderecek çözüm yolları arayışı sohbetlerin konusu olmaya başlamıştır.⁷⁹ Bu boyuttan, maneviyat psikolojik renk ve koku kazanmaktadır. Ruh sağlığı,⁸⁰ daha iyi ve daha kaygısız hayatla ilgili bir psikoloji.

Maneviyatçılar, bütün dert ve acıların sebeplerin sebebinin, insanların zihinsel ve ruhsal karmaşası olduğuna dair önyargıyla, geçmişte kabul görmüş ilahiyat ve metafiziğin varsayımlarına dayanmaksızın nihai tatmin ve mutluluğu bulmaya çalışmaktadır.⁸¹ Onlar, geleneksel dinlerin bir kısım âdâbını belki koruyor olabilir ama bunu modern yöntemlerle gerçekleştirmektedir:

[Onlar] ilahiyat ve doğaötesi faraziyelelerle bağı tamamen koparmaya ve geleneksel dinin şekil ve suretlerine sınılmaksızın geleneksel insanın önemli hedeflerine ulaşmaya çalışmaktadır. Daha önce geleneksel dinin inanç ve faaliyetleriyle bağ kurdukları temel şeylerin bir kısmını öne çıkardıkları

yoldan, ama kendileri uygun yöntemler icat ederek.⁸²

Hulasa, manevî tecrübeler insan için değerli ve önemlidir, bu tecrübelerin devamı ve sürekliliğinin bizzat kendisi bu iddianın doğruluğunun kanıtıdır. Günümüzde kilise veya mescide gitmeyen ama manevî yaklaşımlara inanan veya bağlılık hisseden sayısız birey vardır. Bu da maneviyatın zorunluluk ve önemini katlayarak arttırmaktadır.⁸³

Maneviyatın Eleştirisi

Makalenin bu bölümünde ele alınacak konu, maneviyat öğretisinin eleştirisi ve irdelenmesidir. Hedefin, maneviyatın bilimsel eleştirisi ve anahtar prensipler ve bileşenlerin analizi olduğu açıktır. Maneviyat teorisinin iddiaları üzerinde tek tek durulması hiçbir şekilde yazarın maksat ve muradı değildir. Geçen bahislerin örgüsü, değerlendirme ve eleştiri yaparken dinin dışındaki ve rasyonel mayalanmalardan yararlanmayı gerektirmektedir. Lakin bu iş, bazı durumlarda zaruret ve ihtiyaç oranında dinin içindeki öğretilerle (dinin kesin önermelerini referans göstererek) delillendirmeye ve onlara istinat edilmesine engel değildir. Bu, diğer bir açıdan da ilaveten öneme sahiptir. O da, din ve modern maneviyat arasında, başarılı ya da başarısız bir değerlendirme ve anlayış elde etmede bize yardımı dokunmak üzere bugünkü işlevleri itibarıyla mukayese yapmanın lüzumudur. Buna ek olarak, bu bölümde bu projede mevcut çelişkilere de parmak basarak teorisinin geçmiş bölümlerde değinilmiş icapların altını çiziceğiz. Makalenin başında hatırlattığımız gibi, fikirlerdeki güçlü noktaları ve doğru öğeleri göstereceğiz.

⁷⁷ Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekularizm*, s. 317.

⁷⁸ A.g.e., s. 314.

⁷⁹ A.g.e., s. 366 ve 310.

⁸⁰ Huzur, umut, içsel tatmin ve hayatın anlamlı olması ruh sağlığının bileşenleri kabul edilmektedir.

⁸¹ Geçmiş metafizik ve ilahiyata az sempati duymasının sebeplerinden biri, eskiden gelmiş olmasına ilaveten, o fikrî sistemin köklü dert ve acılara ilişkin bir bilgiyi ve onların ilacını bize sunamıyor olmasıdır.

⁸² Melikiyan, *Mîhr-i Mândeğâr*, s. 32 ve 33.

⁸³ Bkz: West, *Revândermânî ve Ma’nevîyyet*, s. 30.

Dinin Akılcılığı

İlahî ve İbrahimî dinler daima hak ve hakikate vurgu yapmış ve onun elde edilmesinin kendi öğretileri mecrasından olabileceğine dikkat çekmişlerdir. Tabii ki manevîyat teorisinde erişime uzak ve elde edilmesi imkânsız ideal telakki edilmiş emtiadır bu. Manevîyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir, hatta akılcı olduğundan kuşku duyarak hakikate ulaşılmasını bahşedilmiş bir armağan ve bu hedefe erişmek için çaba gösterilmesini boşuna bir iş olarak görmektedir. Bu yüzdendir ki nihayetinde reel olmayan bir imana eğilim duyarak din ve manevîyatın sadece işlevlerine vurgu yapmaktadır.

Öyleyse akılcı kanıtlar esas alınarak dinî itikatların zihin ve kalpte sabitlenmesi ve kökleştirilmesinin mümkün olup olmadığı aydınlatmak üstümüze vazifedir. Acaba insan, ister itikadi konularda, ister diğer alanlarda olsun kesin olan ve tereddüt kabul etmez şeylere ulaşabilecek kapasite ve kabiliyette değil midir? Esas itibarıyla realistik ve hakkı arayış günümüz insanı için gerekli ve yaraşır bir hedef midir? Bu grup soruları, fırsat dâhilinde polemige girmek sizin ele alıp araştırarak ve onlara uygun cevapları vermeye çalışacağız. Birkaç bağımsız değerlendirme ile bu kategoriyi incelemeye başlıyoruz.

Dinin Öğretilerinin Kanıtlanabilirliği

1. Dinî önermeler doğaötesi âlemin hakikatlerinden ve o âlemin tabiat âlemiyle ilişkisinden haber verir. Bu sebeple bu nesnel hakikatlerin incelenmesi ve anlaşılmasını bazıları kanıta dayalı akılla, bazıları kalp gözlemi ve şühud yoluyla, kimisi de tecrübe ve duyu ile takdir eder.⁸⁴ Dinî önermeler, kanıtı gösterilemeyecek kişisel eğilimler ve kendine özgü

tarzlar gibi değildir. Zaten bu nedenle peygamberler davet ve iman için hüccet getirme, hikmet ve istidlalden faydalanmışlardır. Kesin olan şu ki, bir şey kanıtlanabilir değilse akılcı davete de konu olamaz.⁸⁵ Kur'an üçyüzden fazla ayette insanlık toplumunu akletmeye, tefekküre ve tedebbüre çağırmakta; Kur'an'ın çok yerinde istidlal ve kanıt göze çarpmaktadır. Tabii ki vahiy dininin genel hatlarının akılcı savunması ve delillendirmesi yapılabilir. Fakat dinin tikelleri akılla desteklenemez. Başka bir ifadeyle, ilmî, nesnel, hakiki ve itibarî gibi dinde cüz'i olanlar akılcı kanıtın erişebileceği şeyler değildir. Öyleyse aklın erişemeyeceği bir şey, rasyonel analiz ve izahın da konusu yapılamaz. Ama genel konularda ve dinin tümel hatlarında rasyonel analiz kendine yol bulabilir.⁸⁶

Hulasa bizim açımızdan vahyin öğretileri ve akıl tamamen aynı tarafta ve tek parçadırlar. O kadar ki, dinî öğretilerde biri zâhirî hüccet, diğeri bâtunî hüccet olarak tarif edilir. Daha açık ifadeyle, akıl derunî mesajcı olarak tarif edilirken, peygamberler ve vahiy öğretileri haricî hüccet.⁸⁷

Ama Tanrının varlığını ispatlayan kanıtların zayıf olduğu durumda ortaya atılan sorun ve eleştirilerin tek tek değerlendirilebileceği ve belirtilen kanıtların zayıflığı halinde onlara ilişkin yeni bir okumanın gösterilebileceği ve böyle yapılması gerektiğini hatırlamak lazımdır. Kısacası Tanrının varlığının kanıtlanabilir olduğu ilkesine ve dinin diğer temel önermelerine vurgu yapılabileceği ve karşıt argümanlara cevap verilebileceği açıktır.⁸⁸ Çünkü sadece kabul edilmeleri

⁸⁵ A.g.e., s. 181.

⁸⁶ A.g.e., s. 174.

⁸⁷ Kuleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, c. 1, Kitâbu'l-Akl ve'l-Cehl, rivayet 12, s. 16.

⁸⁸ Muhalliflerin bazı delillerini ve onlara verilmiş cevapları görmek için bkz: Süleymânî Emîrî, *Nakd-i Burhân-i Nâpezîrî-yi Vücûd-i Hoda*, fasl-i dovom ve sevvom.

⁸⁴ Cevâdî Âmulî, *Dinşinâsî*, s. 176 ve 177.

çelişki gerektiren bazı önermeler kanıtlanabilir ve dinî önermelerin, özellikle de Tanrının varlığının bu zümreden olmadığı kesindir. Birtakım öncüllerle ulaşılabilen her önerme, aksine ihtimal verilmediği takdirde veya çelişkiyi gideren öncüllerle (tersi kanıt) o önerme kanıtlanabilir.⁸⁹

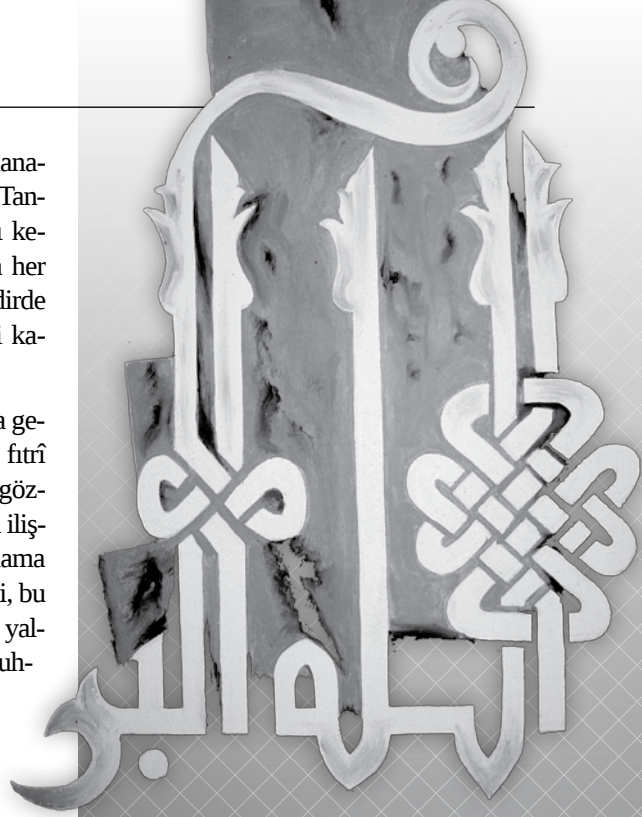
Tabii ki şu noktanın hatırlatılması da gerekir ki, Tanrının varlığı her ne kadar fitrî olarak kalben gözlemlenebilirse de bu gözlem ve deist fıtrat bizi Tanrının varlığına ilişkin felsefi delillendirme ve akılcı kanıtlama ihtiyacından kurtarmaz. Çünkü birincisi, bu gözlem aktarılabilir değildir. Bu nedenle yalnızca onunla yetinilirse o gözlemin muhtevasında gerçeğini sahtesinden ayırt edecek kriter olmaksızın herkes bir iddia öne sürebilir ve meydan mülhidler ve müşriklerle dolar.⁹⁰ İkincisi, ruhun keder, kalplerin ise bencillik ve dünyaperestlik nedeniyle hastalandığı birçok durumda teoloji ve imanın izahına açık nokta kalmaz.

2. İman, üç sütun olan bilgi, güven ve teslimiyetten oluşmaktadır. Her ne kadar bu üç sütunu sağlamlaştırmada etkiliyse de kaçınılmaz olarak imanı güçlendirmeye yardımcı dokunur. Akılcı delillendirmeler ve felsefi kanıtlar bilgi ögesini takviye ettiğinden doğal olarak imanı tahkim doğrultusunda etkili rol üstlenecektir. Bu nedenle istidlalle ilgili bahislerin, eğer Allah'a itikadla sonuçlanıyorsa iman sahasının dışında kalacağına dair söz⁹¹ temelsiz bir görüştür. Acaba inançsız bir birey, müminlerin dayanaklarını ve itikat prensiplerini incelemekle hakikati bulur ve ona iman ederse onu mümin saymayacak mıyız?

⁸⁹ Süleymânî Emîrî, a.g.e., s. 155.

⁹⁰ Cevâdî Âmilî, *Tebyîn-i Berâhin-i İsbât-i Hoda*, s. 113.

⁹¹ Müctehid Şebistî, "Pervâz der Ebrhâ-yi Nedânisten", *Kiyân*, sayı 52, s. 11.



Dinî önermeler doğaötesi âlemin hakikatlerinden ve o âlemin tabiat âlemiyle ilişkisinden haber verir. Bu sebeple bu nesnel hakikatlerin incelenmesi ve anlaşılmasını bazıları kanıta dayalı akılla, bazıları kalp gözlemi ve şühud yoluyla, kimisi de tecrübe ve duyu ile takdir eder. Dinî önermeler, kanıtı gösterilemeyecek kişisel eğilimler ve kendine özgü tarzlar gibi değildir.

Acaba Ehl-i Beyt (a.s) ve çeşitli gayri müs-lim fırkalar, özellikle de mülhidler arasında gerçekleşen bütün o kelam ve akaid tartışma-larının motivasyonu hakikate davet ve ona teslimiyetten başka bir şey miydi?

3. Bir inancın doğruluğu⁹² ile onun izahı⁹³ ya da makul⁹⁴ oluşu arasında fark vardır. Şu anlamda ki, makul ve açıklanabilir her inanç mecburen doğru değildir. Özel bir-takım şartlarda, gerçekte yalan olan öner-melere itikat makul olabilir. Manevîyat teorisinde bu nokta üzerinde dikkatlice du-rulmuştur. Sonuç itibariyle manevîyatın ye-nilikçileri, manevî önermelerde sırf makul olmayı yeterli görmüş ve izah edilebilir ol-manın bizi doğruluğa ihtiyaçtan kurtardığına inanmışlardır. Bu iddianın tanığı, onların şu açıklamasıdır: Makul oluş, doğru ve yanlış cümlesindendir ve insan makul yanlış iş-leyebilir. Fakat bu yanlışın kendisi akıllıca ve akılcı oluşun göstergesi sayılabilir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, ger-çek dünyada genellikle çoğu yalan ve yan-lış olan ama sırf makul diye birtakım öner-melere inanmak ve bağlanmak hiç değilse hakikati arayan zihinlerini, bu yaklaşımı başkalarına da tavsiye edecekleri düzeyde ikna etmez mi? Yoksa dine pragmatist ve işlevsel bir gözle bakılmasını, hakkı arayan ve sorgulayan yaklaşıma tercih mi etmek-tedirler? (galiba tercih etmektedirler). Fa-kat bu durumda söz konusu tercih dikkate değer bir delil ortaya koymalıdır. Ama ne yazık ki delilsiz kalmıştır.

4. Manevîyatçılar, “günümüz insanı için artık hak itikadı bulabilme ve onu tas-dik ederek uhrevî kurtuluşa erme” gibi bir kaygı gündemde değildir. Burada akla ge-len soru şudur: İnsanın bütün alanlarda

hakikati arama duygusu kör mü olmuştur ve artık insanlık hiçbir zeminde gerçeklere ve hak ilkelere ulaşmak için uğraşıp didin-meyecek midir yahut sadece din ve itikat-lar sahasında mı bu meseleyle karşı karşı-yayız? Eğer birinci şıkkı işaretliyorlarsa bu söz hiçbir şekilde savunulamaz. Çünkü şu anda, ister deneysel bilimler olsun, ister in-sani bilimler olsun, ister felsefi konular ol-sun, insanlığın hakikatlere ulaşmak ve on-lardan yararlanmak için değişik alanlardaki düşünsel ve bilimsel gayretini gözlemlemek-teyiz. Şu halde bu varsayım onları kastediyor olamaz. İkinci faraziye onların muradıysa o da doğruya yakın değildir. Çünkü dinî haki-katlerin felsefi ve bilimsel hakikatlerden ne eksikliği vardır ki onlar üzerinde araştırma ve tahkik faydasız olsun. Dinî önermeler, bi-limsel ve felsefi önermeler gibi realist ise-ler -ki öyledirler- bu durumda mantıksal ve makul bir süreçle onları ispatlamaya giri-şilebilir. Elbette ki manevîyatçıların realist olmayan imana eğilim duydukları hesaba katılırsa imanla ilgili önermelerin ispatlan-ması kaygısıyla yatıp kalkmaları beklene-mez. Çünkü böyle olduğunda söz konusu önermelerin makul olmasına pek o kadar ihtiyaç kalmamaktadır.

Kuşkuculuk

1. Birinci bölümde geçtiği gibi, manevi-yatçılar, müminin imanını sürekli olarak yeni-den keşfedip tecrübe edebileceğine inanmak-tadır. Onlara göre imanın epistemik içeriğini sarsıntılar, şekil değiştirmeler ve tehlikele-rin esiri görmektedir. Bu tanıma göre mü-min, tamamen sisli bir havada ve ortamda yürümekte ve hangi tarafa gideceğini bile-memektedir. Bu telakki kesin biçimde kuş-kucu bir öze sahiptir. Çünkü ona göre gerçeği ve hakikati idrak, ulaşılamayacak bir arzu-

⁹² Truth.

⁹³ Justification.

⁹⁴ Rationality.

dan ibarettir.⁹⁵ Bu telakkinin kabul edilmesi nedeniyle manevîyatçılar realist bir konum elde edememektedirler.⁹⁶ Nitekim kendileri de bazı yerlerde bunu detaylandırmışlardır.⁹⁷ Manevîyatçıların moderniteyi esas alarak ve batının fikrî ve felsefî temellerinden ilhamla sözünü ettikleri rasyonellik, modern kuşkuçuluğun öne çıkan öğelerini içermektedir. Étienne Gilson şöyle yazar:

Engels'in eserlerini derleyen bir Amerikalı son dönemde kesin bir dille şöyle dedi: "Şu ana kadar İngiltere ve Amerika'da felsefe başlığı altında ortaya çıkan pragmatizm, modern gerçekçilik, davranışçılık vs. gibi felsefî akımların tümü, yalnızca agnostik okulun muhtelif gölgeleridir."⁹⁸

Şehid Mutahharî şöyle yazar:

Kuşkuçuluk okulunun kurucusu Phyrthon, on sebep saymış ve bu on sebebin bilginin kesinlik değerini ortadan kaldırdığını söylemiştir... Modern yüzyıllarda diğer felsefî meslekler ortaya çıkmıştır ve bunların hepsi de bu meselede sahip oldukları küçük farklılıklara rağmen sonuçta kuşkuçuluk okuluyla aynıdır. Tıpkı Alman Kant'ın eleştirel ekolü ile William James'in pragmatizmi gibi.⁹⁹

Aydınlarımız, eleştirel de olsa sonuç itibariyle realizme bağlı olup olmadıklarını açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer realist işler ve reel olana uygunluğu doğruluk ve

hakikatin koşulu görüyorlarsa rasyonellikten ve göreceli aksiyomatikten bahsedemezler. Göreceli hakikat olmaz. Çünkü hakikati ya bulmuş ya da bulamamışızdır. Birinci durumda doğru, ikinci durumda ise yanlışızdır. Her halükarda "hakikat kişilere ve dönemlere göre farklılaşır" sözü akılcı değildir ve kuşkuçuluğun bir diğer ifadesidir. Ham realizmde sözkonusu olan açıklar, aydınları akılcılıkta itidalli olmaya sevkedecek yerde modern çeşidiyle kuşkuçuluğa sürüklemiştir. Bu yaklaşım onların eserlerinde net biçimde görülmektedir.

Şu noktanın da hatırlatılması gerekir: Modern manevîyat taraftarlarının sözünü ettiği şüphe ve tereddüt dalgası ve belirsizlik ortamı, batının felsefî atmosferinde düzeltilebilirdir. Bu önemli nokta, önyargılara ve epistemolojik prensiplere temel bakışı değiştirme yoluyla gerçekleştirilebilir. Bu, ulaşılmaz bir temenni değildir. Çünkü batılı teologlar aynı zamanda bir temenni de taşımaktadır. Étienne Gilson şöyle yazar:

Bizzat kendim bu felsefenin tamamen ortadan kalkmasını umuyorum. Çünkü bugün felsefe adı verilen şey, sadece şu ikisinden biridir: Ya kollektif zihnin esareti ya da kuşkuçuluk. Bu ikisinden şikâyetçi olup nefret duyan, herhangi birinin ölümünde yas tutmayacak kimseler hâlâ var... Kuşkuçuluğun meydan okuyuşu ve mücadeleliliğine karşı koymak için daha akılcı, kapsayıcılık ve kuşatıcılık bakımından daha yaratıcı bir felsefe lazımdır, daha zayıf değil. Artık "belki"ler ve "sanki"ler dönemi geçmiştir. "Böyledir"e ihtiyacımız var ve o da, öncelikle, doğaötesi akla itibarla sahip olduğumuz ama kaybettiğimiz güveni geri kazanmadıkça takdirle olacak iş değildir.¹⁰⁰

⁹⁵ Müctehid Şebisterî, Hermenötik, *Kitab ve Sünnet*, s. 175.

⁹⁶ Realist olmayan iman detaylı eleştirisi için bkz: Davis, "Aleyhi İman-i Nâvâki'gerâyâne", *Kiyân*, sayı 52, s. 45-47.

⁹⁷ Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kiraat-i Resmî ez Din*, s. 382 ve 383.

⁹⁸ Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 269 ve 270.

⁹⁹ Mutahharî, *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realizm (Mecmua-i Âsâr*, c. 6), s. 100.

¹⁰⁰ Gilson, *Nakd-i Tefekkür-i Felsefî-yi Garb*, s. 273.



Elbette ki bu hedef, manevîyatçılar, önermelerin kesin olmadığını esas alan görüşlerine rağmen kendilerinin ve seleflerinin görüşlerini dogmatik ve kesin gördüğünde net biçimde ortaya çıkmaktadır.

2. "Dinî düşüncelerin kesin olarak kanıtlanmasının devri geçmiştir" sözü ve "Dindarlığın şekli her çağda farklı bir içerik kazanır. Bu nedenle geçmiştekilerin dellileri bugün artık işe yaramamaktadır." iddiasının kökeni bilgi ve rasyonelliğin göreceliliğindedir ve batı felsefesine hâkim kuşkuculuk atmosferinin etkisi altındadır. Deneyselci felsefelerin zuhurundan sonra, özellikle de Tanrının varlığını ispatlayan klasik kanıtların Kant tarafından eleştirilmesinden sonra tedricen batıda, tabii ilahiyatı reddetmeyi hedeflerin başına yerleştiren modern inkârcı akım biçimlendi. O kadar ki fideistlere ilaveten deist

rasyonalizmin filozofları¹⁰¹ bile Tanrıyı ispatlayan delil ve kanıtlara çok sayıda eleştiri yöneltti. Colin Brown şöyle der:

Günümüzde birçok felsefi mahfilde, Aristocu kadim akılcılığın delillendirmeleri artık makbul bulunmadığından Tanrıya iman tüm akılcı temellerinin ortadan kalktığı tasavvuru şaşırtıcı görülmemelidir.¹⁰²

Bu kuşkuculuk ve görecelilik her ne kadar tenkit potasına atılmışsa da burada kısa bir cevap vermeden geçmemek gerekir. Esasen bütün insanî durumlarda akıl ve zekâ yegane şoför olarak direksiyonda oturuyor, sözcülük yapıyor ve başarıları makbul kabul ediliyorken, bu âlemdeki birtakım gerçekleri anlatan iman ve din sahasında bu aracın işe yaramaması, kesinlik taşınamaması ve her defasında kontrol ve onarıma ihtiyaç duyulması nasıl mümkün olabilir?

3. Manevîyatta, modern düşünce ortamında felsefi ve bilimsel kesinliğin kaybedildiği ve tüm alanlarda belirsizliğin beşer düşüncesine hâkim olduğu iddia edilmektedir. Bu iddia, paradoksal ve kendisiyle çelişen¹⁰³ bir sözdür. Kesinlik içeren alanların tamamı kaybedildiyse böyle bir önermeyi bu kadar kesin ve dogmatik biçimde nasıl dile getirebiliyorsunuz? Tek başına bu önerme kesin olsa ve sonuç itibarıyla o hükmün hiç kapsamı olmasa bu, sözünüzle çelişen bir şey olmayacak mıdır? Mevlana'nın söyleyişiyle:

Senin örneğin kapıyı çalanınki gibi / İçerideki Hâce der ki, "Hâce yok"

Kapıyı çalan bu "yok"tan anlar ki aslında var / Bunun üzerine elini halkadan çekmez

¹⁰¹ Mesela 1968'de basılmış *Hoda ve Diger Ezhân* kitabında Plantinga.

¹⁰² Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 277.

¹⁰³ Self contradictory

Öte yandan, manevîyat hafif metafizik üstünlük telakki edilir. Soru şudur: Birincisi, ağır metafizikzin zaaf, hafif metafizikzin ise üstünlük kabul edildiği bu çerçevenin kriteri nedir? İkincisi, acaba manevîyat, metafizik, antropolojik ve ahlakî görüşlerinin analiz ve izahına hiç girmiyor mu? Bu iş, manevîyatçıları yeni bir ağır metafizikle karşı karşıya getirmiş olmuyor mu?¹⁰⁴

Realist Olmayan İman

1. Modern manevîyatın taraftarları, çeşitli izahlar ve ifadelerle reel olanla mutabakatının değer ve önemini çıkarıp attıktan sonra dinî inancın objektif ve akılcı olmasının doğruluğunu bir kenara bırakarak dinle ilgili pragmatist ve işlevselci yaklaşıma eğilim göstermektedir.

Allah'ın mesajı, insana hayat bahşeden umut ve cesaret mesajıdır. Varoluş çilesine katlanabilmek için karamsarlık ve beyhudediliği bırakıp iç ve dış hayata muhkem bir yapı inşa etme mesajıdır.¹⁰⁵

Kesin olarak ortadadır ki, onlar, dinin işlevini da yalnızca hayatın anlamına derinlik katmada arayarak dinî hakikate mantıksal ve bilişsel yaklaşımı her yönüyle sorgulamaktadır. Belirtilindiği gibi, bu realist olmayan yaklaşımda iman, ait olduğu şeyden üstün ve ona önceliklidir. Manevîyat, imanının yerine geçmekte, dine pratik ve işlevsel bakmakta, dinî itikatların doğruluğunun yerini almaktadır.¹⁰⁶ Don Cupitt şöyle yazar:

¹⁰⁴ Nasrî, *Goftemân-i Modernite*, s. 220.

¹⁰⁵ Müctehid Şebisterî, *Nakdî ber Kırâat-i Resmî ez Din*, s. 350.

¹⁰⁶ Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318 ve 319. Dindar adınlarımızın inancı şudur ki, mevcut belirsizlik ortamında, kendisi aracılığıyla din ve dindarlıktan söz etmenin tek yolu bu işlevselci bakıştır. (Bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermenötik, Kitab ve Sünnet*, s. 176).

İman ve manevîyatın manasını doğru anladığımız takdirde Tanrı kavramını da idrak edebiliriz. Çünkü bizim Tanrıdan kastettiğimiz şey, onun manevî hayatımıza şekil verirken oynadığı roldür... Hristiyanlık inancı bir tür ideoloji değildir. Bilakis bir hayat tarzıdır... Dinî öğretileri eğer tikel olarak ele alırsak bizi şaşkınlık içinde bırakır, genellikle esarete ve zarara yolaçan vehimler biçiminde din haline döndürürler. Fakat eğer onları manevî olarak anlarsak derunî kurtuluşun vesilesi olurlar.¹⁰⁷

Din ve manevîyat arasındaki temel ayrım işte buradan başlamaktadır. “Modern manevîyatda hiçbir şekilde hakikat bahsi gündemde değildir. Her mevzuyla ilgili her türlü duygu ve heyecan tecrübesi manevîyat olarak dikkate alınabilir. Önemli olan sizin motive olmanız, yükseliş duygusunu hissetmeniz yahut mesela azamet hissiyle dolup taşmanızdır... Bir kuple müzik, aşk dolu bir şiir, bir ayın merasimi, kızıl derililerin yağmur dansı, Yahudilerin sena rakı, Müslüman sufilerin seması, Buda rahiplerinin meditasyonu, kilisenin gösterişli ayinleri, Kuakırların¹⁰⁸ ürkütücü suskunluk toplantıları, bunların hepsi, insanın, hayata coşku, neşe ve umut katmayı hedefleyen manevîyat duygusunun çeşitli tecellileridir...”¹⁰⁹ Bu tanıma göre manevîyat, ruh sağlığı için salt psikolojik bir yapı olacaktır, hepsi bu.¹¹⁰ Diğer bir ifadeyle, mutlak manada manevîyat insanı, sağlıklı ve gelişmiş bir kişiliktir. Bu sürecin bütünü, mecburen manevî olmayabilecek psikolojik ihtiyaçların bir şekilde tatmin

¹⁰⁷ Cupitt, *Deryâ-yi İman*, s. 318.

¹⁰⁸ Quakers.

¹⁰⁹ Cihângirzâde, “İnsan, Din ve Manevîyat-i N - vin”, *Hadis-i Zindegî*, sayı 3 ve 12, s. 32 ve 33.

¹¹⁰ Aydınlar da bunu itiraf etmektedir. (Bkz: Melik - yan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâî Pirâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülarizm*, s. 377).

edilmesi yönünde de katedilebilir. İşte burada maneviyatın sonuç itibarıyla yıkıcı etkileri ve sonuçları da bulunabilir:

Bireyi hayatın üstesinden gelecek güce eriştirmekle birlikte, insanın varlığının ötesinde gizli bir hedef veya ahlakî bir yol göstermez.¹¹¹

Fakat din çerçevesinde maneviyat, zihinsel ve hayali bir iş ve insanın maddi gerçeklerle dopdolu duygularının ürünü değildir. Aksine insanın, madde âleminde daha yukarıda bir ufka yerleşmiş gerçekler karşısında bulduğu duygulardır ve insanın huzur ve memnuniyete ulaşması yalnızca bu durumda mümkündür. Çünkü kesin olan şudur ki, bir inanç gerçeğe uymadığında bizat acı ve çilenin kaynağı olur.¹¹² İnsanın psikolojik dengesi ve ruh sağlığı, aldatılmışlık duygusu nedeniyle şiddetli biçimde patolojikleşir. Şu halde eğer maneviyata işlevsel olarak da eğiliyorsak, kişisel tahmini-mize göre bize daha fazla huzur sağlayacak inançlara gönlümüzü kaptırmak yerine, realiteye uygun inançların peşine düşmeliyiz. Çünkü bu halde kişinin, kendi vehim ve hayalleri temelinde, gerçekçilik ve kapsayıcılıktan uzak biçimde birtakım acıları kendisi için önemli zannedebileceğini, çoğunlukla bunları varedip üreteceğini, onların sıkıştırıp ferahlatması doğrultusunda bazı duygular ve ruh haliyle mutlu olacağını tahmin etmek zor değildir.

Bu bir yana, maneviyatçılar, kaçınılmaz olarak maneviyatın diğer bileşenlerinin yardımıyla belirsizlik ortamında hiçbir şeyi, hatta dinin işlevi ve varlığı yaklaşımını bile

savunamayacaklarını kabul etmek zorundadırlar. Buna ilaveten, dinin mesajı eğer sadece insan hayatına umut katmak ise öyleyse maneviyatçıların çoğu dindarın iman ve dinine neden düşük değer biçtikleri sorusu yerinde durmaktadır. İnsanların dini onlara umut, neşe ve maneviyat bahşetmemekte midir? Bu durumda nasıl olur da dinî itikatları ve imanlarını temelden eleştirerek dinlerini sarsma ve yoketmenin hedefi yapmak zorunda kalınabilir?! Acaba bu, kurtuluşa giden bir yol mudur, ya da yoldan çıkmaktan ve yolsuz kalmaktan başka bir sonuç doğurmayacak mıdır? Şaşırtıcı olan şu ki, aydınların kendisi de birkaç yerde bu imanı korumayı aynı nedenle zorunlu görmüştür:

Hem kitleyi düzene sokup doğru yolu göstermek, hem de avamın inancını korumak gerekir. Bu nokta çok önemlidir. Hem kelimcilerimiz bunu bize söylemiştir, hem de tarihsel tecrübe bu anlamı bütünüyle teyit etmektedir. Avamın inancını ajite etmemek lazımdır... Onları soruna boğmamak gerekir, kuşkucu yapmamalıdır. Onlar inançlarıyla yaşarlar, bu onların sermayesidir...¹¹³

Elbette söylemeden geçmemek gereken şey şudur: Maneviyatçılar, yukarıdaki soruna cevap verirken pozitivist düşüncenin refakatinde, insanların çoğunun dindarlığının itikatlar biçiminde olduğuna, itikatların da daha ziyade bilinmeyenlere dayanmış olduğuna, insanın bilgisi arttıkça bu itikatların o oranda gerilediğine inanmaktadır.¹¹⁴ Bu söz, Auguste Comte'un insanlığın fikrî dö-

¹¹³ Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 8 ve 9.

¹¹⁴ Melikiyan da bir yerde ima yoluyla bu konuyu doğrulamaktadır. Ona göre dinin kabul edilmesi geçmiş dönemlerde ve şimdiki zamanda hemen inanma ve kandırılmışlığın etkisiyledir. (Bkz: Melikiyan, "Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî" -Kâcî'nin Melikiyan'la röportajı-, *Teemmülât-i İrânî*, s. 398).

¹¹¹ Chrysides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyî-i Cedid", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 136.

¹¹² Bu sözün teyidi için yine bkz: Chrysides, "Ta'rif-i Ma'neviyyetgerâyî-i Cedid", *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, s. 390 ve 391.

nemleri konusundaki görüşünü hatırlatmaktadır. Birinci evre teolojik tahayyül, ikincisi metafizik veya soyutlama, üçüncüsü ise bilimsel veya tahakkuk evresidir. Birinci aşamada insanın düşüncesi her fenomenin arkasında Tanrının kudretli elini gözlemler ve onunla ilgili ilahi ve teolojik bir açıklama ortaya koyar. Fakat nihai evre olan üçüncü aşamada insanın düşüncesi evrenin bilimsel yasalarını incelemenin peşine düşer, Tanrıyı ve doğaötesi şeyleri, ilgisiz mevzular ve hurafeler olarak bir kenara iter.¹¹⁵

Evet, biz de hiçbir itikadın bilinmeyenlere dayanmadığını iddia etmiyoruz. Onların iddiasını doğrulayacak nice örnek bulunabilir. Fakat İslamî itikatların çoğunluğu geçmişte acaba bilinmeyenlere dayanma aracılığıyla mı dindarlık alanına girmişti de müminler onunla huzur duygusuna kavuşmuşlardı ama günümüzde insanlığın bilimsel ve fikrî gelişimi nedeniyle o inançlar artık rağbet görmeyip yokolmaya yüz mü tutmuştur? Acaba müminlerin Tanrı, ahiret, peygamberlik, kaza ve kader, teşriî ve tekvinî rububiyet inancı da bu kategoriden midir ve artık onlara bağlanmak mümkün değil midir?!

Çağdaş Müslüman, modern batılıların aksine hâlâ dipdiri bir geleneğe aittir. Sadece ona yeni bir ruh vermek, ilkelerini yeniden işler hale getirmek ve bu mecrada onu kuşku ve tereddüitten kurtaracak şartları üretmek gerekmektedir.¹¹⁶

2. Maneviyat, eleştiri ve kuşku ögesini inanca müdahil kabul eder. Burası, iman kavramı içinde kesinliğin yeralmadığı iddiasına dinin içinden bakmamızın ve kuşkunun imanla biraraya gelmesini mümkün

görmeyen ayet ve rivayetlere değinmemizin tam yeridir.¹¹⁷ Aşağıda birkaç örneğe işaret edilmektedir:

﴿وَمَا كَانَ لَهُ عَلَيْهِمْ مِّنْ سُلْطَانٍ إِلَّا لِنَعْلَمَ مَن يُّؤْمِنُ بِالْآخِرَةِ مِمَّنْ هُوَ مِنْهَا فِي شَكٍّ﴾

"Hâlbuki şeytanın onlar üzerinde hiçbir nüfuzu yoktu. Ancak ahirete inanana, şüphe içinde kalandan ayırdedip bilelim diye (ona bu fırsatı verdik)."¹¹⁸

Bu ayette çok açık biçimde ahirete iman ve ondan kuşku duyma arasına belirgin bir fark konmuştur.

﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا﴾

"Müminler ancak Allah'a ve Resûlüne iman eden, ondan sonra asla şüpheye düşmeyenlerdir."¹¹⁹

Bu ayette de kuşku ve tereddüt, müminler için açıklıkla reddedilmektedir.

“اليقينُ عماد الدين”

"Kesinlik, imanın direğidir."¹²⁰

“الايمان شجرة اصلها اليقين”

"İman, kökü kesinlik olan bir ağaçtır."¹²¹

¹¹⁷ Bu bakış, Müslüman maneviyatçıların kendi iddialarını ispatlamak için bazen ayetlere de istinat ettiğini gördüğümüzde daha da önem kazanmaktadır.

¹¹⁸ Sebe/21.

¹¹⁹ Hucurat/15. Yine bkz: Âl-i İmran/60.

¹²⁰ Âmidî, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, fasıl 1, hadis 452.

¹²¹ A.g.e., fasıl 1, hadis 1811; yine fasıl 61, hadis 85.

¹¹⁵ Brown, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, s. 141.

¹¹⁶ Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütectedid*, s. 64.

Bazı aydınların kuşku ve imanın birarada olabileceğine dayanak yaptığı Ahzab suresi 11. ayete gelince, söylenmesi gereken şudur: Burada Allah bir kısım müminlerin imanının sarsıldığını bildirmekte, fakat asla imanın tepetakla olduğu ve başkalaştığından sözetmemektedir. Evet, müminlerin imanı, irade ve itimat öğelerine sahip olunması nedeniyle harici etkenlerin tesiri altında kalabilir, güçlenip zayıflayabilir yahut bazen de sarsılabilir. Ama müminlerin imanı hiçbir zaman tepetakla olmaz. Zira onda, zeval bulmayacak bilgi ve kesinlik ögesi de gizlidir.¹²²

3. Modern maneviyatta imanın, kendisini kesintisiz biçimde eleştirel aklın eleştiri ve incelemesine sunduğu vurgulanmaktadır. Bu eleştiri de, tecrübe ve imanı daha saf hale getirme, çekingenliği giderme ve alt katmanlara ulaşmaya dönüktür.

İnsan, imanın aşamalı olarak kazanılan bir süreç olduğu, artıp eksilebileceği ve donatılıp güçlendirilebileceği sonucuna varırsa bu durumda imanın denetlenmesini imanın aslına aykırı görmeyecektir. İman ve inanç, tasavvur ve doğrulama bakımından değişim ve eleştiriye herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.¹²³

İşte bu nedenle manevî yaklaşımda, dindarlığın muhtelif çağlarda hep aynı olmadığı ve her asrın dindarlığının farklı bir içerik taşıdığına inanılmaktadır.¹²⁴ Bu arada üzerinde durup düşünmeyi motive eden şey, insanın aklının, kendisiyle din arasına bir

sur ve perde diken, durumları idrakini ve insan ve evrenle ilgili anlayışını dinin yaklaşımından ayrı, bağımsız, kesin ve etkin gören temel olarak dinî inançları değerlendirmede insaflı bir eleştirmen ve yargıç olup olamayacağıdır. İlginç olan, aydınların da bazı yerlerde kendi aklını temel alması ve modern rasyonaliteyi arzu etmesidir.¹²⁵ Evet, böyle bir aklın isyankârlığı, nasıl ve niçin sorgulamaları korkutucu bulunmalıdır. Çünkü esasen bu akıl, dine hiç yer vermemekte ve dine azami ölçüde işlevselci bakmaktadır. Bize göre bu akıl, dinî öğretileri değerlendirmeye yetkisine sahip değildir. Zira esastan dine hasmane ve saldırganca davranmaktadır. Bununla birlikte dinî inançlar bahsinde gündeme gelen akılcı ve teorik şüpheler, doğduğu her köşeden daima İslamiyatçı âlimlerin dikkatini çekmiş ve onlar hiçbir zaman aklın bu bablardaki eleştirel sözüne kulak tıkamamışlardır. Elbette ki bu prosedür ve metodla modern akılcılığın getirilerine de eleştiri yöneltme hak ve yükümlülüğüne sahip olmuşlardır. Hal böyle olunca Dindar düşünürler eğer mantıksal ve akılcı delillerin yardımıyla modern aklın hatalarını öne çıkarıyorlarsa bu, akılcılığın mı, yoksa irrasyonelliğin mi göstergesidir?! Onlar dindar aydının, esas itibarıyla kendini temel alan aklın delilsiz teorilerine dayanan kadın hakları, insan hakları ve devlet düzeni babındaki söylemini kabul ettiklerinde akılcı, o fikirlerin felsefî, toplumsal ve kültürel altyapılarını tenkit ederek dinî öğretilerin doğruluğunu teyit ettiklerinde ise irrasyonel mi olmaktadır!?

Öyle görünüyor ki bu iki tür muamelelenin kökenini başka yerde aramak gerekmektedir. O da ülkemizdeki aydınlar ve

¹²² Aydınların imanın ne olduğu ve dinin içeriden ve dışarıdan eleştirisi konusundaki görüşünü daha detaylı inceleme için bkz: Ca'ferî, *Akl ve Din ez Manzar-i Ruşenfîkrân*, s. 54-89.

¹²³ Surûş, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyân*, sayı 52, s. 52.

¹²⁴ Surûş, *Râzdânî, Ruşenfîkrî ve Dindârî*, s. 309; *Kabzu Bast-i Teorik-i Şeriat*, s. 170.

¹²⁵ Surûş, "Sekülerizm", *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 83, 96 ve 207.

İnsan, imanın aşamalı olarak kazanılan bir süreç olduğu, artıp eksilebileceği ve donatılıp güçlendirilebileceği sonucuna varırsa bu durumda iman denetlenmesini imanın aslına aykırı görmeyecektir. İman ve inanç, tasavvur ve doğrulama bakımından değişim ve eleştiriye herhangi bir aykırılık oluşturmamaktadır.

maneviyatçıların, batı düşüncesinde bile kesin görülmeyen ve tercih edilmeyen görüşleri, zan ifade etse dahi net ve açık hiçbir delil olmaksızın, altyapıları da gözardı edip çeşitli sonuç, icap ve boyutlarını alarak onları bu diyarın dinî veya toplumsal düşünceleri için kesinmiş gibi onaylamalarıdır.¹²⁶ Seyyid Hüseyin Nasr şöyle yazar:

Birçok modernist Müslüman, batı dünyasında doğmuş ve genellikle kısa süre devam etmiş belli akımları haddinden fazla ciddiye alıyor. Olabilecek her biçimde ya onlarla uyumlu olmaya, ya da İslam'ın öğretilerini tahrif etmeye girişiyorlar. Çünkü böylelikle o akımlarla bağdaşmaları mümkün olabilecektir.¹²⁷

¹²⁶ Maneviyatın bilimsel bir branşa veya kendine özgü toplumsal düzene ait ve has olmadığı iddia edilmesine rağmen böyle söylenmesi şaşırtıcıdır. (Bkz: Melikiyan, “Ma’neviyyet-i Güher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma’neviyyet”, *Sünnet ve Sekûlârizm*, s. 309; “Nişânehâ-yi İnsan-i Ma’nevî”, *Vijenâme-i Rûznâme-i İran*, sayı 2962). Çünkü onun metodik ve önermeye dayalı bileşenlerinin çoğu modernizmin kalbinden çıkmıştır.

¹²⁷ Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütectedid*, s. 63.

Başka bir yerde ise şöyle der:

Oxford veya Harvard'da okuyan öğrencilerin en akıllıları, batı dünyasına ve onun geleceğine, zamanın bir kesitinde varlarını yoklarını modern mezbahada kurban etmiş modernizm vurgunu yiyen doğululardan çok daha az inanan ve güvenenlerdir.¹²⁸

Hâlbuki aydınların bizzat kendileri de, bazen batılı fikirleri yerileştirme işini, ülkemizde iş görmeyen ve başansızlığa mahkûm bir proje olarak tanıtmaktadır.¹²⁹

4. Maneviyatçı din, egzistansiyalizmin gizli açık katmanlarını da yedeğine almaktadır. Cümlelerinden, dini iç dünyanın işi yapmaya büyük paha biçtikleri ve insanların dine yönelmesini sadece dinin insan hayatına anlam katması açısından savunulabileceğini düşündükleri anlaşılmaktadır.¹³⁰ Bu öğretisi, varlığı asıl kabul eden karakterdeki

¹²⁸ A.g.e., s. 291.

¹²⁹ Müctehid Şebisterî ile röportaj, *Hayat-i Nov g - zetes*, 26/7/79, s. 8, sütun 2.

¹³⁰ Örnek olarak bkz: Müctehid Şebisterî, *Hermen - tik, Kitab ve Sünnet*, s. 176.

“içselleşme ilkesi”ni anlatmaktadır.¹³¹ Biz, imanı içselleştirmenin dinin toplumsal boyutunun ortadan kalkması ve görmezden gelinmesiyle sonuçlanacağına inanmaktayız. Bu da Kur'an ve İslam öğretilerinin büyük kısmının ortadan kaldırılması anlamına gelmektedir. Her ne kadar dindarlığın insanın bireysel hayatına dikkat çekici etkileri varsa da, dindarlık ve Tanrı eksenlilik insana ruhsal ve psikolojik huzur bahşediyorsa da ve insanın sorun, musibet ve müşküllere bakışını değiştiriyorsa da dinin sosyal öğretileri bundan çok daha kapsamlı ve önemlidir. Buna ilaveten, varoluşsal yaklaşımda toplumun birey üzerindeki inkâr edilemez etkileri de bir kenara atılmıştır.

5. Bu eleştirinin sonunda incelikli bir noktanın zikredilmesi lütuftan uzak olmayacaktır. Bu da, manevîyat projesinde hayatın hedefinin, huzur, umut ve mutluluk temellerine oturan iç dünyanın hoşnutluğu olarak görülmektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur ki, iç tatmin, hayatın aslî hedeflerine doğru hareketin ürünü değil midir? Bu, şöyle izah edilebilir: Başta kendimiz için her işte birtakım hedefler belirleriz. Daha sonra da onlara doğru harekete geçeriz. Eğer bu hedeflere ulaşır-sak kastedilen hoşnutluğu ve huzuru bulmuşuz demektir. Yok, eğer o hedeflere ulaşmada başarısızlığa uğrarsak çoğunlukla umut ve mutluluğumuzu elden çıkarmış oluruz. Kastedilen memnuniyet, başarı neticesinde insanın eline geçen nefsanî bir haldir. Görünen o ki manevîyatçılar bu ikisini birbirine karıştırmışlardır. Üniversiteye kabul edilmeyi amaçlayan bir öğrenciyi düşünün. Bunun için bütün gayret ve çabasını bu doğrultuda kullanır ve sonunda bu hedefe ulaşır. Bu öğrencinin üniversite

sınavına hazırlanmaktaki asıl hedefi iç huzuruna kavuşmak değildir. Bilakis muradı, üniversiteye kabul edilmektir. Gerçi kabul edildikten sonra o ikinci hedef de onun için hâsıl olmuş demektir. Manevîyat, hayatın asıl hedeflerini ve onlara ulaşma yolunu tarrif etmek yerine, ikincil hedeflere parmak basmıştır. Oysa ilahi dinlerde, Allah'a yakınlaşmak olan hayatın hedefi, delillendirilerek en başta vurgulanmaktadır. Sonra ise sadece bu hedef ve onun tahakkuku sayesinde insanın iç tatmine ulaşacağı ku-lağa küpe edilir:

«أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ»

“Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anlamakla huzur bulur.”¹³²

Kulluk Olsun Diye İtaat¹³³ ve Delillendirme¹³⁴

Manevîyatın geleneksel dindarlığa köklü itirazlarından biri, kulluk olsun diye itaat kavramını eksen almaktadır. Manevîyat, bir yandan modernitenin bileşenleri temelinde kendini delillendirme ve hüccet getirmeye¹³⁵ mecbur görmüş; öte yandan da dinin cevheri ve mayasını delillendirmeden kaçış ve kulluk olsun diye itaat olarak belirtmiştir. Bu da iki rakip arasındaki perde ve duvarı daha derin ve ikisi arasındaki uzlaşmayı hiç olmayacak bir iş olarak göstermektedir. Gerçekte bu işin her iki seviyesinde de tereddüt normal karşılanabilir. Burada detaylı ve analitik araştırma amacıyla değil, sadece manevîyatçıların doğruluk eksenli zihin ve kalbini uyandırmak için bu iki iddiayı genel hatlarıyla inceleyeceğiz:

¹³² Ra'd/28.

¹³³ Metinde “taabbüd” (Çev.)

¹³⁴ Metinde “istidlal” (Çev.)

¹³⁵ Argumentation.

¹³¹ Daha fazla detay için bkz: Melikiyan, *Tarih-i Felsefe-i Garb*, c. 4, s. 35 ve 36.delilld

1. Modernitenin her zaman ve her yerde delillendirmeye dayandığı ve bunun da modernitenin özünü ve cevherini oluşturduğuna ilişkin söz ciddi biçimde sorgulanmaya açıktır. Delillendirmeye dayanmanın manası, mesela “a, b’dir” önermesinin doğru olmasıdır. Çünkü “a, c’dir” ve “c, b’dir”. Eğer bu kez karşı taraf bu öncüllerden her biri konusunda delil isterse, eğer modernsem delil ortaya koymak zorundayım demektir.¹³⁶ Bu durumda sormanın tam yeridir: Birincisi, acaba bu süreci sonuna dek sürdürmek mümkün müdür ve acaba bu işin seyri, sonunda bizi nihaysiz bir zincirlemeye maruz bırakmayacak mıdır?

Hiç tereddütsüz, en azından temelcilik¹³⁷ gibi modern teorilerin bir kısmı, bir yerde¹³⁸ şühûda¹³⁹ veya “sağduyu”ya¹⁴⁰ dayanarak ya da doğaçlamayla bu sürece bitiş mührünü vurmuş olmaktadır. İkincisi, bu işin mümkün ve kolay olduğunu varsayarsak nereden ve hangi nedenle benimsendiği ve doğru olduğu ispatlanabilecektir? Acaba insan yalnızca bilişsel özelliğe mi sahiptir ve insanî dokusu his, duygu vs. gibi öğeler taşımamakta mıdır ki herşeyde delil getirmenin peşine düşsün? Acaba esasında şu gördüğümüz modern insanlar mı bu şekilde yaşamaktadır? Kendileri de bu noktaya gayet iyi vakıf olan ülkemizdeki maneviyatçıların, bazı alanlarda akılcı kriterlerle, başka bazı alanlarda ise akıl dışı kriterlerle yaşayan modernistin kâmil ve mutlak manada

modern olmadığı uyarısına rağmen bu meseleyle teğet geçmeleri şaşırtıcıdır. Aslında onlar, bir “ideal tip”i esas alarak, hariçte cereyan eden şeyleri gerçek modernitenin göstergesi saymazlar.¹⁴¹ Bu tasvire göre onlar ve maneviyatçı yaklaşımın diğer taraftarları, modernitenin bileşenleri ve öğeleri bahsinde deneysel-tarihsel bakışın mı, yoksa onay-tavsiye bakışının mı bahis konusu olduğunu açıklığa kavuşturmalıdır. Eğer yöntem betimleyici ve deneysel metodsı bu durumda neden modern insandan herhangi bir iz görünmemektedir? Yok, eğer tavsiye ve onay sözkonusuysa bu durumda, birincisi, neden çoğu yerde günümüzdeki ve bilfiil insandan bahsedilmesi dile ve kaleme dökülmekte; ikincisi, neden genellikle insanın takdirinin dışında kalan bir şeye davet ve yönlendirme gerekli olmaktadır?

2. Dinin cevherinin, kulluk olsun diye itaat ve delillendirmeden kaçma olduğuna dair söz, hiçbir şekilde makbul ve savunulabilir değildir. Dinin esası ve özü onun itikadî kısmıdır. Başka bir ifadeyle, daha önce geçtiği gibi realiteye, var ve yok olana dönük önermeler, delil ve kanıt temeline oturtulmuştur. Yani dine imanı ve itikadı olan kişiden, delil istemeksizin ve salt Peygamber’in (s.a.a) sözüne dayanarak onları kabul etmesi, doğruluklarına ilişkin nasıl ve niçin sorularını sormaması istenmemiştir. İster dinî metinlerde, ister tarih aynasında ve İslamî çağlar güzergâhında olsun dinî söyleme genel olarak bakıldığında bu hakikati inkâr etmek güç olacaktır. Tabii ki fıkhıta, yapılması gerekenler ve yapılmaması gerekenlerle ilgili ahkâm bölümündeki birçok dinî öğretinin irrasyonel olduğuna ve aklın, onların doğru mu yanlış mı oldukları konusunda olumlu

¹³⁶ Melikiyan, “Ma’neviyyet-i Gûher-i Din” ve “Porseşhâyi Pirâmûn-i Ma’neviyyet”, *Sünnet ve Sekûlarizm*, s. 274 ve 275.

¹³⁷ Foundationalism.

¹³⁸ Mesela yukandaki örnekte birinci mantıksal şeylin delillendirilme biçimi ve formunun sonuç vermesi, diğer öncüllerle temellendirilmeksizin ve onlardan sonuç çıkarmaksızın elde edilmiştir.

¹³⁹ Intuition.

¹⁴⁰ Common sense.

¹⁴¹ Melikiyan, “Sâzigârî-yi Ma’neviyyet ve Mode-nite”, *Şark gazetesi*, sayı 835; *Bâztâb-i Endişe*’den nakille, sayı 77, s. 45 ve 46.

olumsuz görüş bildiremeyeceğine tereddüt yoktur. Lakin bu önermeler bütününe, akılcı önermeler kapsamı ve çerçevesi içinde yer aldığına dikkat edilmelidir.

Bunu şöyle izah edebiliriz: Akıl, kanıt temelinde Tanrının varlığını ve onun hikmet, ilim, insanın yararına ve iyiliğine olan şeyi istemesini ispatladığında; öte yandan da Rasül'ün sözünün hüccet oluşu ve doğruluğu onu bize izah ettiğinde bireysel ve detay sınırlar içinde aklımızı dinin sözünü kabul etmeye çağırır. Çünkü kendisi, ameller ile onların insanın mutluluğu ve refahı ya da başarısızlığı ve hayal kınıklığı üzerindeki etkisi ve sonuçları arasında varolan nedensellik ilişkisini idrak etmekten uzaktır. Yani aklın varoluş kapasitesinin istiap haddi ve esnekliği bu kadar değildir. Bu, aklın kendisinin itiraf ettiği bir gerçektir. Aklın yetenek ve kıvraklığı konusundaki abartılı iddialar, daha baştan olumsuz karşılanıp reddedilmektedir. Şu halde bu esasa göre delillendirme formu sıralanabilir:

a) Tanrı/din insanın davranışı konusunda kırmızıçizgiler tanımlamış, aklın ölçüsü ve terazisine girmeyecek sınırlarını belirlemeye ilişkin söz söylemiştir.

b) Tanrı/dinin sözü daima hikmetli ve akıl açısından anlaşılabilir ve makbuldür.

Sonuç: Her ne kadar akıl, bizzat kendisi doğrudan, davranışla ilişkili dinî öğretilerde (ana konularda) konuşkan bir dile sahip değilse de ve suskun kalıyorsa da o hükümlerin kabul edilmesini tamamen meşru,¹⁴² buna karşılık reddedilmesi ve onlara önem verilmemesini ise akıl dışı telakki etmektedir. Aydınlar da bu iddiayı bir şekilde doğrulamışlardır:

¹⁴² Justified.

Delillendirme ve mantık ehli olmamız gerektiğine hiç kuşku yoktur. Ama gerçek olmalarının yanı sıra... izah ve açıklama düzeyine teslim olmayan bazı gerçekler de vardır. Rasyonel kapsayıcılık, bu gerçeklerin gerçekliğini kabul etmemizi gerektirir...¹⁴³

Bu izahla birlikte artık “İbadetle ilgili fiiller, ancak, tamamı sembolik ameller kabul edildiği takdirde rasyonel olabilirler. Çünkü bu ameller, sembolik oldukları bilinerek ve her birinin hangi gerçekliğin simgesi olduğuna dair detaylı ve net bilgi edinilerek yapılırsa ahlakî faziletleri öğretebilir, aktarabilir, o ibadeti yapanın zihin ve kalbine nüfuz edebilir. Bu da sözkonusu fiillerin yerine getirilmesinde yegâne yolun veya en doğru yolun o faziletlerin öğretimi, aktarımı ve nüfuzu olduğu şartına bağlıdır.”¹⁴⁴ İddiasında bulunulamaz. Zira birincisi, anlatılanlara binaen, ibadet fiillerinin bu ayrıntılı bilgi olmaksızın da akılcı oldukları açık ve nettir. İkincisi, acaba maneviyatçılar, davranış seçeneklerinde bu dar ve güçlük çıkartan kriterlere kendileri bağlı mıdır ki başkalarına tavsiye etmektedir?! Her gün mantar gibi biten, çoğalan ve aydınların teorik izah ve teşvikine konu olan maneviyatçı irfanlar, kendi ahlakî ve davranışsal kısmında bu ölçüt ve kriterin testinden başı dik ve başarılı çıkabilmiş midir?! Eğer modern maneviyatçıların tahminine göre şeriat ve “ibadet fiilleri; çoğu yalnızca premodern insan için anlam taşıyıp kabul gören ve modern insanın düşünce tarzı ve bakışıyla onların anlaşılıp kabul edilmesinin hazmı çetin ve ağır olan metafizik, ontolojik ve antropolojik varsayımlara dayanıyor”¹⁴⁵ ise modernitenin metafizik,

¹⁴³ Melikiyan, “Dinpejûhi-yi ma ve Felsefehâ-yi Garbî” (Goftigû ba Hüseyin Kâcî), *Teemmülât-i İrani*, s. 382.

¹⁴⁴ Melikiyan, *Râhî be Rehâyi*, s. 272 ve 273.

¹⁴⁵ A.g.e., s. 272. Melikiyan bizzat kendisi bir yerde şöyle der: “Bir görüşü anlayıp anlayamamam ve

ontolojik ve antropolojik varsayımları düşüncelerinin damağında acı ve nahoş tat bırakan dindar insanlara da¹⁴⁶ kırmızıçizgileri ve ödevleri ihlal etmeme ve şeriat formunda sunulmuş hikmetli ve kâmil hayat programına sırt çevirmeme hakkı vermek gerekmez mi ve bu mümkün değil midir? Yahut onlar, modern dünyada hoş giden herşeyi tecrübe ederek ebedî ve uhrevî mutluluğu sarsmaya ve tereddüde düşürmeye mecbur ve mahkum mudurlar?!

Öyle görünüyor ki, yapılan delillendirmeye göre, şeriata bağlanmak ve dinî öğretilerin test edilebilirlik çerçevesini ahirete kadar genişletmek için de hiç değilse “epistemik tercih”¹⁴⁷ öne sürülmektedir. Manevîyat projesinin sorunu, ne pahasına olursa olsun dinin, bugünkü insanın beğeneceği yorumunu yapmayı amaçlamasıdır.¹⁴⁸ Modern insan, bir yandan haz odaklı tarzıyla şeriatin

anlamam halinde onun delilini güçlü veya zayıf bulmam, dolayısıyla da o görüşü kabul edip etmemem hiçbir şekilde sözkonusu görüşün doğru veya yanlış olmasıyla bağlantılı değildir.” (Bkz: Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 336).

¹⁴⁶ Çağdaş Müslümanın varoluşsal konumunun, zihin ve ruhunu biçimlendiren çeşitli etkenler nedeniyle batılı insanın sanayi sonrası seküler kişilik tipinden farklı olduğu ve Müslümanların henüz batı toplumunun psikolojik sorunlarını tecrübe etmediklerinde tereddüt yoktur. (Bkz: Nasr, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Mütaceddid*, s. 55 ve 308).

¹⁴⁷ Modern rasyonalizmde akılcılığın çerçevesi, dillili ve kanıtlı olmaktan daha geniş anlamda tarif edilir. Bu teoride, bir görüşün rakip görüşe bilimsel üstünlüğüne dayanarak bile onu esas alabiliriz. (Bkz: Şems, *Âşinâyî ba Ma’rifetşinâsî*, s. 30 ve 32; Melikiyan, “Ma’nevîyyet-i Gûher-i Edyân” ve “Porseşhâyi Pîrâmûn-i Ma’nevîyyet”, *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 294).

¹⁴⁸ Bu proje, Auguste Comte ve bir kısım sosyolojilerin modern bir din icat etmeye ve toplum yönetiminde yeni ritüeller gösterilmesine dayalı tasarımı hatırlatmaktadır. (Bkz: Gouldner, *Buhran-i Câmiaşinâsî der Garb*, s. 289).

Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasındaki çelişkiyle ilgili çift taraflı eleştiriyle varılan sonuç, ne modern insanın sürekli delillendirmeci olduğunu, ne de kulluk olsun diye itaatin akılcılık ve delil getirmeye aykırı düştüğüdür. Şaşırtıcı olan, aydınların sözleri arasında yukarıdaki iki eleştiriye de teyit eden dayanaklar bulunabilmesidir.

kırmızıçizgilerini ihlal etmekte,¹⁴⁹ diğer yandan da manevî vicdanını sükûnet içinde tutmayı ve manacı fıtratının ikaz ve uyarısından güvende olmayı hedeflemektedir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Modern insanın hırs ve açgözlülüğünün iştah ve damak tadı, dinin rasyonelleştirilmiş anlamını (maneviyatçıların zannettiği) kabul etmeye katlanabilir mi, yoksa bu süreci kendisi için yeterli görmemekte midir? Buna göre modern maneviyatın Tanrısı beşerin kendisi olmamakta mıdır? Bu görüşe göre maneviyat, yalnızca seküler ve faydacı bir telakki ve doğgal olarak da insanın dünyevî asayiş ve huzuru doğrultusunda değil midir?¹⁵⁰

Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasındaki çelişkiyle ilgili çift taraflı eleştiriyle varılan sonuç, ne modern insanın sürekli dellillendirmeci olduğu, ne de kulluk olsun diye itaatin akalcılık ve delil getirmeye aykırı düşüğüdür. Şaşırtıcı olan, aydınların sözleri arasında yukarıdaki iki eleştiriye de teyit eden dayanaklar bulunabilmesidir.¹⁵¹

Dinin Dünyevî Test Edilebilirliği

Birinci bölümde maneviyatın önermeye dayalı boyutlarında, maneviyatçıların, bu dünyada yalnızca deney ve test potasına atılabilecek önermelere değer verdiklerine değinilmişti. Bu yaklaşımın kökü hiç tereddütsüz pozitivist düşüncededir. Onların inancına

göre bir önermenin doğruluğu veya yanlışlığını deney belirler.¹⁵² Dolayısıyla onlar açısından bir önermenin doğruluk ve yanlışlığı, deneyde duyumsanan ve gözlemlenebilir bir farklılık yaratmıyorsa o önerme, bilişsel bakımdan manadan yoksundur ve gerçeği yansıtan bir önerme olmayacaktır. Doğrulanabilirlik¹⁵³ ilkesi olarak ün yapmış bu fikri şu formda özetlemek mümkündür: “Reel bir konuda önerme ortaya koyan bir hüküm, sadece deneyle gözlemlenebilir olan bir kısım durumlara dayanarak onun doğruluk veya yanlışlığını göstermesi halinde gerçek ve orijinal bir hükümdür.”¹⁵⁴ Elbette sonraları, yaşanan gelişim ve yapılan incelemeler sayesinde onaylanabilirlik¹⁵⁵ ve yanlışlanabilirlik¹⁵⁶ adında başka iki kriter daha ortaya atılmıştır.¹⁵⁷ Yukarıda ifade edilen üç kriter, yani doğrulanabilirlik, onaylanabilirlik ve yanlışlanabilirlik reel dünyaya gözlem ve deney açısından bakmak gerektiği ve deneysel aklın önermeler konusunda başarısız olmaması ve kayıtsız kalmaması lazım geldiği noktasında müşterektir. Manevîyatçılar, başka bir dil ve izahla da olsa sözkonusu ilkeleri seslendirmeye girişmiştir. Abdulkarim Surûş şöyle yazar:

“Dinî düşünceleri test edilebilir kabul etmek, dünyayı Tanrının varlığından arındırmayla sonuçlanır.”

Maneviyatın bu bileşeni birkaç açıdan eleştiri ve sorgulanmaya açıktır:

1. Doğrulanabilirlik ve benzerleri, bilgi-nin yolunu yalnızca duyu ve deneyde hulasa

¹⁴⁹ Modern maneviyatta şeriatın kaçış hakkında daha fazla bilgi için bkz: Wakefield, “Ma’nevîyyet ve İbader”, *Heft Âsimân*, sayı 16, s. 85-88.

¹⁵⁰ Manevîyat taraftarı aydın, bu dünyanın akıl ve ruh memnuniyetine (huzur, umut, mutluluk) o kadar önem verir ki, dindarlığın da mutluluk duygusunu artırdığı ihtimalini bile reddetmez. (Bkz: Melikyan, *İktirah der bâre-i Din ve Behdaşt-i Revânî*, *Nakdu Nazar*, sayı 33 ve 34, s. 55 ve 56).

¹⁵¹ Kulluk olsun diye itaat ile rasyonellik arasında a - kırılık bulunmadığına dair bkz: *Râhî be Rehâyî*, s. 277.

¹⁵² Ayer, Zebân, *Hakikat ve Mantık*, s. 19.

¹⁵³ Verifiability.

¹⁵⁴ Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 261.

¹⁵⁵ Conformability.

¹⁵⁶ Falsifiability.

¹⁵⁷ Daha fazla bilgi için bkz: Ayer, Zeban, *Hakikat ve Mantık*, s. 22; Hick, *Felsefe-i Din*, s. 241.

eden müfrit deneyselcilikten kaynaklanmaktadır. Fakat sağlıklı düşünceye göre duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde; bilgi edinmek, malumatı derlemek, önerme ve öğretiler bahsinde yargıda bulunmak için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar akıl, tarih ve vahiy olabilirler. Manevîyatçılardan birinin dilinden bu hakikati dinlemek yerinde olacaktır:

Deneysel bilimin kendisinde hiçbir eksiklik ve sorun yoktur. Fakat özü itibarıyla ve tanımı gereği doğa âlemine ait ve onunla sınırlı deneysel bilimden, varlık âleminin tamamına dair hüküm verip yargıda bulunan bir dünya görüşü üretilmeye çalışıldığında, reel evreni tanımanın yollarından biri olan gözlem, deney ve tecrübe, gerçek dünyayı bilmenin yegâne yolu yapılmak istendiğinde ve bir cümleyle söylenirse, deneysel bilimlerin yetenek ve performansı, bu bilimlerin kaçınılmaz kısıtlılıkları konusunda gözleri kör ederse bilimzede olmuşuz demektir... Bilimzedelik, hiçbir delille delillendirilmiş değildir.¹⁵⁸

Şu halde, bu âlemden varolan herşeyin mecburen deneysel sonuçları bulunduğu doğru değildir. Başka bir ifadeyle, iman ve ilhadla ilgili dinî düşüncelerin test edilebilirlik ve test edilemezlik içinde yeri yoktur.

2. Bir dinin tüm içerik ve manasının sırf akılcı unsurlardan oluşmadığı ve onun bazı kısımlarının pratik ve deneysel boyutu bulunduğuna dair söz doğru bir sözdür. Lakin bu iddiadan bu kısımların doğruluğunun bile yalnızca tarihsel denemeyle bilineceği sonucu çıkarılamaz. Çünkü bir realite, bir dinî öğretinin doğruluk veya yanlışlığının tek başına o realitenin tecrübe edilmesine dayandırılmayacağı pek çok boyuta sahip

olabilir. Mesela dünyada mevcut bulunan bütün kötülöklere bakarak “Tanrı iyilik ister” diyen dinî gerçeklik şimdiye dek denenmiş ve reddine hüküm verilmiş midir? Evet, sırf kötölük meselesinden bu öğreتيye bakan psikolojik görüş esas alınarak o konuda tereddüde düşülebilir. Fakat aklını kullanan dindarlar için bu bir mantıksal ve makbul mecra olmamıştır.

3. Modern manevîyatçılar buradan, önermelerin doğruluk ve yanlışlığı konusundaki sözü anlamsız sayarak ve onların sadece akılcı olduklarını vurgulayarak dinin tarihsel testine yönelmektedir. Önceki bölümde bu iddiayı eleştirmiştik. Diğer bir ifadeyle, onlar, önermelerin doğruluk ve yanlışlığından habersiz olduğumuza, bu nedenle de dinin realist savunmasını yapamayacağımıza inanmaktadırlar. Bu yüzden onun tarihsel savunmasına odaklanmalıyız. Dinin tarihsel savunması, yirminci yüzyılda ilgi görmüş pragmatist ve pratikçi savunmadır. Tabii ki dinin bireysel hayat üzerindeki etkilerine bakmak zorunludur ve biz de ona dayanmaktayız. Lakin söz, dinlerin doğruluğunun bu sonuçlara indirgemeyeceği etrafında dönmektedir.

Öyle anlaşıyor ki manevîyatçılar bu yaklaşımda, Pannenberg’in tarihsel test edilebilirlik teorisinden de ilham almış ve etkilenmişlerdir. Pannenberg’e göre, tarihsel araştırmalar ile ilahiyat arasındaki ilişkinin ortaya çıkışı, ilahiyatın karakter ve eğiliminde yaşanan derin değişimin göstergesidir. Bu da akıl ve iman başta olmak üzere ilahiyatın tüm geleneksel meselelerinin çehresini değiştirmiştir.¹⁵⁹ Dinî inançların mutlak otorite ve test edilemezliğinin şiddetle eleştirildiği Aydınlanma döneminde bu yana, eleştirel tarih, ilahiyatın hep en

¹⁵⁸ Melikîyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 375.

¹⁵⁹ Galloway, Pannenberg: *İlahiyyât-i Tarihî*, s. 2.

sinsi düşmanı olmuştur. Fakat Pannenberg, bu eleştirel rasyonalizmi olumlu karşılayarak tarihten, ilahiyat için güçlü bir müttefik üretmeye çalışmıştır.¹⁶⁰ O, ilahiyatçıları tarihçi ve tarihçileri de ilahiyatçı yapar. Onun görüşüne göre ilahiyat daima yoldadır ve sınırsız biçimde her türlü düzeltme ve tamamlamayı kabul eder.¹⁶¹

4. Dinî önermeler, çeşitli tür ve tiplerden oluşmuşlardır. Bu durumda onları değerlendirme ve ispatlama yolları da farklı farklı olacaktır. Bu önermelerin doğrulanabilirliği ya duyuşsal tecrübe, ya irfanî sezgi, ya da nakil-tarih yoluyla mümkündür. Tabii ki bunlardan hiçbirinin kapsamına girmeyen ve akılcı delillendirme veya kulluk olsun diye itaat yoluyla onaylanan bazı önermeler de vardır. Şu halde tüm dinî önermelerin tarihsel ve deneysel yolla ispatlanması beklentisi, bu önermelerin değişik tip ve dokularda olduğunun yoksayılmasından kaynaklanmaktadır. Manevîyatçı aydınların da itiraf ettiği gibi, din, kendi tarihselliği içinde tabi tutulduğu testte de manevîyatın izlediği hedefler bakımından, yani huzur ve mutluluğa ulaşma konusunda başarılı olmuştur.

5. Şimdi mevzuyla diğer bir açıdan bakalım. Faraza doğrulanabilirlik ilkesine bağlı kalsak, en azından, modernizm yatağında şekillenmiş çeşitli yaklaşımlar arasında deneysel test edilebilirliği ahiret âlemine kadar genişleten ve bu fikrin de hiçbir içsel ve kavramsal çelişki doğurmayacağı bir kısım görüşleri gözlemleyebiliriz. John Hick, bu düşüncenin güzel bir örneğidir. O, kanıt ve doğrulamanın özünü “makul şüpheyi giderme” kabul eder ve buradan, ölümden sonraki hayatta, kuşku gidermek için yeterli birtakım tecrübelerin gerçekleşeceğine inanır. “Eskatolojik

doğrulanabilirlik”¹⁶² adıyla meşhur olmuş bu görüşe göre dinî önermelerin anlamlı olmasının delili, bu dünyadaki hayat yaşanan “bilfiil” tecrübeler değildir. Bilakis, ölümden sonraki hayatta yaşanacak “mümkün” tecrübelerdir.¹⁶³ O halde Hick’in, pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesini kabul ettiği, lakin kanıtlama ve deneyin kapsamını ahirete kadar genişlettiği öne sürülebilir.¹⁶⁴

Bazılarının,¹⁶⁵ sonuçta test edilebilirliğe gelip dayandığından eskatolojik doğrulanabilirlik görüşünde gördükleri sorun, aslında sorun sayılmayabilir. Çünkü doğrulanabilirlik ilkesinin öğeleri ve bileşenleri bu görüşle bağdaşmaktadır. Hick’in iddiasına göre, ister bu dünyada, ister öteki dünyada olsun dinî düşünceler babında olumlu tecrübenin örneklerini ortaya koyabiliyorsak dinî düşünceleri test edebiliyoruz demektir. O, bu dünyadaki hayatta bu örneklerin mevcut bulunmadığına, fakat ölümden sonraki hayatta, makul şüpheyi gidermek için yeterli olacak birtakım tecrübelerin yaşanacağına inanmaktadır. Bu tasvir itibarıyla dinî önermelerin bu dünyada değil, ahiret dünyasında test edilebilir olduğu iddiasında çelişki göze çarpmamaktadır.

6. Bu bölümdeki son nokta şudur ki, esasen manevîyatçıların manevîyatın bileşenleri olarak ele aldığı şeyler, hiçbir şekilde doğrulama ve yanlışlamaya tabi olmayan yalnızca subjektif inançlar ve kişisel halin betimlenmesi tipindedir. Yani onlar, oturmuş kendi anlayış, karakter, zevk ve eğilimlerini, diğer bir ifadeyle psikolojik yapılarını gözlemleyip betimlemektedirler. Bütün bu özellikleriyle bu manevîyat anlayışının modern

¹⁶⁰ A.g.e., s. 34, 35 ve 165.

¹⁶¹ A.g.e., s. 167.

¹⁶² Eschatological verification.

¹⁶³ Hick, *Felsefe-i Din*, s. 250 ve 258; yine Peterson, *Akl ve İtikad-i Dinî*, s. 266 ve 267.

¹⁶⁴ Hick, *Faith and Knowledge*, s. 169-199.

¹⁶⁵ Surûş, *Ferhihter ez İdeoloji*, s. 180.

insanın sindirimine iyi geleceğini iddia ederler. Her ne kadar söz ilk bakışta haberimsi ve reel âlemin betimlenmesi boyutu taşıyorsa da bu zâhire aldanmamalıyız. Çünkü meselelerin tipi ve dokusu, subjektif inançlardan gelmektedir, objektif değil.¹⁶⁶ Net olarak bu sebeple maneviyat insanı yalnızca kendi tecrübesini ortaya koyar ama hiçkimseden kabul görme talebi olmaz.¹⁶⁷ Dolayısıyla başkalarının maneviyata yönelmesi beklentisi, maneviyatın fikrî ilkelerine göre ahlak dışı bir iş görülür. Mesela:

Ben bir insan ve bir düşünür olarak hayatın çok derin konuları üzerinde düşünmem... Düşünce sürecimin diğerinde de devam etmesini isterim... Başkalarının bu basireti benden kabul etmesinden hoşlanırım. Burada ahlak bana der ki, sen sadece analitik yaklaşımla konuya girdiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Yani iddialarını izah edebildiğin, iddianın anlamını izah edebildiğin ve yakın delili iddianın yararına kullanabildiğin takdirde bu işi yapabilirsin. Eğer bunu başarırsan o zaman başkalarından inanmalarını talep et.¹⁶⁸

Modern Çağda Din ve Maneviyatın Başarısı

Maneviyatçılar, artık dinin döneminin geçtiğine ve modern çağda dinin işlev ve etkinliğini kaybettiğine inanmaktadır. Onların görüşüne göre, modern öncesi dönemde dinin karnesi olumlu ve başarılı görünse

maneviyatçılar,
artık dinin döneminin
geçtiğine ve modern
çağda dinin işlev ve
etkinliğini kaybettiğine
inanmaktadır.
Onların görüşüne
göre, modern öncesi
dönemde dinin
karnesi olumlu ve
başarılı görünse de
çağdaş dönemlerde
modern insanın kişilik
özelliklerinin yardımıyla
artık ona bel
bağlanamaz.

¹⁶⁶ Bu iki tip inanç arasındaki farkı ve ikisinin n - den birbirine karıştırıldığını anlamak için bkz: Melikiyan, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşâyî Pîrâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 247-251.

¹⁶⁷ A.g.e., s. 335.

¹⁶⁸ Bkz: Melikiyan (Kâcî ile röportaj), *Temmülât-i İranî*, s. 366. Melikiyan'ın inancına göre araştırma ve diyalog ahlakı yalnızca analitik yaklaşımla uyumludur.

de çağdaş dönemlerde modern insanın kişilik özelliklerinin yardımıyla artık ona bel bağlanamaz. Biz de bu bölümde bu iddianın değerlendirilmesinin peşine düşecek ve pratikte tarihsel-deneyisel test alanında dinle manevîyat arasında genel bir mukayese yapacağız.

1. Geçtiğimiz bölümlerde manevîyatın önermeye dayalı özelliklerini bir bütün olarak, bazen de metodik ve iradeye bağlı özelliklerini tartışmaya açtık. Fakat hiç tereddütsüz, manevîyatı ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda isabetli ve doğru kabul edebiliriz. Hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak, manevîyatçıların pek çok ahlakî öğretisi, bunların tümü makbuldür ve benimsenmektedir. İşte manevîyatın bu boyutu, ister görüş düzeyinde, ister pratiğe dökülmüş olsun belli bir cazibe yaratmış, akıl ve ruhları kendisine çekmiştir. Eğer insaflı bakarsak manevîyat bu boyutta dine borçlu değil midir? Bu ahlakî ilkelere davet, ilk önce ilahî dinlerin peygamberleri ve evliyalı dışında hiç kimsenin dilinden duyulmuş mudur? Manevîyatçılar eğer şu dönemde insanları bu değerleri kabul etmeye ve hayata geçirmeye çağırıyor; modern yaşamdan kaynaklanan sıkıntıları ve depresyonu atlatmanın ve ruh sağlığını korumanın çözümünü bu öğretilerde arıyorsa bu, ilahî zât ve ondan gelen dinlere ait bu değerlerin kökeninin ilk günkü gibi hayatını sürdürdüğü ve insanlığın bugünü ve geleceği için ona ihtiyaç duymaya devam ettiğini onay mühürü sayılmaz mı?

Manevîyat insanların çoğunun tarih boyunca kadim ve tarihsel dinlerden birine aidiyet taşıdığı konusunda insaflı olmak lazımdır.¹⁶⁹

¹⁶⁹ Melikiyan, *Müşâtâkî ve Mehcûrî*, s. 278.

2. Şimdi diğer bir açıdan bakalım. Manevîyat kendisini modernitenin kaçınılmaz bileşenlerine bağımlı görür. Modernite seküler ve liberaldir ve kesin olan şu ki, mutlak akılcılık hâkim olduğunda hayat bütünüyle hesaplamının konusu haline gelir. Ahlak faydacılığa dönüşür¹⁷⁰ ve sonuçta psikolojiye tahvil¹⁷¹ olur.¹⁷² Bu bilimzede atmosferde bazı yüksek insanî değerler ortadan kalkar ve modern insan zât ve gayeye ilişkin değerler konusunda şaşkın biri olup çıkar.¹⁷³ İşte bu noktada modern insan için dinden başka tutunacak ve sığınacak yer kalmamaktadır.

Bundan kurtulmak için bir motivasyon bulunacaksa bu, kesin olarak dinî veya din benzeri bir motivasyon olacaktır. Yani başka bir yerden bu motivasyonu enjekte etmek gerekecektir.¹⁷⁴

Bu iddianın delili, insanlığın bilimsel ve sınaî teknolojinin zirvesine ulaştığı son yıllarda dine eskisinden daha fazla yönelmesidir. Bu da, insanlığın son birkaç on yıldır, bütün o gelişimine rağmen modernitenin başarılarının onun varlığındaki ihtiyaçlara cevap veremediği, bunların cevabını sadece dinde aramak gerektiği ve eğer din toplumdan elini çekerse artık yüksek insanî değerlerden eser kalmayacağı önemli noktasını anladığını ifade etmektedir. Öyleyse her ne kadar dindarlık çağdaş dünyada daha güç olsa da dinin zaruretinin eskisinden çok daha fazla hissedildiği de bir gerçektir. Beşer, modern dönemde bütün bir varlığıyla, dinin yokluğu durumunda hayatın zorlaştığı ve günümüz

¹⁷⁰ Bu iddianın teyidinde dair bkz: Surûş, *Ferbihter ez İdeoloji*, s. 329.

¹⁷¹ Reduction.

¹⁷² Melikiyan, *Râhî be Rehâyî*, s. 376.

¹⁷³ A.g.e.

¹⁷⁴ Surûş, "Sekülerizm", *Sünnet ve Sekülerizm*, s. 95.

insanının hayatındaki anlamsızlığın iman ve dinî düşüncelerin çöküşünden kaynaklandığı anlayışına ulaşmıştır.¹⁷⁵

Subjektif olarak benim açımdan dinî inanç son derece başarılı bir test geçirmiştir. Şu anlamda ki, din, vaatlerine vefa göstermiştir. Dinin kalıcı olmasının en temel nedeni de işte budur. Din bazı insanlara mutluluk ve huzur vermiştir. Bazı insanları yalnızlık duygusundan çekip kurtarmış ve bazı kimselerin hayatına da anlam kazandırmıştır. Din, dünyada mevcut adaletsizliği katlanılabılır kılmıştır. Bu bakımdan denebilir ki dinin tarihsel testi başarılı olmuştur.¹⁷⁶

Şu halde modern manevîyatçılar, dinin zaruret ve etkinliğini hiç değilse bazı bakımlardan itiraf etmektedir. Fakat ne yazık ki bu gerçeği onaylamak ve bu işlevi izah etmek yerine, dinin zengin hazinesinde bulunan şeyi yabancından dilenmekte ve orada aramaktadır. O kadar ki, farklı düşüncenin ürünlerine uyum sağlamak ve onlara ayak uydurmak için dinlerine yeni ve bidat bir okuma yapmaya hazırdırlar:

X dini adında bir dinimiz var. Bu din, a işlevinde y dini ölçüsünde başarılı değildir. Oysa en büyük ihtiyacım da a'dır... Önümdeki yol, dinden dönmem ve x dinimi y'ye uygun bir anlayışla ortaya koymamdır. Mesela İslam'dan Budist bir okuma çıkarmalıyım. Bu imkan vardır ve genellikle biz insanlar bu işi yaparız. Dinden dönme afetine yakalanmadan ihtiyaçlarımın tümüne cevap bulmam tasvip gören bir iştir.¹⁷⁷

Bu teorinin kendisinin peşine düştüğü hedeflerle çatışma halinde olduğuna tereddüt yoktur. Çünkü birincisi, geçtiğimiz bahisler gözönünde bulundurulduğunda a'nın işlevini (mesela iç ve dış memnuniyet yaratma), x dininin (mesela İslam) taşıdığı ama genellikle y dininin (mesela Budizm) o işlevi öne çıkardığı açıktır. İkincisi, bu modern okuma hem x dinini aslî özünden uzaklaştıracak ve tahrif olmasıyla sonuçlanacak, hem de çoğunlukla sözkonusu işlev sorunla karşı karşıya kalacaktır. Öyleyse tarihsel dinler ve onların başında İslam, bizzat aydınların itirafıyla, dinden dönmeye ihtiyaç duyurmayacak biçimde bu işlevlere sahip olmuşlarsa, manevîyatçılar gibi, bu işlevleri edinme dışında daha büyük hedefleri takip etmeyeceklerdir. Eğer tarihsel dinler insanlığın temel ihtiyaçlarına cevap vermemişlerse (bu, aydınların anlayışının tersine bir durumdur) o zaman onları izah ve tahrif etmeye ihtiyaç yoktur. En mantıklı iş, onlara sırt çevirip daha iyi ve daha işe yarar bir dine yönelmektir!

3. Manevîyatın yaklaşımı, insanlığın acı ve çilesini giderme yönünde adım attığı iddiasındadır. Fakat manevîyata dair zikredilen bileşenlerin yardımıyla insanın varlığındaki acı ve çileler keşfedilebilir, manevîyatın onları temin etme yönünde doğru adımları atmadığı tespit edilebilir. Bu örneklerden biri ölümsüzlük derdidir.¹⁷⁸ Unamuno, aynı isimdeki kitabında şöyle yazar:

Köy ve kasabadaki herkes birlikte hüznümüzün önündeki peçeyi kaldırırsak kör düğüm olmuş işimizdeki düğümü açmış olacağımıza, ortak ve bir tek gamımız bulunduğunu göreceğimize inanıyorum.¹⁷⁹

¹⁷⁵ Stacey, "der bî-ma'nâyî Ma'nâ hest", *Nakdu N - zar*, sayı 29 ve 30, s. 109-111.

¹⁷⁶ Melikiyan, *Müşâtâkî ve Mehcûrî*, s. 180; bkz: *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.

¹⁷⁷ Melikiyan, (Kâcî ile röportaj), *Teemmülât-i İranî*, s. 394 ve 395.

¹⁷⁸ Nasrî, *Goftimân-i Modernite*, s. 233.

¹⁷⁹ Unamuno, *Derd-i Câvidâneğî*, s. 49.

Son birkaç yıldır yoga, zihin teknolojisi ve tedavi aşkı kitapları, belgesel ve sinema filmleri, müzik, tedavi enerjisi, sihirbazlık ve hurafenin kutsandığı ve muhatabını olağanüstü güçlere kendini kaptırıp tabiat ve şansın kalbinde sükûnet ve tatmin sağlayan saçma romanlar, sufilik ve dervişlik görüntüsünde ya da günün dekorasyonu formunda belirip ortaya çıkan sahte ve içeriksiz gruplar hep aynı hedefin peşinde koşmaktadır: Maneviyat ve anlama odaklılık adı altında hazı esas almak.

Unamuno'nun sözünü ettiği bu ortak dert, insanın en büyük arzusu olan ölümsüzlüğe susamışlıktan başka bir şey değildir. Bu durumda sorulması gereken şudur: Burada ve şu anda olmayı vurgulayan, ahiret ve meadın ise kendisi açısından suskun olduğu maneviyat, bu muamma ve müşkülün üstesinden gelebilir mi? Hiç kuşku yok bu sorunun çözümü, Tanrıya inanç mecrasında hâsıl olacak insanın uhrevî ruh ve hayatının ölümsüzlüğüne odaklanarak mümkündür. Maneviyatın hiç gerek görmediği şey yani! Bu bir yana, evrenin idaresini elinde tuttuğunu düşünen ve her hadisenin arkasında bir maslahat gören Tanrı inancı olmaksızın gündelik hayatta insanın başına yağan sayısız keder ve musibetlere merhem olabilir mi? Acaba insanları manevî gelişim ve yüceliş doğrultusunda yaratmış ve onu olayların içinde deneyip yetiştirmek için bu yönde imtihanlar belirlemiş bir Tanrının varolduğu izahından başka bir şey, depresyona, streslere, ruhsal ve psikolojik ıstıraplara son verebilir mi? Bu konuda, Kur'an'da, açıklayıcı ve etkileyici çok sayıda ayet vardır:

"Elbette ki sizi biraz korku, açlık, yoksulluk, hastalık ve mallarınızdan eksilterek

imtihan edeceğiz. Sabredenlere müjde ver. Kendilerine musibet ulaşanlar dediler ki: Biz Allah'tan geldik ve yine ona döneceğiz." ¹⁸⁰

"Emin olun ki kalp, Allah'ı zikirle tatmin bulur." ¹⁸¹

"Allah sizi sükûnet yurduna çağırıyor." ¹⁸²

Bu tavsif karşısında, artık, mesela Tanrıdan hiç iz görülmeven ve hatta onun reddedildiği Budist antropolojinin irfan ve öğretileri esas alınarak sükûnet ve umuda ulaşamayacaktır.¹⁸³ İnsanın yaratılış felsefesini bakmadan önce aceleyle ve hiçbir mantıksal temele dayanmadan insanın acısını giderme işine girmiş Budizm gibi dinler ve okullar, söz ve öğretilerinde doğru ve yararlanılabilir meseleler bulunabilse bile hedeflerine ulaşmada başarılı olamazlar.

¹⁸⁰ Bakara/155 ve 156.

¹⁸¹ Ra'd/28.

¹⁸² Yunus/25.

¹⁸³ Budizm okulunun zikredilmesi, Melikiyan'ın, m - neviyat için örnek açıklarken bir yerde Budizmi küresel özelliğe sahip göstermesi ve ima yoluyla onu İbrahimî dinlere tercih etmesi nedeniyeldir. (Bkz: *Gozâreş-i Goftigu*, yıl 1, sayı 1, s. 18).

Sahte İrfanlar

Geçtiğimiz bölümlerde söylendiği gibi, maneviyat yaklaşımı kendine has prensipleriyle, günümüzde piyasası hayli hareketli olan yalan ve sahte irfanların ortaya çıkışı ve gelişmesi için uygun bir mecra yaratmaktadır. Son birkaç yıldır yoga, zihin teknolojisi ve tedavi aşkı kitapları, belgesel ve sinema filmleri, müzik, tedavi enerjisi, sihirbazlık ve hurafenin kutsandığı ve muhatabını olağanüstü güçlere kendini kaptırıp tabiat ve şansın kalbinde sükûnet ve tatmin sağlayan saçma romanlar, sufilik ve dervişlik görüntüsünde ya da günün dekorasyonu formunda belirip ortaya çıkan sahte ve içeriksiz gruplar hep aynı hedefin peşinde koşmaktadır: Maneviyat ve anlama odaklılık adı altında hazzı esas almak. Tehlikelerle dolu bu vadide görülemeyen tek şey, saf ve hakiki irfanın özünü oluşturan kemal arayışı ve takvadır.¹⁸⁴

Bu âhir zaman deccaları ve falcıları, inci yerine boncuğu allayıp pullayarak gençlerimize pazarlamış, ellerindeki modern araçlarla herşeyi mübah kılma yoluyla ve insanın çile ve sıkıntısını giderme bahanesiyle şeriat ve dindarlığın üzerine çizgi çekmiş ve İrem bahçelerini aramaya çıkmıştır. Günümüzde müstekbirler ve medya patronları tüm kapasitelerini ilahî dinlerle mücadele etmek ve onların ışığının cılız olduğunu göstermek için seferber etmiş ve mistik görünümülü akımları propagandaya odaklanmıştır. Böylelikle bu mecrada, birincisi, muhataplarını hurafecilik, absürlük ve hakikatten uzak tutma tuzağına düşürmekte; ikincisi de onları siyaset, devlet ve topluma kayıtsız

münzeviler haline getirmekte, kendilerinin şeytani ve istismarcı maneviyatlarını, bu habersizlik ve kayıtsızlık ortamında hiçbir engelle ve karşı koyuşla karşılaşmaksızın icra etmektedirler. Öte yandan, bu mistisizmler, kolaylık ve hoşgörü politikasıyla takipçilerini kültürel ve itikadî çoğulculuğa çekerek bâtil görüş ve fikirlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamaktadır.

Sahte irfanların bir kısmı doğuda, bir kısmı da batıda ortaya çıkmıştır. Bu coğrafi çeşitlilik, sadece sapkınlık türünün farklılaşmasına yolaçmaktadır. Doğulu mistisizmler dünyadan kaçış ve zühed eksensizdirler. Batılı mistisizmler ise dünya eksensizdir ve dünya vurgunu yemiştir. Biri ifrat, diğeri tefrit yolunu katetmektedir. Ama hakiki ve sâdık irfan tüm boyutlara sahiptir; insanı, dünya lezzetlerinden yararlanmakla birlikte ona bağlanmayacak ve onun imkânlarından kendini geliştirme doğrultusunda en iyi şekilde faydalanacak biçimde yetiştiren irfandır.

*Yarın hakikatin huzurunda çıkmalı ortaya /
Yalanla davranan yolcunun mahcubiyeti*

Modern Maneviyatın Özeti

1. Modern maneviyat, akıl-din ilişkisi ve gelenek-modernlik uzlaşmasına cevap doğrultusunda şekillenmiştir.

2. Maneviyat, örf ve lugat açısından, cisim veya diğer maddi ve duyumsanan şeylerden ayrı, maddi olmayan boyuta ilişkin bilgi sahibi olarak varolma ve yaşamının metodudur. Ama kavramsal bakımdan modern maneviyat, insanın en büyük kaygısı olan “adalet ve sükûnetin gölgesinde yaşam” doğrultusunda dinamik bir yaklaşım şeklinde ifade edilir ve yorumlanır. Teza-

¹⁸⁴ Şaşırtıcı olan şu ki, modern maneviyat ile tevhidî dinlerin saf irfanı arasında belirgin bir fark ve mesele görülmesine rağmen maneviyatın dinin özü olduğu ve maneviyatçıların dinlerin hedefini izlediğinin iddia edilmesidir.

hürü de, bu dünya hayatında en az dert ve sıkıntı, buna karşılık iç huzurdur.

3. Manevîyatın dört özelliği vardır: Bilişsel, iradî, duygusal ve metodik.

4. Kadim metafiziğin sarsılması, kulluk için itaatin reddi, tarihe güvensizlik, dönemsel özelliklerin reddi manevîyatın negatif yapısını şekillendirir.

5. Manevîyat, ölümden sonrasına ve ebedi dünyaya dair sonuçlar, etkiler, vaat ve ikazlarla ilgilenmez. Durumların yalnızca dünyevî işlevi ve faydasının peşindedir. Yine manevîyatın inanç vardır ama bu inanç, bir gerçekliğe itikat türünden değildir. Çünkü realite, değişip dönüşebilecek bir şeydir, sabit ve yerleşik olmaz. Bu tür bir inanca “reel olmayan iman” denir.

6. Manevîyat insanı modern akılcılığa tam bir bağlılık taşır. Manevîyatçı şahıs için inançların doğruluk ve yanlışlığının bir önemi yoktur. Önemli olan, rasyonel akidedir. Aslında manevîyatçılar, akılcılık ve bilgiyi göreceli ve değişken kabul ederler.

7. Duyu ve tecrübe, metod bakımından modern manevîyatın asli dayanağıdır. Çünkü manevîyat, burada ve şu anda düşünerek eyleme geçer. Öyleyse deneyip yanılmak ve bir şeyin değerli ve işe yarar olduğuna karar vermek yalnız duyu ve tecrübe ölçütüdür.

8. Manevîyat bir açıdan dinin alternatiftir ve onunla biraraya gelemez. Çünkü dinlerde kutsal metinlere taabbüd, o dini takip etmenin ilk direği olarak tarif edilmektedir. Manevîyat insanının, yükü altına girmediği kulluk itaatidir bu. Lakin bir başka açıdan, manevîyatçıların zannına göre manevîyat, dinin çekirdeğini ihya ve kabuğunu donatma amacındadır. Çünkü, birincisi, din-darların ardına düştüğü hedef, manevîyatın

sükunet, umut, mutluluk ve başarı hedefidir. İkincisi, dünyadaki manevîyatçıların bulunduğu dünya ahlak düzeni veya altın kural gibi inançlar daima tüm tarihsel dinlerde vurgulanmıştır.

9. Manevîyat yaklaşımı iki zarureti idrak etmenin sonucudur: Modern olmanın zarureti, maddiyatın ötesine geçme ve insanın varlığını aşan alanlara odaklanma zarureti. Manevîyatçılar, modern çağda dindarlığın icabını, dinin, kendi kaçınılmaz bileşenleriyle uzlaşması olarak görmektedir. Manevîyatın başka bir çıkış noktası ve kökeni daha vardır. O da dert ve sıkıntıyı azaltmaktır. Bu boyutta manevîyat, psikolojik renk ve koku kazanır. Ruh sağlığına, daha iyi ve daha kaygısız bir yaşama dönük psikoloji.

Eleştirilerin Özeti

1. Manevîyat, dinî öğretilerin kanıtlanabilir olmasından, hatta makul olup olmadığından kuşku duyarak, suratını görmekten hediye geri çevirmek gibi hakikati feda etmekte ve bu hedefe erişmek için çaba göstermeyi boş iş kabul etmektedir. Bu nedenledir ki nihayetinde reel olmayan imana eğilim duymakta, din ve manevîyatın yalnızca işlevleri üzerinde durmaktadır. Hâlbuki akılcı kanıtlar temelinde de dinî itikatlar insanların zihin ve kalbine yerleşebilir ve kökleşebilir.

2. Manevîyat insanının inancı, irreel imandır. Fakat din çerçevesinde manevîyat, maddi gerçeklerle ilgili tamamen insanî duygulardan kaynaklanan, zihinsel ve hayali bir şey değildir. Bilakis insanın, madde âlemini aşan ufka yerleşmiş hakikatlerle ilgili eğilimidir. İnsan, iç huzuru ve hoşnutluğu ancak bu takdirde bulabilir. Çünkü bir inanç gerçeklikle uyumlu olmadığında

bizzat kendisinin dert ve sıkıntının kaynağı olacağı kesindir.

3. Kulluk olsun diye itaat ile modernite arasında çelişki bulunduğu iddiası da çürük bir iddiadır. Çünkü ne modern insan her zaman delillendirmeye hareket eder, ne de kulluk olsun diye itaatin rasyonellik ve delil getirmeye aykırılığı söz konusudur.

4. Manevîyatçılar sadece bu dünyada deney ve test potasına atılabilen önermelere değer verir. Hiç kuşkusuz bu yaklaşımın kökü, bir önermenin doğruluk veya yanlışlığını deneyin belirlediğine inanan pozitivist düşüncededir. Oysa bu dünyada mevcut her şeyin deneysel sonuçları bulunması gerekmez. Duyu ve deney, bilginin kaynaklarından sadece bir tanesidir. İnsanın elinde, önermeler ve öğretiler babında yargıda bulunmak, malumat toplamak ve bilmek için başka kaynaklar da vardır. Bu kaynaklar ve dayanaklar da akıl, tarih ve vahiy olabilir.

5. Manevîyat; hakikat arayışı, güzeli isteme, iyilikseverlik, doğruluk, söz ve davranışın birliği, başkalarını yargılamaktan uzak durmak ve başka birçok şeyler gibi ahlakî ve duygusal-nefsanî özellikler boyutunda dine borçludur.

6. Modern manevîyat ve ondan doğmuş mistisizmler, modernitenin prensiplerinin sahip olduğu dayanaklarla kaçınılmaz biçimde fırsatçılık ve ben-merkezçiliğe varacaktır. Kesin olan şu ki, akılcılık egemen araç olduğunda hayat tamamen hesaplamanın konusu haline gelir ve ahlak faydacılığa dönüşür. Bu bilimzede atmosferde bazı yüce insanî değerler ortadan kalkar. Fakat gerçek irfanda manevîyat, sırf iç huzuru doğrultusunda davranmaz, hak eksenli ve kemale dayalı istikamete yönelir.

Kaynaklar

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l-Belaga.

Âmidî, Abdolvâhid, *Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim*, Beyrut: Müessesesi-i A'lamî li'l-Matbûât, hicri kameri 1407.

Ayer, A. C., *Zebân, Hakikat ve Mantık*, tercüme: Menuçehr Bozorgmihr, Tehran: Müessesesi-i İntişârât-i İlmî, Dânişgâh-i San'atı-yi Şerif, 1974.

Brown, Colin, *Felsefe ve İman-i Mesihî*, tercüme: Tâtavus Mikâilîyân, Tehran: İlmî ve Ferhengî, 1375.

Cevâdî Âmûlî, Abdullah, *Dinşinâsî*, Kum: İsra, 1381.

Chryssides, George D., "Tahîf-i Ma'nevîyyet gerâî-yi Cedid", tercüme: Bâkır Tâlibî, *Heft Âsimân*, yıl 5, sayı 19, Pâyiz 1382.

Cupitt, Don, "Veda ba Cezmiyyet, Lebhend be Din-i Zindegî" (Rachel Cohn'in Don Cupitt'le röportajı), tercüme: Nasiruddin Ali Takaviyân, *Ahbâr-i Edyân*, sayı 12, İsfend 1383 ve Ferverdin 1384.

Deutsch, Eliot, *Religion and Spirituality*, State University of New York Press, 1995.

Hick, John, *Faith&Knowledge*, New York: McMillan Press Ltd., 1988.

Kierkegaard, Soren, "Enfûsî bûden Hakikat est", tercüme: Mustafa Melikiyan, *Nakdu Nazar*, yıl 1, sayı 3 ve 4, Tâbistân ve Pâyiz 1374.

King, Ursula, "Ma'nevîyyet", tercüme: Ali Rıza Şücâî, *Heft Âsimân*, yıl 6, sayı 3, Pâyiz 1383.

Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, c. 1, Tahran: Dâru'l-Kütübî'l-İslamiyye, hicri kameri 1375.

Leech, Kenneth, "Spirituality and Liberation", *Companion Encyclopedia of Theology*, Peter Byrne (ed.), London, New York: Routledge, 1995.

- Mahony, William K., "Spiritual Discipline", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), Simon and Schuster McMillan, c. 14, 1995.
- Melikiyan, Mustafa, "Ma'neviyyet-i Gûher-i Edyân" ve "Porseşhâyî-i Pirâmûn-i Ma'neviyyet", *Sünnet ve Sekülerizm*, Tahrân: Sırat, 1381.
- Mutahharî, Murtaza *Usûl-i Felsefe ve Reveş-i Realizm (Mecmua-i Âsâr*, c. 6), 3. baskı, Tahrân: Sadra, 1374.
- Müctehid Şebisterî, Muhammed, "Mizgerd-i Câygâh-i Din der Dûnumâ-yi Ferhengî-yi Cihan", *Nâme-i Ferheng*, yıl 1, sayı 3, Bihar 1370.
- Nasr, Seyyid Hüseyin, *İslam ve Tengnâhâ-yi İnsan-i Müteceddid*, tercüme: İnşaaallah Rahmetî, Tahrân: Defter-i Pejûheş ve Neşr-i Sühreverdi, 1381.
- Nasrî, Abdullah, *Goftimân-i Modernite*, Tahrân: Defter-i Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1382.
- Peterson, Michael ve diğerleri, *Akl ve İ'tikâd-i Dinî*, tercüme: Ahmed Nerâkî ve İbrahim Sultânî, Tahrân: Tarh-i Nov, 1376.
- Ray Griffin, David, "Postmodern Spirituality and Society", *Spirituality and Society*, Griffin (ed.), State University of New York Press, 1988.
- Redfield, James, *Bineş-i Ma'nevî; Zisten der Âgâhî-yi Cedid*, tercüme: Hasan Fethî, Tahrân: Fikr-i Rûz, 1377.
- Smith, Janatan Z.&diğerleri, *Dictionary of Religion*, Harper Sanfrancisco, 1995.
- Stacey, Walter, T., "Der bî-Ma'na'yî Ma'nahest", *Nakdu Nazar*, yıl 8, sayı 29 ve 30, Bihar ve Tâbistân 1382.
- Surûş, Abdulkерim, "Râz ve Râzzedâyî", *Kiyan*, sayı 43, Mordad ve Şehrîver 1377.
- Surûş, Abdulkерim, *Râzdânî, Rûşenfikrî ve Dindârî*, 4. baskı, Tahrân: Sırat, 1377.
- Süleymanî Emirî, Askerî, *Nakd-i Burhannâpe-zirî-yi Vücûd-i Hoda*, Kum: Bustân-i Kitâb, 1380.
- Şems, Mansur, *Âşinâyî ba Ma'rîfetşinâsî*, Kum: Encümen-i Meârif-i İslâmî-yi İran, 1382.
- Thorson, Karl A. ve diğerleri, "Ma'neviyyet, Din ve Behdâşt", *Nakdu Nazar*, yıl 9, sayı 1 ve 2 (ardışık sayı 33 ve 34), Bihar ve Tâbistân 1383.
- Tillich, Paul, *Pûyâyî-yi İman*, tercüme: Hüseyin Norûzî, Tahrân: Hikmet, 1375.
- Unamuno, Migel, *Derd-i Câvidâneğî*, tercüme: Bahauddin Hürremşâhî, 2. baskı, Tahrân: Elbruz, 1370.
- Wakefield, Gordon S., "Ma'neviyyet ve İbadet", *Heft Âsimân*, tercüme: Muhammed Hasan Muhammedî Muzaffer, yıl 4, sayı 16, Zemistân 1381.
- West, William, *Revândermânî ve Ma'neviyyet*, tercüme: Dr. Şehrîyâr Şehidî ve Sultan Ali Şîrofken, Tahrân: Rüşd, 1383.

Ebu'l-Berekat'ın Akıl Yorumunun Değerlendirilmesi

Prof. Dr. Gulam Huseyin İbrahim Dinanî

Ebu'l-Berekat, el-Mu'teber fi'l-Hikme kitabının metafizik bölümünün ondokuzuncu faslında Hak Tebarek ve Teâlâ'nın zâtının sıfatlarını ispatlamaya koyulmuş ve bazı kelimcilerin aksine iradeyi de O'nun zâtî sıfatlarından saymıştır. Nasıl ki her bir varlıkta varoluşun temeli ilk varlık olarak biliniyorsa, ilimlerin her birinin ortaya çıkışının temeli ve menşei de ilk ilim sayılmaktadır. Bu söz, hikmet ve irade için de doğrudur. Ebu'l-Berekat, varlık âlemindeki sebep-sonuç zincirinin, nihayetinde hiçbir şekilde sonuç olmayan bir varlıkta son bulacağına inanır.

İlim âleminde de vaziyet bu minval üzerinedir. Çünkü ilim adamı, ilmini ve bilgisini başka bir âlimden öğrenir. Nitekim o da kendi ilmini diğer bir âlimden öğrenmiştir. Bu öğrenim zincirlemesi nihayet ilmi zâtî olan ve başka bir şeye bağımlı bulunmayan bir âlimde son bulur. Böylece birinci ilim ve ilk bilgi, diğer bütün ilimlerin temeli ve kaynağı sayılmaktadır. Tabii ki birinci ilim, başka hiçbir ilmin sonucu değildir. Ebu'l-Berekat, peygamberlerin sözünü de burada kendi iddiasının kanıtı kabul ederek şöyle düşünüyordu: "Bu yol, sebep-sonuç yasasının kabul edildiği farzedilirse gayet açık ve aşikârdır."

Bu filozof, ifadesini açıklarken şöyle der: "Mantık her ne kadar bir dizi ilimle nitelenebilirse de talebenin üstadından nakil yoluyla öğrendiği ilimler grubundan değildir. Zira bu tarz ve üslupta, lafızları ve kelimeleri ya da alametleri söylemek üstattandır, ama dinlemek ve idrak üstattan değildir. Üstat sadece anlatır ve öğretir, fakat talebe bazen üstadın sözünü idrak etme ve anlamayı başaramayabilir. Bu durumda üstat anlayış ve idrak bahşedememiş olur. Bilakis talebenin anlayış ve tasdikini peşinden getiremeyecek öncülleri hazırlamakla kalmıştır."

Gerçek ve hakiki muallim, anlayış, tasavvur ve akletmeyi bahşedebilen kimsedir. Lafız, kelime ve alametleri söyleyen, hakiki muallim değildir. Bu bakımdan bazen kimi öğrenciler üstatlarının önüne geçebilir. Hatta bazı kişiler, bir üstattan öğrenmeksizin de ilim ve hikmette yüksek makama erişebilirler. Dolayısıyla birinci öğretmen Allah'tır ve O'nun kitabı da Ümmü'l-Kitab kabul edilmektedir.

İnsan, doğal içgüdüleri icabınca şehveti tahrik eden ve öfkeye bulaşmış işlere sürüklenebilir. Fakat sağduyulu fikir ve isabetli görüş onu bu tür şeylere bulaşmaktan alıkoyar. Böyle şeylerin uygulamaya geçmesini önleyen ve insanın tehlikeli arzuların tuzağına düşmesini engelleyen, akıl olarak adlandırılan şeydir.

Ebu'l-Berekat, Allah'ı gerçek ve hakiki muallim sayma hükmüyle Hak Tebarek ve Teâlâ'nın ilmini, tüm bilgi ve ilimlerin menşei kabul ederek şöyle der: Allah'ı aklın ta kendisi kabul edenler beyhude konuşmuş olmazlar. Elbette ki bu akıl akılların en üstünüdür, bilfiil ve ebedi biçimde akıl olacaktır. Bu ebedi ve bilfiil akıl, tüm ilimlerin ve akılların menşei bilinir, herşeyin ölçüsü ve kriteri addedilir.

Ebu'l-Berekat burada Yunan akli ile Arap akli arasındaki farklılık ve ihtilaf meselesini ortaya atmış ve bunların her birinin özelliklerinden söz etmiş olmaktadır. Onun düşüncesine göre akıl kelimesi Arap dilinde, Yunan dilinde kullanılan kelimeden köklü biçimde farklı bir anlama atfedilmektedir. Bu İsrailî filozof der ki, akıl kelimesi Arap lisanında, makul olmayan istekleri ve akıllıca olmayan fikirlerin fiiliyata geçmesini önleme ve onların insanın varlığındaki hareketini durdurma manasına delalet eder.

İnsan, doğal içgüdüleri icabınca şehveti tahrik eden ve öfkeye bulaşmış işlere sürüklenebilir. Fakat sağduyulu fikir ve isabetli görüş onu bu tür şeylere bulaşmaktan alıkoyar. Böyle şeylerin uygulamaya geçmesini önleyen ve insanın tehlikeli arzuların tuzağına düşmesini engelleyen, akıl olarak adlandırılan şeydir. “Ukkal” kelimesiyle aynı kökten gelen “akıl” kelimesi, önünü almak ve engellemek manasına gelir. Ukkal, hayvanî içgüdülerine uyup hareket etmemesi ve istediği yere gitmemesi için devenin dizine bağlanan şeydir. Akıl da insanın vücudunda aynı rolü ifa eder ve insanın makul olmayan ve tasvip edilmeyen işlere yönelmesine mani olur. Bu durumda aklın, başka herşeyden fazla önleyici tarafı vardır ve büyük bir engel olarak sözkonusu edilebilir. Bütün bunlara rağmen ihmal edilmemesi gereken nokta şudur ki, beğenilmeyen ve tasvip edilmeyen şeyleri tanımak, delil vasıtasıyla mümkündür ve bir bakış açısına muhtaçtır. İnsan, ancak ilim ve bilgiyle şehvet ve öfkenin asi arzularının tehlikeli tuzağına düşmekten güvende olabilir.

Yunanlıların görüşüne göre önemli olan ve insanın güçlü tarafını ifade eden şey, bakış ve görüşle bağlantılı bilgidir. Fakat Arapça'da akıl kelimesinden anlaşılan, engelleme ve alıkoymadır. Hal böyle olunca Yunan akli ile Arap akli, vazedilme bakımından birbirinden farklılık gösterir. Biri ilim dünyasıyla irtibatlıysa diğeri amel ortamına aittir. Elbette ki amel ilimden başka bir şeydir ve onu ilmin sonuçlarından saymak mümkündür.

Ebu'l-Berekat daha sonra şunu ekler: İnsanlar hep insanın ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetin toplamı olduğunu yahut hakikatın, ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetten

yararlanan bir tek şey olduğunu düşünür. Yunanlıların akıldan murad ettiği şey, onun ilmiyle bağlantılıdır. Fakat Arap akli adı verilen şey, daha ziyade amelî yönle irtibat kurmaktadır. Elbette ki bu babta, ilim ve amel arasında ikiliğin görülmediği ve âlimin aynı zamanda âmil de olan kişi sayıldığı başka bir varsayım daha ortaya atılmıştır.

Bu görüşe göre insan ilim ve amel olmak üzere iki kuvvetin toplamından oluşmaktadır. Bilakis hakikatin kendisi, fiillerden iki fiil olarak akıl ve amelin oluşturduğu bir tek şeydir. İnsan kendi kendine başvurarak, âlimken âmil de olunduğunu ve aynı zamanda âlim ve âmil olmanın azim, irade ve imtinadan da yararlandığını anlayabilir. Allah Tebarek ve Teâlâ'dan akıl olarak bahseden kimseler bu manaya işaret ettiklerini söylerler. Bundan kastettikleri de, ilimler ile amel arasında ikilik bulunmadığı, herşeyi bilen kişinin herşeyi gerçekleştirmeyi de üstlenmiş olduğudur. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki ifadesinin bir bölümü şöyledir:

”يقولون المبدأ الاول انه عقل ايضا لكنه اعلى العقول وهو بالفعل ابداءو كل عقل غيره يقتدى بغيره وهو تعالى قدوة كل مقتد مبدءاً كل مبدءاً... وهذا العقل هو الذى يقولونه الآن بالعربية منقول عن لفظة قيلت فى لغة يونا ليس موقها فى تلك اللغة موقع هذه فى العربية من جهة الضع الأول“¹

Bu ibarede görüldüğü gibi, bazı kimseler, varlığın başlangıcının akıl olduğu ve bu aklın bütün akıllardan üstün ve yüce sayılması gerektiği inancındadır.

Ebu'l-Berekat daha sonra şu meseleye değinir: Arapça'da akıl olarak adlandırılan şey, dilde vazedilme biçimi bakımından, Yunan akli olarak bilinen şeyden farklıdır. Onun görüşünde akıl, Arap lughatında daha ziyade amelle ve önleyici yönüyle irtibatlıdır. Fakat Yunan akli ağırlıklı olarak bilgi ve tanıma olarak nitelendirilen şeye işaret eder. Elbette ki akıldan varlığın başlangıcı vasfıyla sözeden ve onu Hak Teâlâ'ya atfedenler ilim ve amel arasında ayırım görmez ve herşeyi aklın eserleri olarak bilirler. Tanıma ve bilgi aklın eseri görüldüğü ölçüde fiiller ve ameller de akıl olmaksızın tahakkuk edemeyeceklerdir.

Ebu'l-Berekat, *el-Muteber* kitabının üçüncü bölümündeki ikinci makalenin üçüncü faslında akıl ve nefis hakkındaki inceleme ve araştırmasına geçer. Şöyle der: "Nefis, aklın ta kendisidir. Tıpkı aklın nefsin ta kendisi sayılması gibi. Fakat bilgi ve tanıma bakımından onlardaki fark ve ihtilaf, fiille ve amellerinin nasıl olacağıyla irtibatlıdır. Makul şeylerin idrak edilmesi, aklın işinin külliyyatı gibi görülmüştür. Ama duyumsanabilen şeylerin ve hayal âlemiyle bağlantılı durumların idraki akla nispet edilemez. Pek çok kişi fiildeki farklılığı, faildeki farklılığın delili görmüş ve demiştir ki, külliyyatı ve makul şeyleri idrake girişmek, hissî ve hayalî şeyleri idrak işini üstlenmekten başka bir şeydir." Fakat hatırlattığımız gibi, Ebu'l-Berekat'ın gözünde, fiildeki farklılık faildeki farklılığın delili değildir. Bir fail, çeşitli münasebetlerle çok sayıda ve değişik işi yapabilir.

¹ Ebu'l-Berekat, *el-Mu'teber fi'l-Hikme*, Haydarâbâd Dekken baskısı, c. 3, s. 149.

İnsanın nefis-i nâtukasının bedeniyle ilgili özel bir alaka ve hususi bir irtibata sahip olduğuna tereddüt etmek mümkün değildir. Ama nefsin kıvamının bedenle olmadığı ve nefsin kendi varlığında bedene ihtiyaç duymayacağı meselesi de makul ve makbuldür. Nefis, bedenden soyutlanabilir ve soyutlanma halindeyken yaptığı işler, bedenle birlikte yaptığı işlerden daha üstün ve yüksek makamda olabilir. Eğer nefis-i nâtuka konusunda bu söz kabul edilirse idrak ve tanıma işinde hiçbir şekilde bedene muhtaç olmayan cevher sahibi faal ve şuurlu varlıkların mevcut bulunduğunu kolayca kabul edebiliriz. Soyut, faal ve şuurlu bilinen varlıklardır bunlar. İşte bu mevcudat, bize bilgi verir ve zihnimizi uykuda ve uyanıklık halinde faaliyete sevkeder. Soyut ve şuurlu bu tür varlıklar hissedilir değildir. Ama faaldır ve insan hayatında rol oynar. Bazı kimseler bu tür varlıklara melek adını verir. Başka bir kesim onları ruhlar başlığı altında ele almaktadır.

Zikrettiğimiz gibi, insanın nefis-i nâtukası, kendi bedeninin idaresi konusunda kendi rolünü bir nefis olarak ifa ederken aklın işini de yerine getirerek külliyatı idrake koyulur. Gaypla ilgili meselelerin idraki ve şehadet âleminin kavranması nefis-i nâtukanın iki rolünü ortaya çıkarır. Diğer bir ifadeyle, denebilir ki, “Makul şeyleri idrak eden, duyumsanabilen şeyleri idrake de girer ve bu, gayri mümkün görülecek bir iş değildir.” Gayp âlemini idrak ve şehadet dünyasını kavrayış nefis-i nâtukanın işlerinden kabul edildiğinde, beden şartı olmayan soyut ve şuurlu bir varlığın, gayp âlemini idrak ve şehadet dünyasını kavramada faal davranabilmesinde ve külliyatı idrak etmesinin yanısıra algılanıp duyumsanabilen şeyleri idrake de nail olabilmesinde ne engel veya sorun bulunabilir?

Buraya kadar belirttiklerimiz dikkate alındığında akıl ve nefis arasında güvenilir ve muhkem bir bağ bulunduğu anlaşılabilecektir. Söylenilecek şey, sadece nefsin varlığı yoluyla soyut aklın varlığına inanabileceğimiz ve onunla irtibat kurabileceğimizdir.

Nefis ve akıl arasındaki bağ, nefsin akl-ı bilkuvv ve olarak görülmesi ama aklın daima bilfiil akıl sayılması şeklinde değildir. Akıl bütün makulâtı akledebilir ama nefis yalnızca bazı makulâtı idrake nail olabilir. Elbette ki nefis de eğer bedenden soyutlanır ve ayrılırsa akl-ı bilfiil olacaktır.

Ebu'l-Berekat, akıldan ilk kez bahsedip soyut ve bilfiil varlığı akıl olarak adlandıran bazı kimselerin, sadece nefis-i nâtuka yoluyla bu isimlendirme ve ad koymaya imkân bulabildiklerini söyler. Çünkü bu kişiler, nefis-i nâtukanın akl-ı bilkuvv olduğunu ve bu akl-ı bilkuvvden fiiliyat makamına ulaşacağını düşünüyorlardı. Öte yandan, bilkuvv ve olan her şeyin asla kendisini kuvve aşamasından çıkaramayacağı ve fiiliyat makamına erişemeyeceğine, bilakis bilkuvv ve şeyi kuvve aşamasından fiiliyat makamına ulaştıracak olanın, her bakımdan bilfiil olan şey olduğuna inanmaktaydılar. Dolayısıyla nefis-i nâtukanın, bilkuvv ve oluş merhalesinden bilfiil akıl makamına ulaştırdığı o bilfiil ve soyut şey, faal akıl olarak isimlendirilmiş ve nefislerin gerçek ustası ve muallimi sayılan konuma yerleştirilmiştir.

Akl-ı faal yalnızca nefis-i nâtukanın yakın başlangıç ve menşei olarak tanınmakla kalmaz, aynı zamanda onun yakın hedefi ve dönüş yeri olarak da kabul edilir. Faal akıl, bir tektir ve soyuttur, ama ondan önce de, faal akıldan daha üstün ve yüksek makamda başkaca bir tek ve soyut akıl daha farzedilebilir. Fakat bu silsile sonsuza kadar gitmeyecektir. Nihayetinde



Akl-ı faal yalnızca nefis-i nâtıkanın yakın başlangıç ve menşei olarak tanınmakla kalmaz, aynı zamanda onun yakın hedefi ve dönüş yeri olarak da kabul edilir. Faal akıl, bir tektir ve soyuttur, ama ondan önce de, faal akıldan daha üstün ve yüksek makamda başkaca bir tek ve soyut akıl daha farzedilebilir.

mebdeu'l-mebâdi, kendisinden daha üstün ve yüksek bir şeyin varsayamayacağı ve tasavvur edilemeyeceği, vacip, kâmil, tam ve tamam bir mebdede son bulacaktır.

Silsileden sözedildiği ve akıllar birbirine dikey farzedildiğinde aklî ve felsefî bir kurala işaret edilmektedir: Bir tek şeyden, bir tek ve biricik olması nedeniyle bir tek ve biricik olan şey dışında bir şey sâdır olmaz. Bu kaide bir meşhur bir cümlede sözkonusu edilip şöyle denmiştir:

“الواحد لا يصدر عنه الا الواحد”

Ebu'l-Berekat bu kuralı doğru ve muteber kabul etmiş ve muhkem olduğunu dile getirmiştir. Fakat filozofların bu kurala yükledikleri mananın ve onu bunun sonucu saymalarının doğru olmadığı, onun bu kuralın meyve ve sonuçlarından sayılamayacağı meselesine de işaret etmiştir.

“الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kuralından doğan sonuçlar arasında bir tanesi, on akıl ve dokuz felekten sözedendir. Bu grup hâkim şöyle düşünüyordu: Her bakımdan bir tek ve biricik olan ilk mebdeden, akl-ı evvel adı verilen bir tek varlık sâdır olmuştur. Sâdır-ı evvel kendi başlangıcına baktığında, ikinci akıl adı verilen bir diğer akıı yarattı. Kendi kendini baktığında onun nefsinin cirm ve felekini yaratmaya girişti. Bir yandan kendine, diğer yandan mebdesine bakma ve yaratma süreci onuncu akla ve dokuzuncu feleğe ulaşana dek devam etti. Ondandır unsurlar âlemi ve alt dünyanın kethüda oluşu onuncu aklın uhdesine verildi. Elbette ki bu nazariyenin, Batlamyus'un astronomi ilminde mevzunun aslı kabul edilen şeyle ilişkisi vardı.

Batlamyus astronomisinin yanlışlanmasıyla dokuz felek meselesinin söylendiği gibi olmadığı, dolayısıyla on akıl meselesinin de sözkonusu olamayacağına tereddüt kalmadı. Ama dokuz felek düşüncesinin yanlışlanması ve on aklın artık sözkonusu olmaması, soyut ve ayrık akıl konusunda söylenenlerin temelsiz ve dayanaksız olduğunun delili değildir. Hicri altıncı yüzyılda İşrakî hâkim Şihabuddin Sühreverdi, on akıl görüşünü ağır biçimde eleştirdi ve akılların sayılmasının bizim hesap havsalamızın dışında olduğu sonucuna vardı.²

² Bkz: Şua-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi, bu satırların yazarı, İntişârât-i Hikmet.

Burada sözkonusu İshraki filozofun nazariyesini nakletmeyeceğiz. Ele alıp inceleyeceğimiz şey, Ebu'l-Berekat'ın, “الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kaidesinin mana ve muhtevasına inanıp onu muteber görürken, bu kurala yüklenen eser ve sonuçları doğru bulmaması ve filozofların bu babta hata ettiklerini savunmasıdır. Onun bu bahisteki sözünün özeti şudur: Akl-ı evvel ve ilk sâdırın bir tek ve biricik oluşunun yanısıra muhtelif itibarlara göre kendi idraklerinde diğer bir felek ve aklın cirminin ve nefsinin yaratılmasına girişebileceği gözönünde bulundurulduğunda, ilk mebde olan Allah da, ilk mahlûku sayılan sâdır-ı evveli yaratır, bu yaratmadan sonra onu idrak eder ve kendi zâtını idrakle birlikte olan o idraki esas alarak diğer bir felek ve aklın cirmini ve nefsin varetmeye koyulur.

Diğer bir ifadeyle, Ebu'l-Berekat'ın görüşüne göre Allah'ın düşündüğü, vrettiği ve düşündüğü, yarattıklarının da diğer yaratılışlar için birtakım motivasyonlar oluşturduğu söylenebilir. Bu sözün manası şudur: Allah ikinci varlığı birinci varlığın hatırına yaratır, üçüncü varlığı, ikinci varlık yaratır. Bir haberde geçtiği gibi, Allah Âdem'i yarattı, daha sonra Âdem'den Âdem için Havva'yı yarattı. Ondan sonra Âdem ve Havva'dan onlar için çocuklar yarattı. Ebu'l-Berekat'ın bu konudaki sözünün bir kısmı aynen şöyledir:

”و كما قالوا يصدر عنه موجود هو اول مخلوقات فاذا أوجده عرفه و عقله موجوداً خاصاً فى الوجود معه كان بما بعقله يصدر عنه آخر غيره و كذلك يعقل و فيوجد فيعقل و تكون مخلوقاته يوجد الثانى لأجل اول ثالث اولا و خلق منه و الأجل ثانى كما جاء فى خبر الخليقة انه انه خلق آدم اولا و خلق منهو الأجله حواء و منها و الأجلهما“³

Akl-ı evvel ve ilk sâdırın bir tek ve biricik oluşunun yanısıra muhtelif itibarlara göre kendi idraklerinde diğer bir felek ve aklın cirminin ve nefsinin yaratılmasına girişebileceği gözönünde bulundurulduğunda, ilk mebde olan Allah da, ilk mahlûku sayılan sâdır-ı evveli yaratır, bu yaratmadan sonra onu idrak eder ve kendi zâtını idrakle birlikte olan o idraki esas alarak diğer bir felek ve aklın cirmini ve nefsin varetmeye koyulur.

³ el-Mu'teber fi'l-Hikme, Haydarâbâd Dekken baskısı, c. 3, s. 156.

Bu ibarede görüldüğü gibi Ebu'l-Berekat, akl-ı evvel ve ilk sâdırın, idraklerin çokluğu ve akılların çeşitliliği itibariyle birbirine paralel çok sayıda mahlûkata sahip olabilmesi gibi, Allah Tebarek ve Teâlâ'nın da kendi zâtının idraki ve ilk mahlûkunun idraki itibariyle varlıkları birbirine paralel yarattığına inanmaktadır. Böylelikle Allah düşünmekte, yaratmakta, yarattığına binaen düşünmekte ve yarattığını esas alarak düşündüğünden itibarın çokluğu sözkonusu olmakta ve bu itibar çokluğunda birbirine paralel varlıkların yaratılması tahakkuk etmektedir.

Bu Yahudi filozof, bu baktaki iddiasını ispatlamak için bir habere sarılmış ve Âdem ile Havva'nın ve çocuklarının yaratılmasından söz etmiştir. Elbette ki Âdem ve Havva'nın yaratılması konusunda söylenen, filozofların akılların sıralanması babında ortaya attığı şeyden farklıdır. Âdem ve Havva'nın yaratılması unsur âleminde, zaman ve mekân dünyasında gerçekleşmiştir. Unsur dünyasında ve zaman mekân âleminde cihetler birden fazla, kesret ve dağınıklık ise çoktur. Dolayısıyla varlıkların birbirine paralel yermalması kolayca izah edilip yorumlanabilir. Oysa halk-i evvel ve ilk yaratılış, bir tek ve biricik mebdeden feyzin süduru meselesi bambaşka bir şeydir. Varlığın başlangıcı her bakımdan bir tek ve biriciktir. Onda kesret ve çokluk hiçbir şekilde farz ve tasavvur edilemez.

Ebu'l-Berekat varlığın başlangıcının her bakımdan bir tek olduğuna inanır ve “الواحد لا يصدر عنه الا الواحد” kaidesini muteber bulduğunu vurgular. Fakat mevcudatın varlığın mebdinden nasıl südür ettiği konusunda başka şekilde düşünür ve filozofların bu bahiste söylediklerine muhalefet eder. Filozoflar şöyle düşünüyordu: Allah kendi zâtını idrak ettiği ve kendisinden başkasını düşünmediğinden onun fiili de bir tektir ve yaratması kendi zâtını idrak temelinde gerçekleşmektedir. Ama Ebu'l-Berekat, Allah'ın kendi zâtını idrakle ve kendinden başkasını idrak ederek yarattığına, idrakin çokluğu esasına göre suret bulan bu yaratmada tek olandan çok sayıda südurun mana kazandığına inanmaktadır. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki ifadesinin bir kısmı şöyledir:

”لكنهم كما اقتصروا به على عقل ذاته دون غيره عن مخلوقاته اقتصروا كذلك في فعله و خلقه على ما صدر عنه بذاته عن ذاته“⁴

Bu ibarede görüldüğü gibi, filozoflar, Allah'ın kendi kendine düşündüğü ve kendisinden başkasıyla düşünmediği, böyle olduğu için fiilinin de kendi zâtıyla düşünmeye göre gerçekleştiğini söylemekle yetinmiştir. Elbette zâtı kendi zâtıyla düşünmekte hiçbir çokluk ve ikiliğin sözkonusu olmadığı ve bu düşüncüyü esas alarak gerçekleşen fiilin bir tek ve biricik olacağı malumdur.

Ebu'l-Berekat, *el-Mu'teber* kitabının başka bir yerinde bu sözü İbn Sina'ya nispet vermiş ve üzerinde düşünmeye ve incelemeye değer bir cümleyi onu kaynak göstermeden nakletmiştir. Bu Yahudi filozofun Şeyhu'r-Reis Ebu Ali Sina'ya nispet ettiği söz, onun, bizatihi Vacibu'l-Vücut olanın, mevcut şeyleri o şeyler yoluyla idrak ettiğini kabul etmemizin caiz olmadığını söylemesidir. Çünkü eğer bizatihi Vacibu'l-Vücut, şeyleri o şeylerin

⁴ A.g.e., s. 157.

kendisi aracılığıyla akledip kavrayabiliyorsa ya o şeylere bağımlı olması ve onlarla ayakta durması ya da onları akledip kavramanın bizatihi Vacibu'l-Vücut'a ârız olması lazımdır. Hiç kuşku yok, bu iki durumdan hiçbirinin, zâtı itibariyle vacip varlıkla bağdaşmadığı açık ve aşikârdır.

Bu sözün manası şudur; bizatihi Vacibu'l-Vücut'un asla ve hiçbir şekilde kendinden başkasına bağımlılığı yoktur ve hiçbir şey de ona ârız değildir.

Arazilara bağımlılık yoksunluk ve eksikliğin alametlerindendir ve bizatihi Vacibu'l-Vücut'da yoksunluk ve eksiklik sözkonusu değildir. İbn Sina'nın bu babta dile getirdiği ifade, Ebu'l-Berekat'ın rivayetiyle şöyledir:

”و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء و الا فذاته
اما متقومة بما تعقل فتكون متقومة بالأشياء و اما عارض لهأن تعقل فلا تكون
واجبة الوجود من كل جهة و هذا محال“⁵

Bu ibareden çıkan sonuç da şudur; bizatihi Vacibu'l-Vücut olan, şeyleri o şeylerin kendisi yoluyla idrak etmemektedir. Çünkü şeyleri o şeylerin kendisi aracılığıyla idrak etmek, kendinden başkasına bir tür bağımlılık ve aidiyet gerektirir. Başkasına bağımlılık ve aidiyet olmasa bile en azından başkasını idrakin Vacibu'l-Vücut'a ârız olduğu inkâr edilemeyecek bir şeydir ve elbette ki başkasını idrakin Vacibu'l-Vücut'a ârız olması da varlığın vücubuyla hiçbir şekilde bağdaşmamaktadır.

Belirttiğimiz gibi, Ebu'l-Berekat, İbn Sina'nın sözünü naklederken sened göstermemiş ve kaynak zikretmekten kaçınmıştır. Fakat İbn Sina, Allah'ın mevcudatla ilgili ilmi konusunda Ebu'l-Berekat'ın burada ona nispet ettiğiyle uyuşmayacak şekilde söz söylemiştir. İbn Sina bazı eserlerinde “suver-i mürtesime”den bahsetmiş ve Allah'ın mevcudatla ilgili ilmini onların suretleri yoluyla kabul etmiştir. Elbette ki Sadru'l-Müteellihin Şirazî gibi Müslüman filozoflardan bazıları İbn Sina'nın “suver-i mürtesime” konusundaki sözünü tefsir ve izah etmiş; bu büyük filozofun bu babta söylediklerinin, ilm-i husuli veya mefhum-i zihnî olarak adlandırılardan başka bir şey olduğunu savunmuştur. Her halükarda Allah'ın mevcudatla ilgili ilmi konusuna dair “suver-i mürtesime” görüşü İbn Sina'nın sözlerindendir ve felsefe ehli arasında da meşhurdur. Ama bu ünlü söz, Ebu'l-Berekat'ın, *el-Mu'teber* kitabında İbn Sina'dan naklettikleriyle hiçbir şekilde uyuşmamakta ve bağdaşmamaktadır.

Bu Yahudi filozofun, Şeyhu'r-Reis Ebu Ali Sina'nın düşüncelerine ne ölçüde vakıf olduğunu gözardı edersek, kesin olan şudur ki, Allah Tebarek ve Teâlâ'nın ilmi ve iradesi bahsinde onun görüşü birçok Müslüman filozofun inandığından farklıdır. Belirttiğimiz gibi, o, Allah için iradelerin yenilendiği ve çoğaldığı meselesinde ısrarcıdır. İradenin yenilenmesinin de bilgide değişiklik olmaksızın makul ve makbul bir anlamı yoktur. Bu Yahudi filozofun Allah'ın iradesinin yenilendiği ve çoğaldığı babında ortaya attığı düşünce-

⁵ A.g.e., s. 70.

nin, zamanın mahiyeti bahsinde kendine özgü teorisiyle bağlantısız olmadığı noktasına dikkat etmeliyiz.

O, pek çok filozofun aksine zamanı hareket miktarı olarak görmez. Zamanın, varlığın miktarı olduğunu düşünür. Bu sözün manası şudur: Varlık uzayıp gitmektedir ve varlıkta temdit olduğunu düşünen kimse, Allah'ın iradesinin yenilediği ve çoğaldığını da inanılabilir bulacaktır.

Ebu'l-Berekat, yalnızca Allah'ın iradesi konusunda kendine has bir tavır benimsemekle ve diğer ilahiyat filozoflarının aksine düşünmekle kalmamış, Allah'ın diğer mevcudatla ilgili ilmi hususunda da bambaşka bir söz söylemiştir. O, Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın nefs-i nâtukasının doğrudan, göz ve gözlem yoluyla görüp gözlemediği şeylerle ilgili idrakleri gibi olduğuna inanmaktadır. *el-Mu'teber* kitabında metafizik bölümünün onyedinci bölümünde, insanın malumat ve kavrayışlarını iki kısma ayırmıştır. Bunlar sırasıyla şöyledir:

1. İnsanın şühud âleminde gözle müşahade ettiği varlığa ilişkin idrakler. Duyusal idrak olarak adlandırılan bu tür idrakler, kavrayışa konu olan şeyin nefse hülul etmesini gerektirmez. Tabii ki bir kesim, bu tür idrakler konusunda da bir çeşit hülule kail olmuştur. Bazı kimseler de bu tür idraklerin insan bedeninin bir yerinde şekillendiğini düşünmekteydi.

2. Zihnin mülahasası yoluyla gerçekleşen zihinsel idrakler. Bu tür idrakler tabii ki duysal idrakler zümresinde yeralmaz, doğrudan ve müşahade yoluyla kavranmazlar.

Ebu'l-Berekat duysal idrakler üzerinde durmuştur ve Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın, algılanıp duyumsanabilen şeylerle ilgili duysal idraki gibi olduğunu söylemekte hiçbir engel ve sorun görmez. Çünkü hissedilen bir varlığın belli şartlarda görme duysundan gizli kalmaması gibi, dünyadaki hiçbir varlık da Rabbimizin ilim sahasının dışında kalamaz ve saklanamaz. Bu söz, Allah'ın kudreti konusunda da geçerlidir ve O'nun sonsuz gücü, herşeye hâkimdir. Ebu'l-Berekat'ın bu babtaki ifadesi aynen şöyledir:

”فلا مانع يمنعنا ولا حجة تدفعنا عن أن نقول بأن الله تعالى يدرك سائر الموجودات كذلك أيضاً عن حيث لا يحتجب عنه منها شيء بشيء ولا يضيق وسعه عن ادراك كل شيء و ادراكه لها ادراك نفوسنا لمبصراتها على الوجه الذى يلزم منه حلول المدرک فى المدرک على ما قال به اصحاب الحلول“⁶

Bu ibarede görüldüğü gibi, Ebu'l-Berekat duysal idrake dayanmıştır ve insanın gözle müşahade yoluyla elde ettiğinin, idrak konusu olan şeylerin nefse hülul etmesini gerektirmediğine inanmaktadır. Bu nedenle Allah'ın diğer varlıklarla ilgili ilminin, insanın müşahade edilebilir şeylerle ilgili doğrudan gözlemi gibi olduğunu söylemekte herhangi bir engel ve sorun görmez.

⁶ A.g.e., s. 88.

Bu filozofun burada gündeme getirdiklerinden, onun gözle idrake ve huzurda müşahedeye, diğer tüm idraklerden daha fazla önem verdiği, onu üstün ve yüksek makamda gördüğü anlaşılmaktadır. Dikkat çeken nokta, pek çok konuda Ebu'l-Berekat'ın aksine görüş bildirmiş Şeyh-i İşrak Şihabuddin Sühreverdi'nin de, gözle idrake ve görerek doğrudan müşahedeye büyük önem vermesi ve insanın hazır bulunarak gördüğü sırada müşahede ettiği şeyi kavradığına inanmasıdır.

Ebu'l-Berekat'ın görüşü ile Sühreverdi'nin algılanıp duyumsanabilen şeylere ilişkin rüyet ve şühud babında söyledikleri arasında bir şekilde benzerlik bulunduğu hiç tereddüt yoktur. Fakat Sühreverdi'nin rüyet ve müşahade babında söylediğinin, Ebu'l-Berekat'ın bapta sözkonusu ettiği şeyin aynısı olduğu hiçbir zaman iddia edilemez. Çünkü Sühreverdi, nurun asıl olduğuna inanan ve maddenin karanlık oluşu ile onun zâtındaki karanlığa vurgu yapan Hüsrevânî bir hâkimdir. Hâlbuki Ebu'l-Berekat maddenin karanlık oluşu ve bizzat karanlığından bahsetmez, Hikmet-i Hüsrevânî ve Nur Felsefesi'nden haberdar değildir.

Sühreverdi, ilm-i husulî konusunda ısrarcı olan ve nefs-i nâukanın kendi kendisiyle ilgili bilgisini zuhur ve huzurun kendisi kabul eden bir filozoftur. Ebu'l-Berekat ise kendi kendimizle ilgili ilim ve bilginin sadece istidlal yoluyla mümkün olabileceğini açık ve net söyler. Bu baktaki ifadesi şöyledir:

”فكما لا نتصور النفس بكنه ماهيتها و عين ذاتها و لا نعرفها بغير المعرفة الاستدلالية كذلك لا نعر ما فيها من المعارف والعلوم الا بالمعروفة الاستدلالية أيضاً“⁷

Bu ibarede görüldüğü gibi, Ebu'l-Berekat gayet açık ve net biçimde insanın kendi kendisiyle ilgili bilgisini, ayrıca huzurî ve aracısız bilgiyi inkâr etmiş ve insanın kendisiyle ilgili bilgisinin yalnızca istidlal yoluyla tahakkuk edeceğini savunmuştur. O, huzurî bilgi olmaksızın husulî ilmin elde edilemeyeceği ve vasıtasız kendini bulamayan kişinin onu kavramlar yoluyla ve suretler aracılığıyla idrak edip anlayamayacağı meselesiyle ilgilenmemiştir. Bu mesele, bilgi konusunda ana ve temel meselelerden biridir. Bu konuyu başka eserlerde ayrıntılı olarak ele aldığımızdan burada bu konuya girmeyeceğiz.⁸

Ebu'l-Berekat, ilm-i huzurîyi ve aracısız bilgiyi inkâr ettiğinden âkil ve makul birliği konusuna da inkâr gözüyle bakmaktadır. Düşüncenin pek çok büyüğü, Allah'ın kendi zâtıyla ilgili ilmi hususunda ilim ve âlim birliğinden bahsetmiş ve bu bapta her türlü ikilik ve kesreti temelsiz görmüşlerdir. Fakat mezkûr Yahudi filozof bu sözü tenkit ederek der ki, âkilden bahsettiğimizde bir faal zâta işaret etmekteyiz. Oysa akıl veya ilim, o faal zâtın sâdır olan fiildir. Şimdi eğer makul veya malum, bahsi geçen âkil ya da âlim zât olursa ve idrak eden, idrak konusu şey dışında başka bir şeyse idrakin bir fiil olarak hem idrak eden, hem de idrak konusu yapılan şey olduğunu nasıl iddia edebiliriz? Eğer böyleyse

⁷ A.g.e., s. 98.

⁸ *Şua ve Endşie ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi*, Gulamhüseyn İbrahimî Dinanî.

idrak eden ile idrak etmeyen arasındaki fark nedir? İdrak etmenin doğru, idrak etmemenin ise yanlış olduğunu nasıl söyleyebiliriz? Diğer bir ifadeyle, akıl, âkil ve makulün bir olduğunun farzedilmesi durumunda, idrak konusu olan şey nedir ve burada idrak alanının dışında kalan şey hangisidir?

Ebu'l-Berekat daha sonra şunu ekler: Akıl, âkil ve makulün bir olduğuna inanlar, heyula veya tabiat gibi bazı şeylerin kendi kendilerini idrak edemedikleri ve kendileriyle ilgili bilgi ve ilim sahibi olmaktan nasipleri bulunmadığı gerçeğini de itiraf eder. Şimdi soru şudur: Allah kendi zâtını kendi zâtıyla idrak ettiğinden, idrak, O'nun zâtından sâdır olan bir sıfat olmaksızın ve vasıta rolü oynamaksızın bir yandan Allah, diğer yandan heyula ve tabiat arasında ihtilaf ve farklılıktan nasıl sözedilebilir? İdrak, idrak eden ile idrak konusu olan şey arasında vasıta rolü oynamadığı ve soyut zât dışında bir şey sözkonusu olmadığı takdirde idrakten soyutlanmış zaid bir fiil ve sıfat olarak varolan şey ile asla kendini idrak edemeyen şey arasında nasıl bir farklılık ve ihtilaf hesaba katılabilir? Ebu'l-Berekat'ın nazarında akıl, âkil ve makulden oluşan üç kelimenin kullanılması bir şeyi değiştirmez ve bu üç kelimenin hiçbirini, diğer iki kelimeden anlaşılandan başka yeni bir manaya delalet etmez.

O, sıfatın mevsuftan başka bir şey olduğu ve her akıl sahibinin, fiilin failden ve idrak edenin idrak konusu olan şeyden farkı bulunduğunu bildiği meselesinde ısrarcıdır. Ona göre eğer bu ihtilaf ve farklılık hesaba katılmazsa âlim, malum ve ilim arasında lafız âlemi ve kelimeler dünyası dışında başka hiçbir ihtilaf tahakkuk etmeyecektir.



Ebu'l-Berekat'ın görüşü ile Sühreverdi'nin algılanıp duyumsanabilen şeylere ilişkin rüyet ve şühud babında söyledikleri arasında bir şekilde benzerlik bulunduğu hiç tereddüt yoktur. Fakat Sühreverdi'nin rüyet ve müşahade babında söylediğinin, Ebu'l-Berekat'ın babta sözkonusu ettiği şeyin aynısı olduğu hiçbir zaman iddia edilemez. Çünkü Sühreverdi, nurun asıl olduğuna inanan ve maddenin karanlık oluşu ile onun zâtındaki karanlığa vurgu yapan Hüsrevânî bir hâkimdir.



Ebu'l-Berekat, akıl, âkil ve makulün birliği babına inkar gözüyle bakılacağı hükmü nedeniyle mecburen Allah Tebarek ve Teala'yı tenzih meselesinde de pek çok ilahiyat hâkimiyle görüş ayrılığına düşmüştür. Bu Yahudi filozof, Allah'ı tenzih ve iclal için âkil ve makulün birliğine dayanan ve O'nun kendisi dışındakilerle ilgili ilmini, kendi zâtıyla ilgili ilme sahip olması yoluyla edindiği biçiminde tefsir ve izah edenler hata etmişlerdir ve Allah'ı bu tür bir tenzih etmeden tenzih etmelidirler. Ebu'l-Berekat'ın bu bahisteki ifadesi şöyledir:

”فالتزیه من تنزیههم و الاجلال من اجلالهم أولى من تنزیههمو اجلالهم لما یلزم من مقالهم من الجهل الذی هو عدم المعرفة و لا شیء أولى بالتزیه و الاجلال منه“⁹

Bu ibarede müşahede edildiği gibi, Ebu'l-Berekat, eğer âkil ve makulün birliği, kendi zâtıyla ilgili ilmi yoluyla tahakkuk ediyorsa kendi dışındakiler konusunda bir çeşit cahil olmasını gerektireceğine ve bunun da Allah'ın tenzih edilmesini gerektiren şey olduğuna inanmaktadır. Oysa bazı ilahiyat hâkimleri, Yahudi kökenli bu filozofun görüşünün aksine, Allah'ı, bilgi formlarının tolere edilebilir her türlü değişikliğinden pâk ve münezzeh kabul ettikleri için âkil ve makul birliğine kail olmuşlardır. Onlar, O'nun yalnızca kendi zâtıyla ilgili bilgi yoluyla herşey hakkında ilim ve bilgi sahibi olduğunu düşünmekteydi. Bu söz, ilahiyat hâkimleri tarafından Allah'ı tenzih amacıyla ortaya atılmıştır. Fakat Ebu'l-Berekat, Allah'ı bu tenzihten tenzih etmek gerektiğini söylemiştir.

Bu Yahudi filozofun pek çok ilahiyat hâkiminin aksine söz söylemesine ve Allah'ın varlıklarla ilgili ilminin, Allah'ın kendi zâtıyla ilgili ilmi yoluyla olduğunu kabul etmesine sebep olan şey, ilmin manası babında tercih ettiği kendine has tavrı ve onu varlık şartları arasında saymamasıdır. Ebu'l-Berekat'ın nazarında idrak ve ilim, idrak ve ilim oldukları için varlığın şartı değildir. Bilakis varlık oldukları için ilim ve idrakin şartlarıdır. Varlık hakkında söz söylemek için ilim ve idrakten bahsetmek gerekmez. Bu meseleyle ilgilenmeyen ve varlığın, idrakin konusu bir şey olduğunu söyleyen kişiler tanıyoruz. Başka bir grup ise varlığın idrakin konusu yapılabilecek bir şey olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Berekat bu kimseler karşısında muhalif bir tavır takınarak der ki, bir varlık hakkında bilgi edinme ve onu tanımanın o varlığı idrak etme yoluyla gerçekleştiği doğrudur. Ama varlık, varlık olduğu için tanıma ve idrake bağımlı değildir. Çünkü bazı varlıkların, bir grup insanın idrakine hitap etmesinin yanısıra başka kimselerin idrak alanının dışında olduğunu net şekilde biliyoruz. Bir varlığın insanlardan bir kesimin ilim ve idrak alanının dışında kalmasının onun varlık olmasına hiçbir şekilde zarar vermeyeceği aşikârdır. Bilakis varlık yalnızca varlıktır ve bazı kimseler onu idrak edebiliyor diye yahut başka bir grup onu kavrayamıyor diye varlık oluşunda herhangi bir değişiklik meydana gelmez.

⁹ El-Mu'teber, c. 3, s. 94.

Gerçek şu ki; varlığın idrak edilmesi ve varlık hakkında söz söylemek insanın dünyasına mahsustur ve o, varlık meselesini ele almaya girişebilen tek kişidir. İnsan, duyuları aracılığıyla evrendeki şeylere eriştiği ve onları tanıdığı anda kendisinin o şeylerle ilgili tanınmasından da haberdar olur ve gerçekte şeylerle ilgili tanınmasını da tanır. İnsan, şeylerle ilgili tanınmasını haricen tanıyabildiğinde açıkça anlar ki, bir şeyin varolması, o şeyin tanınması olarak adlandırılan onun dışında bir şeydir. Bir şeyin varolması ile o şeyin tanınması arasındaki fark açık ve aşikâr hale geldiği anda, varolmanın, ilim ve idrake bağimli olmadığı kolaylıkla anlaşılır. Varlık meselesinin insan vasıtasıyla sözkonusu edilmesi, sadece, insanın kendisiyle arasına mesafe koymasıyla mümkündür. Kendisine mesafe koyması da, bir şeyi idrak etmeyi başardığında o şeyle ilişkili olarak kendisini idrak etmeyi de idrak etmesidir.

Diğer bir ifadeyle, denebilir ki insan, bir durumla ilgili olarak ilim ve bilgi edinmesine ilaveten, o şeyle ilgili ilim ve bilgisinden de haberdar olur. Elbette ki bu tür bir bilgi, insanın özelliklerindendir ve böyle bir bilgi, varlık meselesini ele almayı ve varlıktan bahsetmeyi mümkün kılar. Ebu'l-Berekat bu meseleye odaklanarak *el-Mu'teber* kitabının üçüncü cildinin altıncı bölümünde ona işaret etmiştir. Bu sorunu ele alıp varlığın haricî ve zihnî olarak ikiye ayrılmasını incelemiş ve her birinin özelliklerini anlatmıştır.

Ebu'l-Berekat'ın görüşüne göre haricî varlık idrak edilebilir bir şeydir ve onu idrak eden kişi, başka şahısların da onu idrak etmesine kılavuzluk yapabilir. Böylece onu idrak edenlerin tamamı, bir varlığı idrak etmede müşterek noktada buluşmuş olur. Bu durumda, çeşitli kişilerin idrakine konu olan şey, bir tek ve biricik olarak tanınabilir. Nitekim mesela güneş, çeşitli kişilerin baktığı ve idrak edilirken müştereken güneş olarak adlandırılan bir tek ve biricik varlıktır. Ama zihinsel varlık konusunda durum bundan farklıdır. Çünkü insan bireylerinin her biri, zihnindeki sahip olduğu ve onunla düşündüğü şeyle ilgili olarak özgün ve bireyseldir, başka hiçkimse, onun zihin ve kalbinde gerçekleşen şeyi nüfuz edemez ve ona katılamaz. Şahısların, bir başka kişinin düşünce dünyası ve zihinsel varlığı konusunda yapabileceği tek şey, kendi zihninde bir varlığı tasavvur etmesi ve düşündüğü şeyin, diğer şahsın zihninde mevcut bulunan şeyle benzerlik taşıdığını farzetmesidir. Fakat bir şahsın zihninde mevcut bulunan şeyin, diğer şahısların zihninde mevcut bulunan şeyin aynısı olmayacağı çok açıktır.

Başka bir deyişle, bir kişideki zihinsel varlık ile diğer kişilerdeki zihinsel mevcudat arasında “هو هو”, yani tıpatıp benzerlik tahakkuk etmeyeceği söylenebilir. Eğer bir zihin ile diğer zihinler arasında tıpatıp benzerlik gerçekleşmiyorsa insan fertlerinin her birinin, zihninde varolan şeye ilişkin özgün ve bireysel olduklarını a çık bir şekilde iddia edebiliriz. Bu sözün anlamı şahsın, bir zihin olarak diğer zihinlere ulaşamayacak olmasıdır. Yalnızca, diğer zihin nesnel bir varlık olarak dikkate alındığı takdirde başka zihinden sözedilebilir. Bunun sebebi de, diğer zihnin, zihin sahibi nefs-i nâtkanın hallerinden biri kabul edilmesi ve öteki şahsın nefs-i nâtkasının ise nesnel mevcudat zümresinde yer almasıdır. Nefs-i nâtkanın nesnel bir varlık sayıldığından ve bir varlığın başka bir varlıkta mevcut bulunmasının inkâr edilebilir bir şey olmadığından tereddüt edilemez. Böylelikle diğer şah-

sın nefis ve bedeni nesnel bir varlık olur ve ona ait zihin de diğer varlıktaki varlık olarak mevzu bahis olur. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki ifadelerinin bir kısmı şöyledir:

”و ليس كذلك الموجود وإنما يشاركه بأن يدرك في ذهنه مثل الذي أدرك صاحبه في ذهنه و لا يكون هو هو فإنّ أحداً اذا تخيّل صورة زيد فقد تخيّل صورة في ذهنه و أدركها بذهنه و إذا دلّ عليه إنساناً آخر بلفظه تصور في ذهنه ذلك الآخر مثلها لا هي و انفرد كلّ واحد منهما بإدراك ما في ذهنه دون صاحبه“¹⁰

Bu ibarede görüldüğü gibi, zihinsel varlık harici varlık gibi değildir. Çünkü bir harici varlığı anlayıp idrak etmede muhtelif kişiler ortak noktada buluşabilir. Fakat insan, zihnindeki şeyle ilgili olarak bireyseldir ve başka hiçkimse onun zihinsel idrakinde onunla ortak olamaz. Bir şahsın zihinsel idraki ile başka bir şahsın zihinsel idraki arasında tıpatıp benzerlik ve ortak karakter gerçekleşmez. Her şahıs düşündüğü şeyle ilgili olarak bireysel ve biriciktir. Bu biriciklik ve bireysellik de kendisini “ben” olarak ifade eder. Deruni hayatımızda tecrübe ettiğimiz şey zihindir. Ama görünüş bakımından veya bakan birinin gözünden görüldüğümüz sırada tabiat olmaktayız. Diğer insanlar “ben” için doğal varlıklar olarak tanınmaktadır ama “ben” bir şeyi düşündüğümde zihin sahibiyim ve zihin yalnızca “ben”e aittir. Başka hiçbir zihin “ben” için zihin değildir. Eğer böyleyse zihin sadece benim zihnimdir. “Ben” zihin sahibi olduğumdan kendimi rivayet ederim. Kendimi rivayet edebildiğim için de tarihim vardır.

Ebu'l-Berekat'ın, zihinsel olan ile nesnel olan arasında fark bulunması bahsinde beyan ettikleri oldukça önemlidir. Çağdaş dünyanın düşünürleri de bu konuyla ilgilenmişlerdir. Diğer zihinlerin bir zihin olarak “ben” için nesnel yönü bulunduğu meselesi, zamanımızda büyük önem kazanmış ve büyük düşünürlerden birçoğunu cezbetmiştir. Ebu'l-Berekat hicri altıncı yüzyılın başında bu meseleye girmiş ve onu incelikli biçimde ve zekice ele alıp incelemişti. Burada denebilir ki, eğer “ben”in öteki olması hep nesnel bir varlık olarak gündeme geliyorsa diğer zihinden nasıl sözedebilirim ve onunla ilgili bilgiyi nasıl edinebilirim? Buna cevaben şöyle diyebiliriz: Diğer varlık “ben” karşısında direndiği ve “ben”i idrak etmek için çabaladığında zihin olarak adlandırılır. “Ben” diğer gözden bahsettiğimde “ben”i görmeye çalışan şeye işaret ediyordumdur. “Ben”im onu gördüğüm gibi, o da beni görüyordu.

Bütün bunlara rağmen bu sözün bir karşılaştırmaya dayandığını ve kendi zihnimle kıyaslayarak diğer şahıslar için de “ben”im zihnimin aynısı olan bir şeyi hesaba katmaya çalıştığım ihmal etmemek gerekir. Gördüğümüz gibi, Ebu'l-Berekat, ondan naklettiğimiz ibarede bu meseleye işaret etmiş ve diğer zihnin idrakini yalnızca mukayese yoluyla mümkün görmüştür.

¹⁰ A.g.e., c. 3, s. 21-22.

Ebu'l-Berekat bir düşünce insanıydı ve mümkün merteye yeni fikirlere ulaşmaya çalışıyordu. Fakat yenilenme ve yeni düşünceler ortaya koyma kolay bir iş değildir. Bu yola adım atan kişi bazen hataya düşebilir ve yanlış bir söz de sarfedebilir. O, bir yandan her insan bireyinin kendi zihniyle biricik ve bireysel olduğuna ve hiçkimsenin bunda onunla ortak olamayacağına inanıyor, ama öte yandan da tüm lafız ve lügatların birinci aşamada ve bizzat zihinde olan şey için vazedildiğini, daha sonra zihindeki konumdan ve zihin vasıtasıyla nesne evreninde ve harici dünyada varolana delalet ettiğini düşünüyordu.

Burada, bahsi geçen sözün köklerinin, çağdaş dünyada yaygın ve revaçta olan “subjektivizm” sayılabilecek bir fikrî akımda olduğunu hatırlatmamız lazımdır. Eğer bu sözü kabul edersek Ebu'l-Berekat'ın bu fikrî akımın öncüsü olduğunu ve çağlar öncesinden buna parmak bastığını itiraf etmek durumunda kalırız. Zihinsel meseleye odaklanılması ve Ebu'l-Berekat'ın bu bahisteki düşüncelerinin ne ölçüde önemli olduğu bir yana, insanın yalnızca zihin olmadığı ve birinci şahıs zamiri “ben”in merciinin de zihin olamayacağı meselesine dikkat etmeliyiz.

Hicri VI. yüzyılda yaşamış ve Ebu'l-Berekat'ın bazı düşüncelerine şiddetle muhalefet etmiş İşrak filozofu Şihabuddin Sühreverdi bu mesele üzerinde durmuş ve âlem-i huzurdan bahsetmiştir. Burada Sühreverdi'nin tavrını ve Ebu'l-Berekat'ın düşüncelerine yönelttiği eleştirilere girmeyeceğiz.¹¹ Şu kadarını belirtelim ki, bu Yahudi filozofun tefekkür tarzı ve düşünce üslubu, Müslüman filozofların keskin bakışından kaçmamış ve gizli saklı kalmamıştır.

Ebu'l-Berekat bir düşünce insanıydı ve mümkün merteye yeni fikirlere ulaşmaya çalışıyordu. Fakat yenilenme ve yeni düşünceler ortaya koyma kolay bir iş değildir. Bu yola adım atan kişi bazen hataya düşebilir ve yanlış bir söz de sarfedebilir. O, bir yandan her insan bireyinin kendi zihniyle biricik ve bireysel olduğuna ve hiçkimsenin bunda onunla ortak olamayacağına inanıyor, ama öte yandan da tüm lafız ve lügatların birinci aşamada ve bizzat zihinde olan şey için vazedildiğini, daha sonra zihindeki konumdan ve zihin vasıtasıyla nesne evreninde ve harici dünyada varolana delalet ettiğini düşünüyordu. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki sözlerinin bir kısmı şöyledir:

¹¹ Sühreverdi mevzuu hakkında bilgi için bkz: *Şua-i Endişe ve Şühûd der Felsefe-i Sühreverdi*, bu satırların yazarı, İntişârât-i Hikmet.

”وهي كما قيل أولا وبالذات لما في الأذهان وفيها ولأجلها لما في الأعيان“¹²

Bu ibarede görüldüğü gibi, lafızların mevzu-i leh zarfı zihin kabul edilmiştir. Zihnin konumuna ilişkin medlül de nesnel dünya sayılmıştır. Ebu'l-Berekat'ın bu babta “**قيل**” kelimesiyle sözettiği ve onu tanımayan bir anlatıcıdan naklettiği doğrudur. Fakat bu sözü aktardıktan sonra onu teyit etmiş ve aksine hiçbir şey beyan etmemiştir.

Lügat ve lafızların vazedilmesine ilişkin bu kompleks ve karmaşık meseleye aşına olanlar çok iyi bilir ki, bu Yahudi filozofun bu babta gündeme getirdiği şey hiç sorunsuz değildir ve basitçe kabul edilemez.

Biz burada lügat ve lafızların vazedilmesi meselesini ve anlamlara nasıl delalet ettiklerini incelemeye girmeyeceğiz. Çünkü konunun incelenmesi daha geniş araştırmaya ve büyük bir uğraşa ihtiyaç duyurmaktadır. O nedenle şu kadarını hatırlatmakla yetinelim ki, Ebu'l-Berekat, kendine has tavrını sürdürerek, bu babta, nefis ve heyula gibi bazı lafız ve kelimelerin, onlardan çıkarılmış zât ve cevhere delalet etmediği, bilakis nefis ve heyula kelimesinin delalet ettiği şeyin, müsemma ile onun nişane ve alameti olan şey arasında kurulmuş bir tür nispet olduğu sonucuna varmıştır.

Bu filozofun nazarında nefis, sadece algılanıp duyumsanabilen eserler yoluyla idrak edilip kavranabilen bir şeydir. Bu bakımdan onu, bedeninin tercihli hareketinin başlangıcı olarak tarif etmiştir. Heyulayı tanımlarken de, beşerin zihinsel ve aklı tahlilini sona erdiren ve varoluşsal terkiğini başlatan şey olduğunu söylemiştir. Ebu'l-Berekat'ın bu babtaki ibaresinin bir bölümü şöyledir:

”كما يعنى بالنفس مبدأ حركة البدن الاختيارية و بالهيولى ما إليه ينتهى التحليل الذهنى العقلى و منه يبتدأ التركيب الوجودى و هذه الأسماء لا تدل على الذوات و الجواهر من هذه المسميات“¹³

Bu ibarede, Ebu'l-Berekat'ın nazarında nefis kelimesinin ve yine heyula kelimesinin onların zât ve cevherine delalet etmediğini, aksine bu tür kelimelerin, yalnızca, cevher kategorisiyle ilişkilendirilmeyen bir tür ilişki olarak tanımlandığını açıkça görüyoruz. Felsefi meselelere aşına olanlar, eğer nefis ve heyula cevher olduğu inkâr ediliyorsa her türlü cevherden bahsedilmesinin müşkülle karşı karşıya kalacağını bilir. Ebu'l-Berekat, duyumsanamayan manaları iki gruba ayırmıştır. Bunlardan bazıları akıl nazarında daha fazla gizli saklı ve bilgi bakımından da idrak sahamızdan daha uzaktırlar. Onun nazarında bu tür manalara delalet eden lafız ve kelimeler, tanınmış ve meşhur lafız ve kelimeler zümresinden değildir, sadece özel bir grup onlarla ilgili bilgi sahibidir. Nefis ve heyula kelimesi bu tür lafız ve kelimeler zümresinde yer almaktadır. Duyumsanamayan manaların İkinci grubu ise birinci grubun aksine akıl nazarında zâhir ve aşikârdır ve bu ölçüde duyuşal idrakler

¹² El-Mu'teber, c. 3, s. 62.

¹³ A.g.e., s. 62.

alanından uzaktadır. Varlık ve zaman bu anlam grubunda yer tutar ve net biçimde denebilir ki, varlık, aşikâr olan bütün şeylerden çok daha aşikârdır. Ama aynı zamanda bütün gizli saklı olanlardan çok daha gizli saklı sayılmaktadır.

Bu söz, zaman konusunda da doğrudur. Çünkü insan bireylerinin her biri bugün, dün ve yarına kolaylıkla aşına ve vakıf olabilir. Bu nedenle, bu bireylerin hiçbirisi zamanın cevheri ve mahiyeti konusunda doğru dürüst konuşamasa bile geçmiş ve gelecek, uzak veya yakın zaman hakkında kolayca bilgi edinebilir.

Ebu'l-Berekat, duyumsanamayan tüm anlamlar arasında varlık ve zamanı herşeyden daha zâhir ve aşikâr kabul etmiş, heyula ve nefsi ise herşeyden daha gizli ve saklı saymıştır. Elbette ki varlık ve zamanın, kimlik bakımından ve zâhirde, aşikâren tahakkuk açısından tanındığı kadarıyla mahiyet ve zât yönünden gizli saklı kaldığı meselesine de işaret etmektedir.

Eğer bir kimse bu filozofun düşüncelerinin daha ziyade duyumsanamayan bu dört anlamın incelenmesi yönünde şekillendiğini iddia ederse temelsiz bir söz söylememiş olur. O, hakikat konusuna ayrıntılı izah getirip onu mevcudatın çokluğu ve varlığın tayini saymış, nihayetinde de özgün ve kendine has bir mevzuya ulaşmıştır.

Varlığın hakikati konusunda temel meselelerden biri, varlığın muhtelif ve değişik mevcudata atfedilmesinin lafızda müştereklik biçiminde mi olduğu, yoksa onu manevi ortaklık mı saymak gerektiğidir. Büyük ilahiyat hakimlerinden bir grup, varlığı manevi müşterek kabul etmiş ve harici örnekleri arasındaki farklılığı, mertebelerindeki şiddet ve zaaf, kemal ve noksan yoluyla izah ve tefsir etmiştir. Başka bir cemaat ise lâfzî müştereklik görüşü üzerinde durmuş ve bütün mevcudatı birbirinden ayrı kabul etmiştir. Ebu'l-Berekat bu iki görüşten hiçbirine alaka duymamış ve bu babta başka şeyler söylemiştir. Hakiki varlık olan bizatihi Vacibu'l-Vücut'u ve vacib bi'l-gayr olan mümkünü'l-vücutu açıklarken aralarında temel bir fark bulunduğunu belirterek, hakikat itibarıyla bizatihi Vacibu'l-Vücut'dan başka bir varlığın tahakkuk etmeyeceğini açıklıkla söylemektedir. Çünkü onların mahiyetine ârız varlık olarak bilinen mevcudat, gerçekte ve hakikat itibarıyla mevcut değildir. Bilakis mevcut bulunmaları, hakiki varlıkla ilişki kurdukları ve ona tabi oldukları anlamına gelmektedir. Varlık kelimesinin bizatihi Vacibu'l-Vücut'a ve mevcut bi'l-gayra atfedilmesinde tereddüdü caiz görmez. Ama varlık kelimesinin bu iki manaya atfedilmesinin bir tür teşbih, intikal ve istiare esasına göre gerçekleştiğine inanmaktadır. Ebu'l-Berekat'ın bu baktaki sözünün ilgili bölümü şöyledir:

”و لفظة الوجود و الموجود يقال عليهما باشتراك الاسم و بطريق النقل و التشبيه و التقديم و التأخير و الإستعاره من الأولى للثانى و من المتبوع للتابع“¹⁴

Bu ibareden anlaşılan odur ki, varlık ve mevcut kelimesinin atfedildiği durumlar varoluş bakımından birbirinden ayrı değildir. Bu nedenle varlık lafzını, bu tür durumlara atfederken, bu kelimenin ıstılahi manasıyla lâfzî müşterek saymak mümkün değildir. Tabii ki bu

¹⁴ A.g.e., c. 3, s. 65.

cümlede manevi müştereklik diğer hakimlerin eserlerinde geçtiği şekilde ele alınmamıştır. Zira manevi müştereklik, lafzın örnekleri ve kelimenin atfedildiği durumların birbiriyle birlik içinde ve bir tek olduğu yerde doğrudur. Eğer aralarında farklılık tahakkuk ediyorsa mertebelerde şiddet ve zaaf ya da eksiklik ve kemal yoluyla bilinecektir.

Şu halde Ebu'l-Berekat, varlık babında lâfzî müşterekliğe inanan ve varlığın manevi müşterekliği görüşüne taraftarlıkla uyuşan kimseler zümresinde değildir. Bu bahiste gündeme getirdiği şey, görüşü zevku't-teellüh olarak dikkate alınacak kimselerin görüşüne benzemektedir. Varlığın kısımları olduğu görüşünün taraftarları da zevku't-teellüh görüşü olarak adlandırılan şeye yakın bulunacaktır. Büyük Müslüman hâkim Hacı Sebzivarî bu nazariyeye işaret etmiş ve hikmet manzumesinde şöyle demiştir:

كَأَنَّ مِنْ ذَوْقِ التَّأَلُّهِ اقْتَضَى مَنْ قَالَ كَانَ لَهُ سَوَى الْحَصَصِ

Yani mevcudatın her birinin varlıktan hissesi bulunduğunu düşünenler ilahiyatçılara yakın oldular. Sen sanki bu baktaki sözünü zevku't-teellühten almışsın.

Ebu'l-Berekat, hakiki varlığın bizatihi Vacibu'l-Vücut olduğu konusundaki tefekkür tarzı itibariyle, hakiki olmayanın, bizatihi bilinenin benimsediği şey olduğu ve kendi zâtı hasebiyle tasvîp görenin ise hakiki olmadığı sonucuna da varmıştır. Hayır veya iyilik daima iki manaya atfedilir. Biri izafi hayırdır, diğeri ise mutlak hayır. İzafi hayır, yalnızca bir kimse veya bir şeye nispetle bilinen şeye denir. Fakat mutlak hayır, kendi kendine ve kendi zâtı makamında hayırdır. Tabii ki mutlak hayır, daima, izafe edilen hayır idrak yoluyla kavranıp anlaşılabilir. Çünkü insan zihni, izafe edilen hayır yoluyla bilgi edinebilmekte, daha sonra da onu her türlü izafeden soyutlamaktadır. Bu aşamada mutlak hayrın, izafe edilen hayrın sebebi olduğunu ve ortaya çıktığı menşee sayıldığını anlamaktadır.

Hayır konusunda söylenenler, şer için de geçerlidir. Şu farkla ki, şer daima izafeden bir şeydir ve aslında mutlak şer yoktur. Zira hatırlattığımız gibi, mutlak şer, izafe edilen şer olarak adlandırılan şeyin soyutlanması aracılığıyla idrak edilebilir hale gelir. Öte yandan, izafe edilen şerrin hep yoksun, eksik ve yetersiz olduğunu net bir şekilde biliyoruz. Böylece yoksunluk, eksiklik ve yetersizliği soyutlamak mutlak yoksunluk ve sırf eksiklik olacaktır. Çünkü mutlak yoksunluk varlık yönü bulunan bir şey değildir.

Ebu'l-Berekat, mutlak hayır ve izafe edilen hayırdan sözettiğinde mutlak hayrın bizatihi hayır olduğu, izafe edilen hayrın ise hayru'l-araz kabul edildiği meselesine işaret etmiş olmaktadır. O daha sonra felsefi ilimler ve hikemî maarif konusunda da bu meseleye girerek der ki, bu grup ilimler, bir fayda temin etmede birbiriyle müşterek ve uyum içindedir. O ortak ve biricik fayda da nefsi-nâtukanın bu âlemde bilfiil kemali ve öteki âlemde uhrevi mutluluk için hazır olmasından başka bir şey değildir. Fakat belirtmek gerekir ki, insanın sözkonusu faydaya ulaşmasında bu ilimlerin rolü eşit değildir. Allah'a dair marifet, meleklerin varlığına ilişkin bilgi ve nefsin kendi kendisiyle ilgili idrakini içeren bazı ilimler insanı bu faydaya iletmede doğrudan ve bizzat etkilidir. Bu ilimlerin bazıları da bi'l-araz etkilidir ve mukaddime olarak rol oynarlar. Geometri bilgisi ve mantık ilmi bu konumda yer alır.

Elbette ki mantık ilmi konusunda iki görüş vardır. Bir görüşe göre mantık sadece bir sanattır ve düşünmenin aracı ve aleti olarak rolünü ortaya koyar. Diğer görüşe göre ise râsih meleke, nefis-i nâtukanın tehzibi ve insanın temiz fıtratı sayılmaktadır. Birinci görüşte onun insanın mutluluğu için faydası ve kârı bi'l-arazdır ve mukaddime olarak hareket eder. Fakat ikinci görüşte onun faydası ve kârı bizzattır. Çünkü nefsin paklığı ve uhrevi mutluluk için hazır oluş, evham şaibelerinden uzak ve arı duru akıl gibi, insanın kemale ulaşmasında tesirin menşeiini oluşturan ilahiyat ilimleriyle ortak temele sahip olmasındandır. Hatta denebilir ki, nefsin tehzibi ve fıtratın paklığı, bir çeşit aklın kemali olarak kabul edilmektedir.

Akıl esasına dayanan ilahiyat ilimleri, insanı kemale iletmede ana ve temel rolü oynar. O kadar ki, insanın kemalinin, aklî kemal olarak adlandırılan şeyin aynısı olduğu söylenebilir. Bu nedenle marifet ehlinin büyüklüğü, marifetin kemalinin, kemalin marifeti olduğunu söylemiştir ve tabii ki insanı aklın kemalinde aramak gerekir. Ebu'l-Berekat'ın ifadesinin ilgili bölümü şöyledir:

”انَّ علم المنطق يحصل على وجهين
حصول صناعة و قانون محفوظ و
حصول ملكة و تهذيب فطرة. فلحصول
لبصناعي ينفع في ذلك بالعرض و
الذي هو على طريق الملكة و تهذيب
الفطرة الصالحة منفعة بالذات و هو
في تهذيب النفس و اعدادها للسعادة
الأخروية نافع بذاته منفعة تامة. فإنها

Hayır veya iyilik daima iki manaya atfedilir. Biri izafi hayırdır, diğeri ise mutlak hayır. İzafi hayır, yalnızca bir kimse veya bir şeye nispetle bilinen şeye denir. Fakat mutlak hayır, kendi kendine ve kendi zâtı makamında hayırdır. Tabii ki mutlak hayır, daima, izafe edilen hayrı idrak yoluyla kavranıp anlaşılabilir. Çünkü insan zihni, izafe edilen hayır yoluyla bilgi edinebilmekte, daha sonra da onu her türlü izafeden soyutlamaktadır. Bu aşamada mutlak hayrın, izafe edilen hayrın sebebi olduğunu ve ortaya çıktığı menşe sayıldığını anlamaktadır.



**Beşer
malumatı
ve
ilimlerinin
tabiat**

**ilimleri, matematik
ve ilahiyat olarak
üç kısma ayrıldığı
sırada mantığın
henüz bir ilim olarak
ün kazanmadığına
inanıyordu. Bu
sebeple mantığı
tedvin eden onu
oluşturmaya
koyulduğunda bir
dizi münasebetlere
binaen özel bir
isim olarak
mantık kelimesini
seçti. Fakat özel
bir isme sahip
olması, mantığın
matematikten
ayrı bilinmesini
gerektirmez.**

به تشارك الطباع الالية الملكية العقلية المجردة عن
الشوائب و العوارض الدنية. و هذا العلم الالهى نافع
بالذات فى تحصيل الكمال الانسانى, بل هو الكمال
العقل بعينه فإن كمال المعرفة معرفة الكمال الأقصى
و سائر العلوم انما تراد لأجله¹⁵

Bu ibarede, diğer düşünürlerin eserlerinde daha az önem verilmiş temel bir mesele ortaya atılmıştır. Ebu'l-Berekat, mantığa iki yoldan bakmaktadır. Bunlardan birini zâhir yol, diğerini bâtın yol saymak mümkündür. Zâhir yolda mantık araçsal yönü bulunan ve doğru düşünme amacıyla kullanılan bir sanattır. Ama bâtın yolda mantık, râsih bir meleke kabul edilen, nefsi donatmak ve fıtratı temizlemektir. Aslında, bir çeşit, kemali kazanmada doğrudan faydalı ve Allah'a dair marifetin menşei görülen, evham şaibelerinden uzak ve arı duru akıldır. Bu düşünce tarzına göre, bu Yahudi filozof, marifetin kemalini kemalin marifetinde görmekte ve maarifin hayrını da mutlak hayrın marifeti saymaktadır. Belirttiğimiz gibi, onun nazarında mutlak hayır, mutlak varlıktan başka bir şey değildir.

Ebu'l-Berekat, bütün ilimlerin prensipleri ve mevzulanıyla ilgili bilginin varlığa dair bilgi ve felsefe-i ulûda şekillendiğine inanmaktadır. Böyle olduğu için de ilmu'l-ulûmun varlığıyla ilgili bilgi olarak tanınmıştır. O daha sonra mantığın da diğer açıdan ilmu'l-ulûm sayıldığını ekler. Bu babtaki sözleri aynen şöyledir:

”و تلك المبادئ يتم العلم بها فى هذا العلم فيكمل
فيه العلم بالعلوم السافة. فيكون علم العلوم وإن كان
المنطق علم العلوم بوجه آخر“¹⁶

Bu kısa cümlede de Ebu'l-Berekat'ın, varlığa ilişkin ilmi ilmu'l-ulûm olarak adlandırırken öte yandan mantığı da ilmu'l-ulûm saydığını görmekteyiz. O, bu ilmin faydasının, ilmin

¹⁵ A.g.e., c. 3, s. 10-11.

¹⁶ A.g.e., c. 3, s. 11.

diğer ilimlerde kemale ermesi olacağına inanmaktaydı. Daha önce belirttiğimiz gibi, insanın insan oluşunu akılla mümkün kabul etmekte ve insanın insan olduğu için üstünlüğünü aklın üstünlüğü olarak görmektedir.

Değınmeden geçılemeyecek diğır nokta, Ebu'l-Berekat'ın, mantığı matematik zümresinden kabul etmesidir. Beşer malumatı ve ilimlerinin tabiat ilimleri, matematik ve ilahiyat olarak üç kısma ayrıldığı sırada mantığın henüz bir ilim olarak ün kazanmadığına inanıyordu. Bu sebeple mantığı tedvin eden onu oluşturmaya koyulduğunda bir dizi münasebetlere binaen özel bir isim olarak mantık kelimesini seçti. Fakat özel bir isme sahip olması, mantığın matematikten ayrı bilinmesini gerektirmez.

Bu Yahudi filozof, mantığın nasıl matematik zümresinde yeraldığını göstermek için matematik kelimesinin anlamından söz ederek bu ilimlerin bu adla isimlendirilmesi konusunu incelemeye koyulmuştur. İnsanı nefis-i nâukası matematik ilimleri idrake katılırken birtakım güçlükler ve riyazetle yüzyüze gelir. Çünkü bu ilimleri idrak sırasında duyusal idrakler aşamasından bir adım öteye adım atılır ve duyularından soyutlanıp bireyselleştigi intikal mertebesine geçer. Bu bireyselleşme ve soyutlanma, idrake dönüşen şeyi tarif edip bu tasarruf ve değişim yoluyla, hiçbir şekilde duyumsanmayan ve dokunulamayan şeye ulaşmak için onları vasıta kılar. Hiç tereddütsüz, hiçbir şekilde duyumsanamayan ve dokunulamayan şey, ilahiyat ilmi olarak kabul edilebilecek şeyin ta kendisidir. İnsanın, duyumsamanın kolayca gerçekleştiği şeyden hareket edip duyumsanma ve dokunabilmenin asla gerçekleşmediği şeye ulaşması bazı zorlukları ve zihinsel riyazeti gerektirir. İşte bu münasebetle matematik ilimler “riyaziyat” olarak adlandırılmıştır ve mantık da bu ilimler zümresinde yeralebilir. Bu babta Ebu'l-Berekat'ın ifadesinden kısa bir bölüm şöyledir:

”و بحسب هذا يكون المنطق من جملة الرياضيات الا أنه لم يكن علما معروفاً

فی وقت ما قسّمت هذه القسمه”¹⁷

Ebu'l-Berekat onu gündeme getirmiş ve uzun asırlar önce mantığı matematik grubuna yerleştirmiştir. Zamanımızda da bu dikkate alınmış ve pek çok düşünür, mantık ve matematik arasında güvenilir ve sağlam bir irtibat bulunduğuna inanmıştır. Tabii ki bu çağın düşünürlerinin bu meseledeki bakış açısı Ebu'l-Berekat'ın kendi çağında düşündüğünden başka bir şeydir.

Belirttiğimiz gibi, bu filozof nazarında matematik ve mantık ilahiyat ilimlerine bir girişti ve insan bu yolla, duyumsanabilen dünyadan ve duyusal idrakler aşamasından makul âleme ve mürselat diyarına intikal edebilirdi. Bu âleme ulaşmak insanın kendine has kemali olarak görülür. Oysa günümüzdeki düşünürler, mantık ve matematik arasındaki irtibat konusunda başka şekilde düşünmektedir ve Ebu'l-Berekat'ın bu konuda söylediklerinden fersah fersah uzaktırlar.

Öyle anlaşılıyor ki Ebu'l-Berekat bu meselede daha ziyade Eflatun'un düşüncelerinin etkisi altında kalmıştır. Çünkü Eflatun, matematiğe büyük önem veriyor ve bu ilimleri

¹⁷ A.g.e., c. 3, s. 8.

bilmeyi kendi okuluna girilebilmesinin şartlarından sayıyordu. Ama Eflatun, matematik girişinden makul âleme ve mürselat diyarına ulaşıyordusa bile çağımızın düşünürleri matematik yolundan tabiat âlemine erişmektedir ve tabiat kitabının matematiğin diliyle yazıldığına inanmaktadır. Dolayısıyla matematiğe aşına olmayanlar tabiat kitabını okumada yetersiz kalacaklardır. Bu bahiste ne söylenirse söylensin kesin olan şudur ki, doğal şeyler ile metafizik olarak adlandırılan durumlar arasında, hem varlık yönü bulunan, hem de tanıma ve bilmemizle bağlantılı olabilecek bir tür öncelik sonralık sözkonusudur.

Bir varlığa bakış iki yolla gerçekleşir. Bunları özel ve genel yol olarak adlandırmak mümkündür. Özel yol, bir varlığın mesela duyumsanabilen bir cisim olması bakımından dikkate alınması şeklindedir. Bu bakışta varlık, doğal bir şeyin müşahade konusudur ve doğa bilimleriyle irtibatlıdır. Genel yol ise bir varlığın yalnızca varlık olması bakımından mülâhaza konusu yapılmasıdır. Bir varlığın yalnızca varlık olması bakımından genel bir yöne sahip olması ve bundan daha genel başka hiçbir boyutu bulunmaması durumunda araştırma konusu yapılamayacağına hiç tereddüt yoktur. Bu mülâhaza ve bakışta durumlar doğaötesi bir yön kazanır ve felsefe-i ulâ da böylelikle anlam bulur. Felsefe-i ulâ olarak adlandırılan şey, ilahiyat ilmi olarak da ele alınabilir.

Felsefe-yi ulâ veya ilahiyat ilminin sadece onu tanıma ve bilmemiz nedeniyle doğaötesi olarak adlandırıldığına dikkat edilmelidir. Çünkü durumlarla ilgili tanıma ve bilmemiz eğer duyulardan başlıyorsa varlıkla ilgili bilgi, varlık olması bakımından doğaötesi bir boyuta sahip olacaktır. Fakat işin gerçeği ve özü itibarıyla varlık, bütün herşeye önceliklidir. Şu halde işin gerçeği ve özü itibarıyla öncelikli olan şey, durumlarla ilgili tanıma ve bilgi âleminde sonraya kalacak ve bu nedenle de ona doğaötesi adı atfedilecektir.

Bu sözün sonucu şudur; doğaötesi ilmi ve felsefe-yi ulâ olarak isimlendirilen şey, yalnızca itibar mülâhazasıyla ve bakış türüyle farklılık kazanır. Fakat gerçek ve işin özü, bu bapta hiçbir farklılığın gerçekleşmiyor olmasıdır. Varlığa bu tür bir bakış nedeniyle daha özel bir durumu tanıma ve bilme, daima daha genel bir durumu tanıma ve bilme yoluyla tamamlanıp kemale erecek ve cüziyat, külliyatın ışığında bilinip tanınacaktır.

Hace Nasiruddin Tûsî'nin Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri

Prof. Dr. Ali Rıza A'rafi

Aklî ve naklî ilimlere hâkim büyük filozof Ebu Cafer Muhammed bin Muhammed bin Hasan Tûsî, nam-ı diğer Hace Nasiruddin Tûsî, İran'ın ve doğunun ilmî çehrelerinden sayılır. O, ahlâk, eğitim ve öğretim gibi değişik dallarda paha biçilmez eserlere sahiptir. Bu yazıda bu büyük İslamî düşünürün eğitimsel görüşlerini ve temellerini inceleyeceğiz.

1. Bölüm: İnsan

Hace Tûsî çeşitli yazılarında ve eserlerinde insandan çok bahsediyor ama *Ahlâk-ı Nasirî* kitabında aynı Miskeveyh gibi düşünüyor. *Şerh-i İşarat*'ta İbn Sina'nın sözlerini çok iyi anlatıyor ve onun görüşlerinin çoğunu kabul ediyor.

Bu bölümde eğitim ve öğretimin temeli olan insanbilim konusu, Hace Tûsî'nin bakış açısından işlenecektir. Ancak İbn Sina kendi yazılarında ve eserlerinde bu konuların çoğunu ayrıntılarıyla anlattığı ve biz bu serinin birinci cildinde bunu işlediğimiz için burada bu konuların bir kısmını muhtasar olarak inceleyeceğiz.

İnsanın Üstünlüğü

İnsan, varlık mertebesi açısından cansız varlıklardan, bitkilerden ve hayvanlardan üstün bir varlıktır. Zira bitkisel ve hayvansal kuvvelere ve de beslenme, gelişme, üreme, hissetme ve hareket etme gibi özelliklere sahip olmasının yanı sıra nefs-i natıkaya, akla ve iradeye sahiptir. Onun cansız varlıklara, bitkilere ve hayvanlara üstünlüğünün ölçüsü, akli ve iradesidir. Hace Tûsî “O da: Bizim Rabbimiz, her şeye hilkatini (varlık ve özelliğini) veren, sonra da doğru yolu gösterendir, dedi.”¹ ayetine dayanarak varlığın mertebelerinin çeşitliliğini ve çokluğunu tabiatın ve hikmetin gereği olarak görmüştür.²

İnsanın Hakikati

Eskiden beri filozoflar, insanın hakikatine teveccüh etmiş, tahlil ve tefsir etmeye çalışmışlardır. Bu alanda birçok görüş sunmuşlardır. Hace Tûsî ilahi ve maddi filozofların bu alandaki çeşitli görüşlerini beyan

¹ Tâ-Hâ/ 50.

² *Ahlâk-ı Nasirî*, 59-63; *el-İşarat ve't-Tenbihat*, c. 3, s. 264.

İdrak üç kısma ayrılır:

İlk kısım üzerinde düşünmeden ve iradesizce gerçekleşir, refleksle dayalıdır. İkinci kısım üzerinde düşünerek ve iradeyle eğilimlerin, lezzetlerin ve menfaatlerin tarafına çekilir. Üçüncü kısım zararları uzaklaştırmak için kullanılır. Son iki kısım şehvet ve öfke kuvveleridir ve duyuşsal ve akli idrak kuvvelerine bağlıdır.

ettikten sonra insanı nefis ve bedenden oluşan bir hakikat bilmiş, nefsin varlığı, özlüğü, nefis-i natıkanın soyutluğu ve madde özelliklerinden arı oluşunu delillerle ispat ettikten sonra nefsin ve bedenin irtibatını ve birbirlerini karşılıklı etkilemelerini güzelce açıklamıştır.³

Ona göre insan bedeni zamanla kemale doğru giden dereceleri kat etmektedir. Nefsi bulma derecesine ulaştığında Allah Teâlâ hemen nefis-i natıkayı ona verir ve bu şekilde başka bir yaratılış gerçekleşir.⁴ Kuran-ı Kerim'de de bu konuya açık bir işaret vardır. Bedenin oluşumunun çeşitli merhalelerini saydıktan sonra şöyle buyuruyor:

“Sonra onu başka bir yaratılışla insan haline getirdik.”⁵

Nefsin Kuvveleri

Nefis-i natıka vahit olmasıyla beraber bitkisel, hayvanî ve insanî çeşitli kuvvelere sahiptir. Beslenme, gelişme ve üreme kuvvelerine ilaveten idrak ve hareket kuvvelerine de sahiptir.⁶

İnsanın idraki zahirî duyular yoluyla, yani görme, işitme, tatma, koklama ve dokunma ve de ortak duygular, hayal, hayal edilen, vehim ve hafıza gibi batınî duyular yoluyla gerçekleşir. Hareket kuvveleri kasların tahrikiyle insanı, yapmak için motive olduğu bir davranışı göstermeye iter.⁷ İdrak üç kısma ayrılır: İlk kısım üzerinde düşünmeden ve iradesizce gerçekleşir, refleksle dayalıdır. İkinci kısım üzerinde düşünerek ve

³ Tûsî, Nasiruddin; *Kavaidü'l-Akaid*, s. 45-47.

⁴ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 10 ve 34.

⁵ Muminun/ 14.

⁶ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 52, 57 ve 109.

⁷ Tûsî, Nasiruddin; *Telhisu'l-Muhassal*, s. 498, 499.

iradeyle eğilimlerin, lezzetlerin ve menfaatlerin tarafına çekilir. Üçüncü kısım zararları uzaklaştırmak için kullanılır. Son iki kısım şehvet ve öfke kuvveleridir ve duyusal ve aklî idrak kuvvelerine bağlıdır.⁸

İnsanın Özellikleri

İnsan, diğer hayvanlarda bulunmayan özelliklere sahiptir. Hâce Tûsî eserlerinde bu özelliklerin bazılarına değinmiştir. Burada en önemlileri zikredilecektir.

1. İrade ve İhtiyar

İrade ve ihtiyar insanın özellikleri arasında sayılır. Zira insan sadece bilinçli ve kendi ihtiyarıyla yaptığı amellerle kemale ve saadete ulaşır. Başka hiçbir tür davranış onun kemale ulaşmasına yardım etmez.

Hâce Nasir bu konu hakkında şöyle yazıyor: “Hayvanlar tabii, içgüdüsel ve iradesiz şekilde, düşünmeden kendi ihtiyaçlarını temin ederler. Allah tabiatta onların ihtiyaçlarını gidermeleri için ortam hazırlamış, yiyecek, giysi ve savunma aletlerini onlara bilfiil bağışlamıştır. Yiyeceklerini temin için ziraate, hasada, öğütmeye, yoğurmaya ihtiyaçları yoktur. Giysileri de ipliğe, dokumaya, dikmeye gerek olmadan hazırdır. İnsan ise böyle değildir. Kendi ihtiyaçlarını temin etmek için düşünmeli, çalışmalı ve yardım almalıdır.”⁹

İnsanların fiilleri üç kısımdır: Bir kısım fiil ve davranışları bilgileri ve iradeleri dışında olur; gelişme, büyüme, yiyeceği hazmetme gibi. Bazıları bilinçli ve şuurlu olarak ama irade dışı gerçekleşir; uyku, uyanıklık ve teneffüs gibi. İnsanların fiil ve davranışlarının üçüncü kısmı ise

marifet, irade ve zekâ kullanılarak gerçekleşir; yemek, geçimi sağlamak gibi temini için ilim, irade, akıl ve çalışma gereken bütün ihtiyaçları bu gruptadır. İradenin insan yaşamındaki rolü açıktır.¹⁰

Diğer taraftan irade sahibi bir insan kemale doğru adım atabilir, melek seviyesine, hatta ondan daha yukarıya çıkabilir ya da hayvanların seviyesine düşebilir ve kınanabilir. İnsanın amellerine ve davranışlarına göre övülebilmesi ve kınanabilmesinin kendisi bile irade ve ihtiyar sahibi olduğunun bir delilidir.¹¹

Hâce Tûsî iradenin büyük rolünü beyan ettikten sonra hakikatini açıklamıştır. İlim ve şevki iradenin iki temel rüknü kabul etmiştir. Zira irade, insanın bir şeyi idrak etmesi ve sonra ona yönelmesi ve şevke gelmesi veya arkasını dönmesidir. Bununla beraber ilim ve şevk, iradenin temelidir; ister duyu veya tahayyülün idraki olsun, ister akıl kuvvelerinden kaynaklansın.¹²

Hâce'ye göre insanın ihtiyarî fiillerinden her biri şu dört temelden kaynaklanmaktadır: İlk önce insan o fiili tasavvur eder, faydasına ve iyiliğine olduğunu düşünürse şevk hissetmeye başlar, sonra irade eder, yapmaya karar verdiğinde kaslarını ve bedenini harekete geçirir ve o işi yapar.¹³

Bu arada önemli olan şey şudur: Eğer insandan sadır olan fiilin bütün açalarına bakılacak olursa cebir ve tefviz şüphesi ortadan kalkar ve yüce “bel emrun beyne'l-emreyn” hakikati kendisini gösterir. İnsanın

⁸ A.g.e.

⁹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 63 ve 64.

¹⁰ *Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hâce Nasiru - din Tûsî*: Risale-i Cebr ve İhtiyar, s. 180 ve 181; *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 306-309.

¹¹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 76 ve 77.

¹² Tûsî, Nasiruddin; *Evsafu'l-İşrak*, s. 118.

¹³ *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 123.

fiilinin Allah'a isnat edilmesinde hiçbir müşkül ortaya çıkmaz.¹⁴ Zira insanın fiillerinde ve davranışlarında sadece sebeplerin sebebine, ilk sebebe bakacak olursak, insanın varlığının ve varlık âleminde kemal, cemel ve kudret sahibi olan her şeyin, bu sahip olduklarının kendilerinden olmadığı, hepsini subhan olan Allah'a borçlu olduklarını görürüz. Bu durumda insan ihtiyar ve irade sahibi değildir. Zira varlığı, sağlığı ve hatta nefes alması ondan değildir ve mecburen cebri kabul etmek gerekir. Diğer taraftan sadece fiilin süduruna yakın olan sebeplere bakılıp varlık bahşeden eli görmezden gelerek tefvizin kabul edilmesi gerekir. Her ikisi de yanlıştır. Fiilin süduruna her açıdan bakılmalıdır; insanın davranışında hem yakın sebeplere, hem de uzak sebeplere dikkatle bakılmalı ve bunlar değerlendirilmelidir. Böylece onun fiil ve davranışları da kendisine dayandırılır –zira ihtiyarı ve iradesiyle yapmıştır, istemeseydi yapmazdı ve gerçekte iradesi, fiilin südurunun son sebebidir- ve aynı fiil Allah'a da dayandırılır. Zira fiilin südurundaki yakın sebeplerin de uzak sebeplerin de hepsi O'ndandır.¹⁵

Elbette söylemeden geçmeyelim ki Allah'ın, insanların davranışlarını ve amellerini bilmesi cebir değildir. Zira Allah'ın bilmesi kendi başına insanların davranışlarının ortaya çıkmasında etkili değildir ve o davranışın mecburen gerçekleşmesine sebep olmaz.¹⁶

¹⁴ A.g.e., s. 306-309; Tûsî, Nasiruddin; *Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hâce Nasiruddin Tûsî (Risale-i Cibr ve İhtiyar)*, s. 180-181.

¹⁵ *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 306-309; *Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hâce Nasiruddin Tûsî (Risale-i Cibr ve İhtiyar)*, s. 180 ve 181.

¹⁶ *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 306-309.

2. Bilgelik

İnsanın hayvana en üstün imtiyazı bilgelidir. İnsan sadece duysal ve aklı idrake sahip olup aklı bilgileri yoluyla kendisinin tasavvura ve tasdike dayalı bilinmezlerini tanımak, halletmek ve bilgisini artırmakla kalmaz, huzurî ve şuhudî ilme de sahiptir.

Hace Tûsî “**Şüphesiz biz insanı, karışım hâlindeki az bir sudan (meniden) yarattık ve onu imtihan edeceğiz. Bu sebeple onu işitir ve görür kıldık.**”¹⁷ ayetine istinaden varlık nimetinden sonra zekâ, ilim ve bilgiyi Allah'ın insana verdiği en üstün ve en yüce nimet biliyor.¹⁸

Hace insanın iradesinin temelini ve esasını ilme ve zekâyâ döndürmüş ve ilim ve iradenin irtibatını öyle derin ve güçlü görmüştür ki iradeyi, ilmin aynısı olmasa da bir türü olarak telakki etmiştir.¹⁹

3. Toplumsallık

İnsan toplumsal bir varlıktır. Kişilerin birbirlerine ihtiyaç duymaları yapılarına yerleştirilmiştir. İşbirliği ve dayanışma olmadan yaşamaları mümkün değildir. İnsanın toplumsal olmasıyla ilgili üç görüş vardır:

1) İnsan tabiatı itibariyle medenidir. Yani yaratılışı, toplumsal olmasını gerektirmektedir.

2) İnsan tabii olduğu için medenidir. Şu anlamda ki her ne kadar yapısal olarak toplumsal yaşam sürmesi gerekmeseydi içinde var olan kemale ulaşma ihtiyakı, onu toplumsal yaşama itmektedir. Zira kemale ulaşmak ve tabii zenginliklerden daha iyi istifade

¹⁷ İnsan/2.

¹⁸ Tûsî, Nasiruddin; *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 63.

¹⁹ *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 252 ve 253.

İnsanın işi birbirleriyle yardımlaşma, işbirliği ve dayanışmayla yürüdüğü için Allah insanları muhtelif görüşlere, yapılarla ve isteklere sahip yarattı. Böylece herkes kendi tabiatına uygun mesleklere yönelir ve toplumsal yaşam intizama kavuşur. Bu yüzden hekimler şöyle demişlerdir: İnsanlar eşit olursa toplum helak olur.

edebilmek, toplumsal yaşam yoluyla daha çok mümkün olur.

3) İnsan mecbur olduğu için medenidir. Yani çeşitli ve kapsamlı insanî ihtiyaçları, onu toplumsal yaşama zorunlu kılar. Hacı Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nasirî*'nin muhtelif bölümlerindeki sözleri, üçüncü görüşü kabul ettiğini göstermektedir. Tabirlerinin bazılarını bakılarak ikinci görüşte olduğu da söylenebilir. O bu konuda şöyle diyor: “İnsanın diğerleriyle yardımlaşmaya ve müşarekete ihtiyacı iki açıdandır: Biri, hiç kimsenin tek başına, diğerleriyle müşareket etmeden ve yardımlaşmadan kendi ihtiyaçlarını temin ve bekasını tazmin edememesidir. Diğeri, kemale ulaşmak ve Allah vergisi hediyelerden daha iyi faydalanmak için kişilerin birliğe ve yardımlaşmaya ihtiyaç duymasıdır. Bununla beraber insan kendi şahsının ve türünün bekası için ve de kemale ulaşmak için diğerlerinin yardımına ve müşareketine muhtaçtır.”²⁰

Hacı Tûsî yiyecek, giyecek, mesken, savunma gibi insanı toplumsal yaşama mecbur eden doğal ve yaşamsal ihtiyaçlarını beyan ettikten sonra insanların düşüncelerinin, görüşlerinin, amaçlarının ve ilgilerinin

farklı olmasının felsefesini ve sırrını açıklıyor. Bu konu hakkında şöyle diyor: “İnsanın işi birbirleriyle yardımlaşma, işbirliği ve dayanışmayla yürüdüğü için Allah insanları muhtelif görüşlere, yapılarla ve isteklere sahip yarattı. Böylece herkes kendi tabiatına uygun mesleklere yönelir ve toplumsal yaşam intizama kavuşur. Bu yüzden hekimler şöyle demişlerdir: İnsanlar eşit olursa toplum helak olur.”²¹

İnsanın ihtiyaçları, çeşitli içtimaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Ev ve mahalleden başlayarak şehir topluluğuna, sonra büyük milletler topluluğuna ve en sonda dünyayı kapsayan topluluğuna dönüşmüştür.²²

Toplumsal hayatın bazı gereklilikleri olduğu daha söylemeden ortadadır. Bazılarına değinelim (Bu noktaların insanın özellikleri arasında sayılabileceğini de söylememiz gerekir):

1) Tekellüm: Eğer insan yaşamı diğerleriyle işbirliği, yardımlaşma ve fikir alışverişi olmadan mümkün değilse, insanların bir şekilde düşünceleri, bilgileri ve içlerinden geçenler hakkında birbirlerini bilgilendirmeleri gerekir. Bu yüzden en uygun ve en kolay yöntemden faydalanmışlardır. O da konuş-

²⁰ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 250, 320 ve 321; Tûsî, *Nasirüddin; Şerh-i İşarat ve t-Tenbihat*, c. 3, s. 371; *Kavaidü'l-Akaid*, s. 32 ve 33.

²¹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 250-251.

²² A.g.e., s. 256.

maktır. Kelimeleri ve cümleleri dile getirerek kendilerini açıklamaktadırlar.²³

2) Kitabet: Kişilerin ilmî miraslarından ve tecrübelerinden muhtelif toplumların faydalanabilmesi ve gelecek nesillere kalabilmesi için yazı ortaya çıkmıştır. Bu yolla konuşma sırasında ağızdan dökülen kelimeler ve cümleler kitaplarda korunabilir.²⁴

3) Kanun: Şüphesiz küçük veya büyük her toplum, kanuna ve idareciye ihtiyaç duyar. Toplum idarecisi kanuna dayanarak toplumu yönetebilir, halkın maslahat ve menfaatini temin edebilir, ihtilafın, kargaşanın, tartışmanın ve yok olmanın önüne geçebilir, ihtilaf çıktığında sorunu çözebilir.²⁵

4. Tekmilî ve Tekamülî Hareket

İnsan nefsi potansiyel becerilere, kabiliyetlere ve sermayelere sahiptir. Kemale doğru yöneldiğinde ilim ve amel ile kendi becerilerini ve sermayelerini verimli kılmalı, Allah'a yaklaşmalı, kesretten vahdete ulaşmalı, şaşkınlık tozunu ve şüphe ziline ruhunun çehresinden arındırmalıdır. Mülk ve melekût âleminin hakikatlerinden haberdar olmalı, rabbanî ilimle seçkinleşmeli, amel boyutunda da içsel kuvvelerini, nefsanî isteklerini ve ihtiyaçlarını, adalet ve itidalin hâkim olacağı ve bütün becerilerinin gerektiği biçimde gelişeceği şekilde düzenli ve uyumlu hale getirmelidir.²⁶

İnsan kendi iradesini ilahi iradeye tabi kalar, rıza makamına ulaşır, kendi kudretini ilahi kudret doğrultusunda kullanır, tevekkül mertebesine erişir, kendi ilmini ilahi ilme gark edebilir, teslimiyet menziline yükselebi-

li, sonunda da kendi varlığını yüce Rabbin varlığında fanileştirebilirse, bu yükselen seyrin ışığında sonsuz ilim ve kudrete ve de sonsuz varlığa ulaşabilir. Böyle ilerlerse Mabud ile arasında hiçbir hicap kalmaz.²⁷

5. Yakınlık Makamına Varma

İnsanın özelliklerinden birisi de ilahi yakınlık makamına varabilmesidir. Allah'a yakınlığın birçok mertebesi ve derecesi vardır. İnsan ilim ve salih amel ile bu makamın derecelerine nail olabilir ama hayvanlar bu makamdaki nasipsizdir. Zira yapısal açıdan gerekli özelliğe sahip değildir.²⁸

Hace Tûsî Kuran'dan aldığı ilhamla, insanın ilim, salih amel, nefis tezkiyesi ve zatını dünyevî alakalardan tecrit etmesiyle kendisinde ilahi yakınlık makamına varma zemini hazırlayabileceğine inanmaktadır. Hace **"İnsana bilmediğini öğretti."**²⁹ ayetine ve **"İyi ameller işleyiniz."**³⁰ ayetine istinaden insanın ilim ve salih amelden oluşan iki kanadıyla ilerleyeceğini, kemal menzillerini ve derecelerini kat edeceğini **"Dön Rabbine"** nidasını duyuncaya dek ilerleyeceğini ve ilahi yakınlık makamına varacağını söylemektedir.³¹

Bununla beraber her ne kadar insan yüce âlemde aşağı inip cennetten kovulduysa da yine kullukla yükselebilir, ilk konumuna ve asıl vatanına geri dönebilir ve Allah'ın cennetine girebilir. Ancak bu yükselişin şartı, sürekli insanı kendisiyle meşgul eden, kemale ulaşmaktan alıkoyan ve hüsrana uğratan bu dünyanın karanlık seddinden geçebilmektir. Bu esasa göre insan ilim ve amel

²³ Tûsî, Nasiruddin; *Esasü'l-İktibas*, s. 344, 529 ve 541.

²⁴ A.g.e., s. 61 ve 62.

²⁵ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 250, 320, 321 ve 346.

²⁶ A.g.e., s. 69, 70 ve 71.

²⁷ *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 63 ve 64.

²⁸ A.g.e.

²⁹ Alak/5.

³⁰ Muminun/51.

³¹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 33 ve 34.

meydanında kendisini donatmalı ve diğerlerinin de elinden tutmalıdır. Böylece büyük bir zafer kazanacaktır.³²

2. Bölüm: Marifet

İnsan içgüdüsel olarak ilmi sever ve marifeti arar. Daha önce de söylendiği gibi insanın hayvana en önemli imtiyazı idraki ve bilgisidir. Hace Nasir bu konuda kendinden geriye değerli düşünceler bırakmıştır. Bazılarına burada değineceğiz.

Tanım

İdrak ve bilgi, idrak edilenin suretinin idrak edende şekillenmesi ve zihninde belirmesidir. Bu esasa göre idrak edilen maddî bir varlık ise duyu organlarıyla algılanıp sureti nefiste şekillendiğinde duysal idrak tahakkuk eder. Şekillenen suretin haricî şeyden ayrı soyut bir suret olduğu açıktır. İdrak edilen, maddî bir varlık değil de soyut bir varlık olursa insanın nefsinde bulunmasıyla idrak edilir, soyutlanması gerekmez. Bununla beraber marifet ve bilgi, idrak edilenin idrak eden yanında bulunmasıdır.³³

Marifetin Kısımları

Marifet genel anlamıyla duysal, hayalî, vehmî, aklî³⁴, şuhudî³⁵, rabbanî ve vahyanî³⁶ marifet olarak sınıflandırılır. Biz burada Hace Nasir'e göre her birinin tanımını vereceğiz.

1. Duyusal Marifet: İnsan zahirî duyuları vasıtasıyla açık maddî varlıkları tanır.

Maddî bir şeyle karşılaştığında, o şeyin cüzî ve şahsî sureti nefsinde şekillenir ve hafıza yardımıyla o sureti saklayabilir.³⁷

Hace Tûsî duysal marifetin önemi üzerinde duruyor ve marifetin ilk adımının ve ilmin anahtarının duysal idrak olduğunu hatırlatıyor. Zira duysal marifetin sadece gerekliliklerin idrakine zemin hazırlayıp gereklilikler idrak edildiğinde kesbî marifetlere ulaşılmasını sağlamakla kalmadığı, doğal, deneysel, matematiksel ve fiziksel ilimlerin de bu marifet üzerine kurulu olduğu bilinmelidir.³⁸

2. Hayalî Marifet: Bütün özellikleriyle beraber maddî bir şeyin idrakidir; ister o maddî şey hazır bulunsun, ister bulunmasın. Bu marifet, hayal kuvvesiyle gerçekleşir.³⁹

3. Vehmî Marifet: Maddî olmayan cüzî manaların idrakidir.⁴⁰ İnsanın karanlıktan, kuzunun kurttan korkması buna örnek olarak gösterilebilir.

4. Aklî Marifet: Hace Nasir'e göre hakiki marifet aklî şeylerin idrakidir, yani bir şeyin genel olarak, maddeden ve madde-nin özelliklerinden soyut biçimde idrak edilmesidir.⁴¹ Hace zarurî, teorik ve eğitimsel ilimleri insan için gerekli telakki etmiştir. Zarurî ilimleri cennette su nehrine, teorik ilimleri cennette süt nehrine ve eğitimsel ilimleri cennette bal nehrine benzeterek hepsini insanın ilmî tekâmülü için gerekli bilmiştir.⁴²

³² A.g.e.

³³ Şerh-i İşarat ve't-Tenbihat, c. 2, s. 310 ve 311.

³⁴ A.g.e., c. 2, s. 323-326.

³⁵ Evsafu'l-İşrak, s. 130-134.

³⁶ Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hace Nasiruddin Tûsî (İlim, Alim ve Muallim risalesinden naklen), s. 168-169.

³⁷ Şerh-i İşarat ve't-Tenbihat, c. 2, s. 323-326; Esasu'l-İktibas, s. 61.

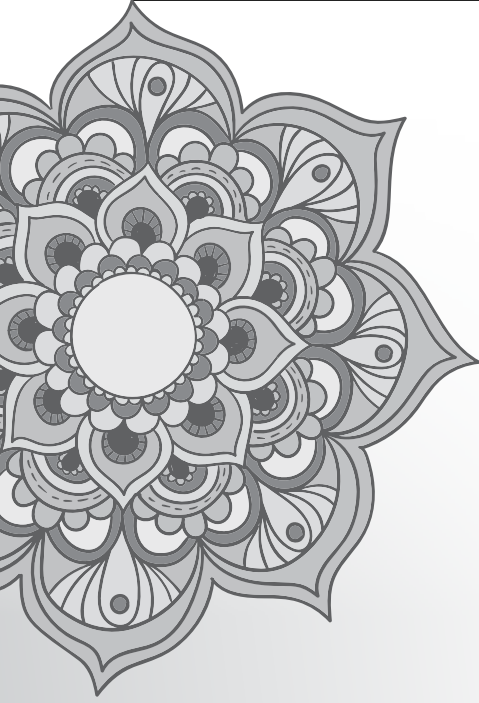
³⁸ Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecridu'l-İtikat, s. 231-240; Telhisu'l-Muhassil, s. 12, 13 ve 26.

³⁹ Şerh-i İşarat ve't-Tenbihat, c. 2, s. 324-326.

⁴⁰ A.g.e.

⁴¹ A.g.e.

⁴² Tûsî, Nasiruddin; Ravzatu't-Teslim, s. 141 ve 142.



Rabbanî ilmin üç mertebesi vardır: İlki vahiydir ve enbiyaya mahsustur. Peygamber'in mukaddes nefsi, makulat ve malumat hakikatlerini gaybî kaynaktan aldığı için ruhuyla kabul eder ve bunlarla ilim ve kemalin doruğuna yükselir. Sonra eğer tebliğle vazifelendirilirse rabbanî ilmi diğerlerine de ulaştırır.

Hace başlangıç düzeyindeki ve açık marifetlerin tek başına insanı düşüncede hataya düşmekten alıkoymayacağına inanır. Bu yüzden insanın, teorik ve kesbî ilimlere ulaşabilmek ve düşüncesini hatadan koruyabilmek için mantık kurallarını öğrenmesi kaçınılmazdır. Zira düşünce, görüş ve edinim olmadan teorik ve kesbî ilimlere ulaşmak mümkün değildir. Düşünmek, meselelere ulaşmak, bir bilinmeyeni bilinene dönüştürmek münasip bir mukaddimeyi ve özel bir sıralamayı gerektirir. Bu da mantıkla mümkün olur.⁴³

5. Şuhudî Marifet: Aklî marifetten daha üstün olan şuhudî marifettir. Mükâşefe ve şuhud ehli, varlık âleminin hakikatlerini müşahade edip incelerler. Şüphesiz ateşi yakından müşahade edip onun ışıyla diğer varlıkları gören kimsenin marifeti, uzaktan gördüğü duman vesilesiyle ateşin olduğunu anlayan kimsenin marifetinden daha üstündür.⁴⁴

Hace Tûsî'ye göre şuhudî marifetin mertebeleri vardır ve huzu, dua, yakarış ve dünyevî alakalardan uzaklaşmakla bu mertebelere ulaşılabilir.⁴⁵

6. Rabbanî Marifet: İlim öğretim, iktisap ve tefekkür olmadan direk Allah Teâla'dan ve gaybî kaynaktanır. Hace Nasir bu konu hakkında şöyle yazıyor: Rabbanî ilmin üç mertebesi vardır: İlki vahiydir ve enbiyaya mahsustur. Peygamber'in mukaddes nefsi, makulat ve malumat hakikatlerini gaybî kaynaktan aldığı için ruhuyla kabul eder ve bunlarla ilim ve kemalin doruğuna yükselir. Sonra eğer tebliğle vazifelendirilirse rabbanî ilmi diğerlerine de ulaştırır.⁴⁶

⁴³ *Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat*, s. 238-240.

⁴⁴ *Evsaflu'l-İşrak*, s. 130-134.

⁴⁵ *Fusulî'l-Akaid*, s. 18-21.

⁴⁶ *Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefî-yi Hace Nasiruddin Tûsî (İlim, Âlim ve Muallim risalesinden naklen),*

Rabbanî ilmin ikinci mertebesi ledünnî ilimdir. Bu mertebe enbiya ve evliya arasında müşterektir. Hızır hakkında şöyle söylenmiştir:

“Biz ona katımızdan bir rahmet vermiş, kendisine tarafımızdan bir ilim öğretmiştik.”⁴⁷

Şüphesiz ledünnî ilim, öğretme ve tefekkür olmadan ulaşılan rabbanî ilimdir. Allah'ın inayetine şamil olmayan ve ruhu buna hazır olmayan hiç kimse bu ilme ulaşamaz. Müminlerin Emiri de (a.s) Resulullah vasıtasıyla bu ilme ulaşmıştı.⁴⁸

Rabbanî ilmin üçüncü mertebesi ilhamî ilimdir. Rabbanî ilham salihler için müyeserdir. Bu ancak dünyevî alakalardan uzaklaşılması ve karanlık hicapların yırtılmasıyla mümkün olur.⁴⁹

Âlimler ve Cahiller

Hace Nasir halkı, ilim veya cehalete sahip olmaları açısından dört gruba ayırmıştır:

1) Âlim: O bilen ve bildiğini bilen kimsedir. Böyle bir kimseye uyulması gerekir.

2) Gafil: O hakikatleri bilen ama bildiğini bilmeyen kimsedir. Şüphesiz bilgilendirilmesi ve gafletinden uyandırılması gerekir.

3) Talip: O bilmeyen ve bilmediğini bilen kimsedir. Böyle olanlar amaçladıkları menzile ulaşırlar.

4) Cahil: O bilmeyen ve bilmediğini de bilmeyen kimsedir. Böyle bir şahıs iki

kere cehalete müptela olmuştur ve uyanması çok zordur.⁵⁰

Dikkat edilmesi gereken nokta şudur: Enbiyanın risaleti ilim taliplerini ve gafil-leri uyandırmak ve bilgilendirmektir. Bu yüzden aklî ilimlerin öğrenilmesi her ne kadar zarurî olmasa da akıl kendisine ulaşmadığı için naklî ilimlerin öğrenilmesi zaruridir. Enbiya ve imamların sözleri, yolu aydınlatan ışık gibidir.⁵¹

3. Bölüm: Ahlâk

Hace Tûsî insan ve marifet hakkındaki bilgilerine dayanarak ahlâk ve ahlâk felsefesiyle ilgili görüşlerinden bahsetmiştir. Bu bölümde huy, ahlâk, ahlâkın insanın davranışı ve kemali üzerindeki rolü, ahlâkın değişebilirliği, ahlâkla ahlaklanmanın amelî yöntemi, lezzet, elem, saadet ve şekavet (mutsuzluk) gibi konulardaki görüşlerini işleyeceğiz.

Huy

Hace Nasir, aynı Miskeveyh ve İbn Sina gibi huyu nefse yerleşmiş meleke olarak görmektedir ki ona uygun fiiller ve davranışlar kolaylıkla, şüpheyi düşmeden, çok düşünmeye gerek olmadan kendisinden sadır olmaktadır. Nefiste huyun ortaya çıkmasının kaynağı iki şeydir:

a) İnsanların tabiatları: İnsanlar doğal olarak birbirlerinden farklı ahlâka sahiplerdir. Bazıları iyi huylu ve raufur, bazıları serttir, insanlardan kaçarlar ve ufak bir rahatsızlıkta öfkelenirler. Herkes kendi davranışıyla huy altyapısının diğerlerinden ne kadar hazır olduğunu gösterir.

s. 168 ve 169.

⁴⁷ Kehf/65.

⁴⁸ *Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hace Nasiruddin Tûsî (İlim, Âlim ve Muallim risalesinden naklen)*, s. 168 ve 169.

⁴⁹ A.g.e.

⁵⁰ Tûsî, Nasiruddin; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 57 ve 58.

⁵¹ *Telhisu'l-Muhassil*, s. 53-56.

b) Adet: Nefsânî melekelerin ortaya çıkmasında ikinci etken adettir. Fiilin tekrarı sonucu nefis için bazı durumlar ortaya çıkar. Bu durumlar çabucak yok olursa adına hal denir. Kolaylıkla yok olmaz ve kalıcı olursa meleke denir.⁵²

Bununla beraber ahlâk, insanın nefsinin hangi melekelerle sahip olduğundan ve iradî fiillerinin güzel olup olmadığından bahseden bir ilimdir. Nefsi tanıma, nefsin kuvveleri, nefsin kemali, kemale nasıl ulaşacağı, kemal etkenleri ve engelleri gibi konular, ahlâk ilminin temellerinden sayılır. Bu konular felsefede veya ahlâk ilmi içerisinde ahlâk felsefesi unvanıyla incelemeye tabi tutulurlar.⁵³

Hace Tûsî ahlâkı iki düzeyde işlemiştir: Biri ahlâkî konuları istidlal yöntemiyle beyan eden “filozofların yöntemiyle ahlâk”, diğeri “amelî ahlâk” ve irfanî seyr u sülûktür. Hace *Ahlâk-ı Nasırî*’yi felsefî bakışla, *Evsafu’l-İşrak*’ı da irfanî eğilimle yazmıştır.

Ahlâkın Rolü

Hace Nasir Tûsî, Kuran-ı Kerim ayetlerinden ve din önderlerinin rivayetlerinden ilhamla, insanın ahlâkın ışığında kendi nefsinin aşağılıklardan, karanlıklardan ve pisliklerden kurtarabileceğine, en üstün kemallere ulaşabileceğine ve kemalin son derecesi olan Allah’a yakınlık makamına varabileceğine inanır.⁵⁴ Diğer bir deyişle ahlâkın rolü o kadar büyük ve geniştir ki İslam Peygamberi (s.a.a) kendi peygamberliğinin hedefinin üstün ahlâkı tamamlamak ve kemale ulaştırmak olduğunu söylemiştir.⁵⁵ Zira insanın nefsinde hayra ve şerre eğilim yerleş-

tirilmiş, yapısında tekmil, tekâmül, yükseliş ve çöküş ortamı hazırlanmıştır. İnsan kendi haline bırakılmazsa, zulme ve ziyana teveccühü engellenirse şüphesiz kemale doğru hareket eder. Bununla beraber insanların fitratında saadete de şekavete de eğilim olduğundan ahlâka ihtiyaçları vardır ve onları şekavetten alıkoyacak ve saadete yönlendirecek kimseler olmalıdır.⁵⁶

Hace Tûsî ahlâkın ruhsal tıp olduğu, uygulama yönünün olduğu ve bir bilim unvanıyla işlendiği noktasına değinerek iki bölüme ayrıldığını söylüyor: Biri faziletlerin ve değerlerin korunması, diğeri nefsanî hastalıkların tedavisi.⁵⁷

Bu esasa göre herkes başlangıçta kendi huylarını tanımalıdır. Eğer ahlâkî güzelse ve iyiliklerle donanmışsa onları korumaya ve nefsinde kalıcı hale getirmeye çalışmalıdır. Bunun için iyilerle arkadaşlık etmek, dünyaya dalanlarla oturup kalkmaktan uzak durmak, insanı Allah’tan uzaklaştıran yazı ve şiirleri okumaktan sakınmak ve dinî vazifeleri yerine getirmek gibi etkenlerden istifade etmelidir.⁵⁸

Elbette eğer insan kötü ahlâka sahip olduğunu teşhis ederse onları uzaklaştırmaya, nefsinin helak ve günaha götüren şeylerden arındırmaya, düşünce yardımıyla ve güzel davranışların tekrarıyla kendisinde iyi huylar oluşturmaya çalışmalıdır. Hatta eğer gerekirse kendisini kötü huylarına muhalif fiilleri ve davranışları yapmaya zorlamalıdır. Bu yöntem de müessir olmazsa Allah’a ağır ve zor sözler vererek ve de meşakkatli ameller yaparak kendisini pisliklerden uzaklaştırmalıdır.⁵⁹ Bununla beraber insan

⁵² *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 101 ve 102.

⁵³ A.g.e., s. 48.

⁵⁴ A.g.e., s. 106 ve 107.

⁵⁵ *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 248-251.

⁵⁶ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 64.

⁵⁷ A.g.e., s. 152 ve 153.

⁵⁸ A.g.e., s. 155-165.

⁵⁹ A.g.e., s. 170-172.

düşünce, akıl ve irade nimetine sahip olduğu için her huyu seçebilir ve o huya uygun davranışları sürekli tekrar ederek o huyu kendisinde kalıcı hale getirebilir.

Ahlâkın Değişebilirliği

Hace Tûsî ahlâkın değişebilir olduğuna inanıyor ve ahlâkın değişmesinin mümkün olmadığını düşünen kimselerin görüşlerini de reddediyor. Ona göre insan, kendi ahlâkî sıfatlarını, adetlerini ve hatta melekelerini değiştirebilir; istediği huyu, ona uygun davranışları tekrarlayarak edinebilir.

Hace huylardan bazılarını değiştirmenin zorluğu beraberinde getirdiğini itiraf ediyor. Bazıları şöyle demişlerdir: Her kişinin ahlâkî zati ve doğaldır. Bunlar ateş ile harareti gibidirler. Hararet ateş için nasıl zatiye ve ikisinin ayrılması mümkün değilse ahlâkın değiştirilmesi de mümkün değildir. Hace cevabında şöyle diyor: İnsan akla, düşünceye ve iradeye sahip bir varlıktır. Hangi huyu istese seçebilir. Böyle olduğu için eğitim-öğretimin, enbiyanın risaletinin, ödül ve cezanın bir anlamı vardır. İnsanın kendi ahlâkını değiştiremeyeceğine inanmak demek, aklın, düşüncenin ve iradenin varlığının beyhude olduğuna ve şeriatın, diyanetin ve eğitimin batıl olduğuna inanmak; her türlü edebî, ödülün, cezanın bir kenara bırakılması ve aynı şekilde bütün suçluların ve günahkârların beraat ettirilmesi demektir.⁶⁰

İnsanın Tabiatı

Hace Tûsî ahlâkın değişebilir olduğunun üzerinde durduktan sonra insanın tabiatının hayır ve saadet üzerine mi yoksa şer ve şekavet üzerine mi olduğu konusunu işlemiştir.

Hace şöyle diyor: “Stoacılar bütün insanların iyi bir tabiat üzere yaratıldıklarına, kendi haline bırakılan herkesin hayra, iyiliğe ve fazilete doğru gideceklerine inanır. Ancak kötülerle oturup kalkmak, şehvetlere yönelmek ve kendini terbiye etmemek, neticede tabiatı kötülüğe doğru sevk eder.”⁶¹

Başka bir grup insan tabiatının şer üzere olduğuna, kendi haline bırakılırsa şerre ve kötülöklere yöneleceğine inanır. Elbette eğitim-öğretim, terbiye ve iyilerle oturup kalkma yoluyla tabiatın faziletlerle ve değerlerle süslenmesi mümkündür.⁶²

Bu arada Galen, tabiatları üçe ayırmıştır: Bazı tabiatlar hayır, bazı tabiatlar şer üzere dir ve halkın bir kısmı da iki yönlüdür.⁶³

Hace Tûsî insanların fıtratlarında hayır, saadet, şer ve şekavet olduğuna, insan nefsinde hayra ve şerre eğilimin bulunduğuna, hem yükselme hem de alçalma potansiyeline sahip olduğuna inanır.⁶⁴

Bütün bunlarla beraber insanların tabiatları muhtelif tir, aynı dış görünüşlerinin muhtelif olduğu gibi. Bu yüzden bazı tabiatlar saadete ve hayra eğilimlidir. Faziletleri ve iyilikleri kabul etmeye daha yatkındırlar. Bazıları da şerre eğilimlidirler ve kötölükleri kabule daha yatkındırlar.⁶⁵ Yine de bütün herkes ahlâkını, adetlerini ve melekelerini değiştirebilir. Bu yüzden öğretmenler, eğitimciler ve hidayet önderleri, bazılarının iyi ahlâkî kabule daha yatkın olmasına, bazılarının ise güçlükle kabul etmesine rağmen insanları terbiye etmeye çalışmışlardır. Allah da hidayetini farklı tabiatlara

⁶¹ A.g.e., s. 103.

⁶² A.g.e., s. 104.

⁶³ A.g.e., s. 103-106.

⁶⁴ A.g.e., s. 64.

⁶⁵ A.g.e., s. 105.

⁶⁰ A.g.e., s. 102.

sahip bütün insanları kapsayacak şekilde genişletmiştir.⁶⁶

Ahlâk ve Gelişim Merhaleleri

Hace Nasir'e göre ahlâkî eğitim insanın doğal gelişim merhalelerine uygun şekilde olmalıdır. Zira ahlâk, insanın tabiatında olan ve zamanla ortaya çıkan şey üzerinde çalışmaktadır. Öyleyse tabîi kuvvelerin gelişimiyle uyumlu sahih ahlâkî programlarla nefis tezkiyesine ve kuvvelerin hidayet edilmesine çalışılmalıdır.

İnsanın başlangıçta yemek, su ve istirahat gibi bedensel ihtiyaçları baş gösterir ve çocuk ağlayarak bu ihtiyaçları giderme peşine düşer. Bunun için eğitim ve ahlâk programlarına da bu ihtiyaçlarla uyumlu olacak şekilde başlanmalıdır. Çocuğun doğal gelişim merhalelerine göre de düzenlenmelidir. Zira bedensel davranışların ve amellerin nefiste tesiri kaçınılmaz ve kesindir. Her davranışın devamlı ve sürekli tekrarı, nefiste sağlam bir halin ortaya çıkmasını sağlar ve bu hal artık kolayca yok olmayacaktır. Eğer çocuğun doğal gelişim merhalelerine dikkat edilmezse fırsatlar kaçınılacaktır.⁶⁷

Bununla beraber ahlâkî ve eğitimsel programlar şehvet, öfke ve idrak gibi bütün kuvvelerin gelişimiyle adım adım uyumlu olmalıdır. Kuvvelerin zamanla gelişen seyirinden gaflet edilmemelidir. Zira insanın tabiatının gerektirdiğinden sapmak, eğitimi sekteye uğratur.

Lezzet ve Elem

Lezzet ve elemnin mahiyetini tanıma, insanın faziletlere yönelik kötü sıfatlardan uzak

durmasında önemli rol oynar. Zira eğer bir insan iyi huydan kaynaklanan lezzeti ve kötü fiilden hâsıl olan elemi tanırsa faziletlere amel etme ve kötü sıfatlardan uzak durma motivasyonu artar ve kolaylıkla kötü fiillerin zahiri lezzetinden vazgeçer.

Hace Tûsî lezzet ve elemi iki idrak türü kabul ederek bu ikisini şöyle tanımlamıştır: Lezzet mülayim ve nefisle uyumlu olan, nefsin hayrı, kemali ve saadeti sayılan şeyin idrakidir. Elem de mülayim ve nefisle uyumlu olmayan ve nefis için hayır ve kimal sayılmayan bir şeyin idrakidir.⁶⁸ Bununla beraber bir şeyin nefisle uyumlu ve mülayim olmaması, lezzet ve elemnin temel rükünlerindendir.⁶⁹

Lezzet ve elem iki kısımdır: Duyusal ve aklî. İnsan zahiri duyuları yoluyla duyusal lezzetleri algılar. Örneğin yeme, içme ve uyuma lezzetini bu şekilde idrak eder. Bu lezzetler insanın bedensel ihtiyaçlarını temin edebilmesi ve sıkıntıları kendinden uzaklaştırabilmesi için ona yerleştirilmiştir. Sonsuz olmadıkları, sıkıntı ve zahmetlerle birlikte ve geçici oldukları halde insanlar bunları elde edebilmek için sürekli çaba harcarlar. Hatta sadece duyusal lezzetlerin peşinde olan, bütün düşüncelerini ve enerjilerini bu tür lezzetlere ulaşmak için harcayan ve duyusal lezzetlerin saadet kaynağı olduğunu sanan düşük seviyeli kimseler vardır.⁷⁰

Aklî lezzet zahiri duyularla idrak edilmez, duyu organlarına ihtiyaç yoktur. Sonsuz olmalarına rağmen kolay elde edilemedikleri, dokunulabilir ve hissedilebilir olmadıkları için genellikle herkes tarafından istenilmezler.⁷¹

⁶⁶ A.g.e., s. 64, 134 ve 251.

⁶⁷ Şerh-i İşarat ve't-tenbihat, c. 2, s. 307; Ahlâk-ı Nasirî, 105-151.

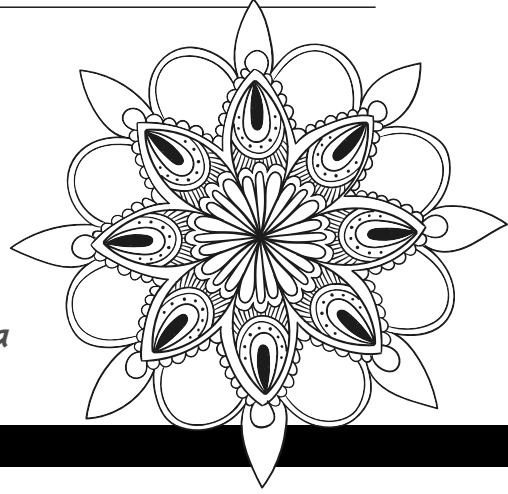
⁶⁸ Ahlâk-ı Nasirî, s. 222.

⁶⁹ Telhisu'l-Muhassil, s. 389.

⁷⁰ Ahlâk-ı Nasirî, s. 71 ve 72.

⁷¹ A.g.e., s. 73-74.

İnsanın nefis tezkiyesi ve tekmilinden güttüğü hedef saadete ulaşmaktır. Başlangıçta saadetin ve kısımlarının tanınması gerekir. Böylece saadete ulaşmak isteyenler, nihaî hedefleriyle daha fazla aşına olurlar ve motivasyonları artar. İnsanlar arasında da saadete ulaşma şevki ortaya çıkar.



Duyusal lezzet evvela halis lezzet değildir. Zira elemelerden sonra gelirler. İnsan açlık elemesini tatmadıkça yediklerinden lezzet almaz. Susuzluğun meşakkatine katlanmadıkça su içmenin lezzetine varamaz. Bu lezzetler sadece elemelerden sonra gelmekle kalmazlar, elde edildikten sonra da zorlukla beraberdirler.

İkincisi diğer lezzetleri kaybetmekle beraberdir.⁷²

Üçüncüsü geçicidirler ve sürekli ayrılık acısıyla iç içedirler.⁷³

Bununla beraber eğer insan duyusal lezzetlerin mahiyetini anlar ve bunların eksikliklerini bilirse şüphesiz aklî ve manevî lezzetlere ulaşmak için duyusal lezzetlerden vazgeçecektir.⁷⁴

Saadet

İnsanın nefis tezkiyesi ve tekmilinden güttüğü hedef saadete ulaşmaktır. Başlangıçta saadetin ve kısımlarının tanınması gerekir.

Böylece saadete ulaşmak isteyenler, nihaî hedefleriyle daha fazla aşına olurlar ve motivasyonları artar. İnsanlar arasında da saadete ulaşma şevki ortaya çıkar.⁷⁵

Saadetin Tanımı

İnsanın saadeti duyusal lezzetlere ulaşmada değildir. Zira bu tür lezzetler noksanlık ve acıyla iç içe olmaları ve beraberlerinde sorunlar taşımalarına ilaveten ulaşıldıklarında da hayal kırıklığı yaratırlar. Bu yüzden daha fazlası istenir. Ancak gerçek saadet, saf ve halis lezzettir. Acı ve sorundan arınmıştır. İnsan ona ulaştığında daha fazlasını istemez. Öyleyse nefsanî saadet insanın saadetine temeli ve bunun esası da felsefeye, cesarete, iffete ve adalete ulaşmaktır.⁷⁶

Hace Tûsî saadeti insanın özelliklerinden sayıyor, hayvanlar hakkında kullanımını da caiz biliyor. Saadet ile kemal ve hayır arasında geniş ve derin bir bağ olduğunu düşünüyor.⁷⁷ Pisagor, Sokrat ve Eflatun gibi büyük filozoflardan şöyle naklediyor: “Felsefe, adalet, iffet ve cesaret olan saadet,

⁷² A.g.e., s. 262.

⁷³ Evsafu'l-İşrak, s. 122-162.

⁷⁴ Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecridu'l-İtikat, s. 250 ve 251; Kavaidu'l-Akaid, s. 47.

⁷⁵ Ahlâk-ı Nasirî, s. 80.

⁷⁶ A.g.e., s. 81, 83 ve 85.

⁷⁷ A.g.e., s. 81 ve 82.

nefs-i natıkaya mahsustur, bedenin bunda bir nasibi yoktur. Aristo ve Stoacılar ise saadetin nefsi-i natıkayla irtibatlı olduğunu kabul etseler de bedensel saadetin nefsanî saadeti tamamladığına inanırlar.”⁷⁸

Saadetin Mertebeleri

Hace Nasir saadetin dereceleri ve mertebeleri olduğuna inanıyor ve Aristo’dan saadetin beş kısım olduğunu naklediyor: Bedenin, duyuların ve mizacın selameti ve saadeti; insanlara infakta ve ihsanda bulunmak, malî saadet; iyi bir nama sahip olmak, toplumsal saadet; arzulara ulaşma ve ihtiyaçların giderilmesi saadeti; aklı ve dinî saadet. İnsan, bu mertebelerin hepsine ulaştığında kâmil saadete ulaşır.⁷⁹

Hace Tûsî Aristo’nun düşüncesini naklettikten sonra saadet konusunda iki temel noktaya değiniyor:

1. Saadet üç türdür: Nefsanî, bedensel ve medeni. Nefsanî saadet, insanın kendi varlık cevherini tanıması, ilahi ahlâka bürünmesi ve sonsuz lezzetlere ulaşmasıdır. Nefsanî sadete ahlâk, mantık, matematik, fen bilimleri ve ilahi ilim dallarını öğrenerek ve Allah’ın emirlerine uyarak kavuşulur.⁸⁰

Bedensel saadet, beden, beden azaları ve organları sağlam olduğunda mümkün olur. Tıp, sağlık ve eczacılık dalları bu yolda insana yardımcı olabilir. Medenî saadet ise millet ve devlet gibi toplumsal düzenlerle, cemiyet ve geçim meseleleriyle irtibatlıdır. Bu alanda insan fıkıh, kalam, hadis, edebiyat, belagat ve nahivden yardım alabilir.⁸¹

2. İnsan gibi bir varlığın saadeti, nefsanî saadet olmadan anlamsızdır. Zira onun varlık cevheri tanınmadıkça, o saf inci perdenin dışına çıkmadıkça, ilahi ahlâka bürünmedikçe, sonsuz lezzetlere ulaşmadıkça ve Hazreti Hakk’ın cemalinde gark olmadıkça saadet sadece mecazdır.⁸²

Saadetin Özellikleri

Hace Tûsî gerçek saadeti iki özelliklikle mümtaz kılmıştır:

1. Saadet halis lezzettir ve hiçbir acı ve elemle karışık değildir. Saadetli insan asla hüzne ve hüsrana kapılmaz. Lezzetlerin ve nimetlerin zevaliyle üzülmmez, mahbubunun kınamasından ve ayrılığundan mahzun olmaz, sevdiğinin ölümüyle yıkılmaz ve amacına ulaştığında kendisini kaybetmez. Bu lezzet, insan Allah’a yakınlaştığında, iradesi Allah’ın irade ve takdirinde fani olduğunda, asla Allah Teâlâ’nın iradesine aykırı bir fiil ve davranış göstermediğinde hâsıl olur.⁸³

2. Gerçek saadet sabit, sonsuz ve değişmez bir şeydir. İnsanların durumunun değişmesi, zamanenin başka türlü olması, sorunlar ve musibetler ona tesir etmez. Çünkü saadetli insan ne itidalden vazgeçer, ne kendi varlığının boyutlarıyla ilgilenirken diğer boyutlardan geri kalır. Aksine hep zorluklar, sıkıntılar ve musibetler karşısında sabırlı ve sağlam durur. Neşesini, sakinliğini ve kafasının rahatlığını kaybetmez.⁸⁴

Buna karşı kendi varlık cevherlerini kaybeden, fitrî imkânlarından ve kabiliyetlerinden faydalanmayan, kendilerini melekût sofrasına davet eden aziz nebileri ve evliaları dinlemeyen, hak yoldan dönüp yan-

⁷⁸ A.g.e., s. 83-86.

⁷⁹ A.g.e., s. 85.

⁸⁰ A.g.e., s. 154.

⁸¹ A.g.e.

⁸² A.g.e., s. 78.

⁸³ A.g.e., s. 88-89.

⁸⁴ A.g.e., s. 93-94.

lış yoldan giden kimseler şüphesiz saadete ulaşamazlar.⁸⁵

4. Bölüm: Eğitim ve Öğretim

Geçmiş bölümlerde Hacı Tûsî'ye göre insan, marifet ve ahlâk gibi eğitim-öğretimin temel esasları işlendi. Şimdi onun eğitim ve öğretimle ilgili düşüncelerini işleyeceğiz. Bu bölümde eğitim ve öğretimin zarureti, eğitilebilirlik, eğitim ve öğretim yöntemleri, çocuk eğitimi, dinî eğitim ve toplumsal eğitim konuları incelenecektir.

Eğitim ve Öğretimin Zarureti

İnsan çeşitli becerilere, kabiliyetlere ve altyapıya sahiptir. İçinde hayra, şerre, saadete ve şekavete eğilim vardır. Yapısında yükselmesi veya alçalması için zemin vardır. Bu sebeple güçlerini eğitmeye, eğilimlerini yönlendirmeye ve kuvvelerini geliştirmeye ciddi anlamda ihtiyacı vardır. Böylece ilmî ve amelî kemale, nihâî saadete ve yakınlık makamına ulaşabilir. Eğitim, öğretim ve eğitimcilerin, öğretmenlerin ve rehberlerin hidayetinin bu yolda çok işe yaraya- cağı açıktır.⁸⁶

Hacı Tûsî Kuran-ı Kerim ayetlerinden ve rivayetlerden ilham alarak çocuk eğitimi ve öğretimi ebeveynlerin, öğretmenlerin ve eğitimcilerin üzerine farz bilmiş, zorunlu eğitimi gerekli görmüştür.⁸⁷ İlim öğrenmenin her Müslüman kadın ve erkeğin üzerine vacip olduğunu söylemiş, halkı seçkinlerin ve filozofların idare etmesini zaruri görmüştür. Zira böyle bir idare, halkın eğitim-öğretim görmesi için ortam hazırla-

yacak, onları fazilete ve kemale davet edecek, ilahi yakınlık makamına ve saadete giden yolu hazırlayacaktır.⁸⁸

Aynı şekilde öğretmenin makamını ve konumunu babanın konumundan daha üstün görmektedir. Zira öğretmen manevî yaşamı ve sonsuz saadeti hazırlar, baba onun maddi hayatını temin eder. Öyleyse öğretmene nispetle baba, ruha nispetle beden gibidir.⁸⁹

Eğitilebilirlik

Yaratılış alanında madde tarafından suretin kabulü, değişim ve tekâmülün temeliyken manevî gelişim ve tekâmül alanında da eğitilebilirlik ve öğrenme, insanın eğitim-öğretiminin temellerinden sayılır.⁹⁰ İnsan çeşitli şartlardan ve durumlardan, iç ve dış etkenlerden, arkadaşlıklardan ve ilişkilerden ve de kendi fiil ve davranışlarından etkilenir ve şahsiyetini şekillendirir. Eğer bu yapısal bir özellik olmasaydı gelişim ve tekâmül, eğitim ve öğretim, hidayet, nübüvvet ve risalet bir anlam taşımazdı.⁹¹ Bu yüzden Allah'ın bize bahsettiği büyük nimetlerden birinin eğitilebilirlik nimeti olduğu söylenebilir. Bu nimet için Allah'a gerçekten şükretmeliyiz.⁹²

Eğitilebilirliğin Dereceleri ve Mertebeleri

Hacı Tûsî'ye göre insanın eğitilebilirliği üç açıdan farklıdır:

1. Kuvvelerin eğitilebilirliği: İnsanın behimî, sebî ve mülkî olmak üzere üç nefsi vardır. Hacı bu üç nefsi, nefsi-i emmare,

⁸⁵ A.g.e., s. 88.

⁸⁶ A.g.e., s. 64, 65, 69, 71, 247; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 22.

⁸⁷ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 105, 106 ve 136.

⁸⁸ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 64; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 63 ve 64; Tûsî, Nasiruddin; *Şive-i Danişpejuhi*, s. 56-63.

⁸⁹ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 271.

⁹⁰ A.g.e., s. 59-62.

⁹¹ *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 35, 36, 59.

⁹² *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 449.

**Sokrat'a şöyle
dediklerini
nakleder: "Sen
neden daha çok
çocuklara ve
ergenlere ders
veriyorsun?"
Cevabında şöyle
der: "Zira ağacın
yaş ve ince dalları
eğildiğinde
kolaylıkla
düzeltilebilir
ama esneklikten
yoksun sert ve
kuru dallar asla
düzeltilemezler."**

nefs-i levvame ve nefis-i mutmainneye karşılık gelecek şekilde isimlendirmiştir. Fîlozoflardan nakille nefis-i mülkî ve sebîyi eğitilebilir, nefis-i behimîyi eğitilemez kabul etmiştir. Şöyle ki insanın onu eğitmesi çok zordur, sabırla direnerek diğer kuvveleri eğitmelidir.⁹³

2. Kişilerin eğitilebilirliği: Hâce Tûsî'ye göre insanların eğitilebilirlikleri birbirinden farklıdır. Bazılarının bu alanda daha fazla hazırlığı vardır, kolaylıkla eğitilebilirler. Bir huy, rahatça önceki huyun yerine yerleştirilebilir. Bu tür kişiler neciptir, kalpleri yumuşaktır, özel bir hayâ ve utanma duygusundan nasiplenmişlerdir. Bazıları ise bu hazırlığa sahip değildirler. Eğitim ve hidayet karşısında direnç gösterirler. Işığı kabul etmeyen siyah bir taş gibidirler. Işığı bir taraftan alıp diğer taraftan yansıtan şeffaf camla, ışığı kabul etmeyen siyah mat bir taş arasında ne kadar da çok fark vardır.⁹⁴

3. Çocuğun eğitilebilirliği: Hâce Tûsî çocukların ve ergenlerin, gençlerden ve orta yaşlılardan daha fazla eğitilebilir olduğunu inanır. Hâce, Sokrat'a şöyle dediklerini nakleder: "Sen neden daha çok çocuklara ve ergenlere ders veriyorsun?" Cevabında şöyle der: "Zira ağacın yaş ve ince dalları eğildiğinde kolaylıkla düzeltilebilir ama esneklikten yoksun sert ve kuru dallar asla düzeltilemezler."⁹⁵

Bununla beraber çocuğun eğitilebilirliği, kendisinden gaflet edilmemesi ve özen gösterilmesi gereken önemli bir iştir. Daha başlangıçta ruhlarını muhabbetle doyurmak⁹⁶

⁹³ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 76 ve 77.

⁹⁴ *Ravzatü't-Teslim*, s. 101.

⁹⁵ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 229.

⁹⁶ A.g.e., s. 258.

ve ehil olmayanlarla muaşeretten uzak tutmak gerekir.⁹⁷

Eğitilebilirlik her ne kadar birkaç açıdan farklı olsa da insanın yapısal özelliği sayılır ve insanın şahsiyetinin çeşitli iç ve dış etkenlerle şekillenmesi, alınan bu eğitimle olur.⁹⁸

Eğitim Etkenleri

İnsanın şahsiyetini şekillendiren etkenler arasında amelleri, davranışları ve düşünceleri sayılabilir. Bir amel ve davranış tekrar edildiğinde kişinin derinlerine nüfuz eder ve gitgide köklü bir meleke haline gelir. Öyle kolayca yok olmayacak kadar sağlam olur.⁹⁹ Her fen, maharet ve zanaat tekrar edildiğinde nefiste kalıcı bir etki bırakır, kolayca zihinden silinemez.¹⁰⁰ Kalıcı olmayan bütün amel ve davranışlar da tekrar edildiklerinde insanın derinliklerinde kalıcı bir etki bırakır ve meleke haline gelir. Bununla beraber sürekli yaratılış ve mead düşüncesiyle yaşayan ve her an rububî cemali müşahadeyle meşgul olan kimsenin nefisine tabi kuvveleri bu mukaddes alana uygun suretleri kabul eder. Bu şekilde cennette ölümsüzlük güzelce tefsir edilebilir. Bunun karşısında hayatının her anını günah ve zulümle geçiren, küfür ve zulüm kendisinde meleke haline gelen kimse için de sonsuz azap tamamen açıklanabilir bir olgudur.¹⁰¹

İnsan üzerinde tesir bırakan etkenlerden bir diğeri arkadaştır. Arkadaşın insan şahsiyetini şekillendirmedeki müessir rolü inkâr edilemez. Hace Tûsî'ye göre arkadaşın

davranışlarının, sıfatlarının ve özelliklerinin insan üzerindeki tesiri kaçınılmazdır.¹⁰² Bu yüzden insan bu kaçınılmaz etkiden gafil olmamalı, kötü huylardan arınmış ve faziletlere boyanmış kimselerle muaşeretle bulunmaya çalışmalıdır. Hace iyi arkadaşı, en azından güzel kokusundan faydalanan bir aktara benzetmektedir.¹⁰³

Bu esasa göre kemal peşinde olanlar, kemale ulaşabilmek için kâmil bir insanın peşinde olmalı, onunla oturup kalkmalı ve sözünü dinlemelidirler. Zira kemale ulaşmak isteyen her varlık, kemalinden faydalanabilmek için kendisini daha üstün bir varlığa teslim etmelidir. Toprak kendisini bitkilerin tasarrufuna soktuğunda, bitki onun özünden faydalanır ve onu bitkiye çevirir. Bitki hayvanın ihtiyarına girdiğinde hayvansal hayatın etkileri onda görünür.¹⁰⁴ İnsan da ilim, basiret ve zekâyı, kemale ulaşabilmek için salihlerle oturup kalkar ve onlara uyar.¹⁰⁵ Bu hususta her şeyden daha üstün olan Allah'la birlikte olmak, Allah'ı anmak ve O'na teslim olmaaktır. Bunlar insanın davranışlarına ve düşüncesine ilahi renk katar.¹⁰⁶

Usul ve Yöntemler

Eğitim ve öğretim kuralları ve genel siyasetler üzerine kuruludur. Bu kurallara eğitim ve öğretim usulleri denir ve bazı yöntemlerle uygulamaya geçirilirler. Hace Tûsî bu usullerden bir kısmını açıklamıştır. Biz de bunları aktarmakla yetineceğiz.

¹⁰² *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 364-377 ve 532-534.

¹⁰³ *Şive-i Danişpejuhi*, s. 73-91 ve 117.

¹⁰⁴ *Ravzatu't-Teslim*, s. 96 ve 98.

¹⁰⁵ A.g.e.

¹⁰⁶ *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 63 ve 64; *Evsafu'l-Eşraf*, s. 142 ve 152; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 65; *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 149.

⁹⁷ A.g.e., s. 222-223.

⁹⁸ *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 59.

⁹⁹ *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 364 ve 377.

¹⁰⁰ *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 35.

¹⁰¹ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 282.

1. Yeteneğin Keşfi

İnsanların ilim öğrenme ve uzmanlık alanlarında yetenekleri, zihinsel hazırlıkları, becerileri ve kişisel ilgileri birbirinden farklıdır.¹⁰⁷ Eğer her insanın ilim, bilim ve zanaat alanlarına olan ilgisinin ölçüsü belirlense, yani yetenekleri keşfedilse ve buna uygun alana yönelmesi sağlansa şüphesiz göz alıcı başarılarla ulaşacaktır.¹⁰⁸

Hace insanların ilim, fen ve zanaat alanlarındaki yeteneklerinin, becerilerinin ve ilgilerinin farklı olmasının yüce Allah tarafından alınmış ince bir tedbir olduğunu düşünüyor. Bunun insanlık ve toplumsal düzenlerin idaresi için gerekli olduğuna inanıyor. Her şahsı kendi yeteneğini, becerisini ve ilgisini ferasetle keşfetmekle vazifeli görüyor. Bunları keşfederken öğretmenlerinden ve eğitimcilerinden yardım alması gerektiğini söylüyor.¹⁰⁹ Bu önemli konuya tevccüh göstermemesinin güçlerinin heder, yeteneklerinin semeresiz ve ömrünün zayi olmasına sebep olacağını bilmesi gerektiğinin üzerinde durur.¹¹⁰

Hace ebeveynlerin, öğretmenlerin ve eğitimcilerin vazifelerinden birinin çocukların yeteneklerini ve ilgilerini keşfetmek olduğunu söylüyor: “Aile bireylerinin her birinin belli bir hedefe yöneltilen kendine özel yapısı, davranışı ve hareketi vardır. Bu yüzden bir tabip konumunda olan ev reisi, aile bireylerinden her birinin tabiatını, özelliklerini ve ilgilerini bilmeli, onları kemallerine doğru yönlendirmelidir.”¹¹¹

Hace Tûsî çocukların ve ergenlerin yeteneklerini keşfetmeyi ebeveynlerin ve eğitimcilerin vazifesi olarak görüyor, çalışanların yeteneklerinin keşfedilmesi gerektiğini de hatırlatarak şöyle söylüyor: “Öncelikle toplumdaki her ferдин yetenekleri, becerileri ve ilgileri keşfedilmeli, sonra her biri bunlara uygun meslek ve uzmanlık dalına sevk edilmelidirler.” Hace bu konunun üzerinde duruyor, bu esasa dikkat edilmezse ortaya çıkacak durumun ineği koşmaya, atı da saban sürmeye zorlamaya benzeyeceğini belirtiyor.¹¹²

Hace tabiatların farklı olmasını yeteneklerin, becerilerin ve ilgilerin farklı olmasının etkenlerinden biri saymıştır. Milletlerin, ümmetlerin ve ırkların¹¹³ farklı özelliklerine ve her bir ferдин tabiatının farklı olmasına değinerek bu özelliklerin ve becerilerin keşfinin ve tanınmasının doğru yolu, mesleği ve uzmanlığı seçmede daha fazla bilgiye sahip olarak doğru seçim yapmasında müessir olduğunu savunmuştur.¹¹⁴

2. Tabiatla Uyumlu Olmak

Tabiatla uyumlu olmak ve ona uymak, eğitim ve öğretimin esaslarından biridir. Bu esas Miskeveyh ve İbn Sina gibi Hace'den önceki filozofların düşüncelerinde olduğu gibi ondan sonra gelen eğitim âlimlerinin sözlerinde de vardır. Ancak Hace kuvvelerin zamanla gelişim seyrine tevccüh göstermiştir.¹¹⁵ İbn Miskeveyh daha çok yenidoğanın doğal gelişimiyle ilgilenmiştir. Jean Jacques Rousseau da tabiatla dayanmış ve zaman ve mekân özelliklerinden soyutlanmış bir eğitime tevccüh etmiştir.

¹⁰⁷ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 281 ve 282.

¹⁰⁸ A.g.e., s. 227 ve 228.

¹⁰⁹ *Şive-i Danişpejuhî*, s. 76.

¹¹⁰ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 227-228; *Şive-i Danişpejuhî*, s. 76.

¹¹¹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 209, 304 ve 305.

¹¹² A.g.e., s. 241-242.

¹¹³ A.g.e., s. 243-244; *Esasu'l-İktibas*, s. 568-569.

¹¹⁴ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 243-244; *Esasu'l-İktibas*, s. 568-569.

¹¹⁵ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 150, 151 ve 222.

Hace Tûsî'ye göre çocuk eğitiminde onun tabiatı ve nefis kuvvelerinin zaman içerisindeki seyri tanınmalıdır. Kuvvelerinin gelişim merhaleleriyle uyumlu olan bir eğitim-öğretime başlanmalıdır. Zira eğitim zanaattır ve zanaat tabiattan alınma; tabiat öğretmen ve zanaat öğrenci konumundadır. Bu yüzden insan kuvvelerinin ortaya çıkışı ve varlıksal sıralamasının nasıl olduğu üzerinde düşünmeliyiz. Sonra eğitimsel programımızı o zamansal seyirle uyumlu hale getirmeliyiz.

Hace kuvvelerin ortaya çıkış sırasını ve zamansal seyrini dakik biçimde açıklıyor ve şöyle hatırlatmada bulunuyor: “Çocukta kendini gösteren ilk kuvve yiyecek isteği ve yiyeceğe ulaşma çabasıdır. Anneden doğar doğmaz kendisine öğretilmediği halde süt peşine düşer. Ağlayarak bağıarak bunu ister. Sonra öfke kuvvesi ortaya çıkar. Zararlı şeylerden kaçınır ve kendi menfaatine ulaşmaya çalışır. Sonra idrak kuvvesi zahir olur.”¹¹⁶

Devamında şöyle diyor: “Fazilet talibi kuvvelerin zaman içerisindeki seyrine ve tabiattan öğrenilen eğitime teveccüh etmelidir. Önce şehvet kuvvesini, sonra öfke kuvvesini düzeltmelidir. Daha sonra idrak kuvvesi üzerinde çalışmalıdır.”¹¹⁷

Hace bu konuda başka bir noktaya daha değinmiştir: “Tabiatla bir denge söz konusu olduğu, varlık âlemindeki süreklilik, nizam ve intizam adalet üzere kurulduğu gibi, eğitim ve öğretimde de tabiattan alınan itidal esasına riayet edilmelidir ki insanın varlığının bütün boyutları gelişsinsin.”¹¹⁸

3. Allah'ı Arama ve Din İsteme Fıtratıyla Uyum

Hace Tûsî'ye göre fıtrat ve din ile uyum, eğitim ve öğretimin esaslarındandır. Bütün eğitimsel düşüncelerin, kendisinin ilahi siyaset diye adlandırdığı fıtrat ve din temeli üzerine olması gerektiğini söyler. Zira Allah, insanı bu yapı üzere yaratmış, eğitimi, gelişimini ve kemalini bu yolla mümkün kılmıştır.¹¹⁹ Çünkü insanın ilk eğitimcisi din, ikincisi felsefedir. Şeriat su gibi hayat kaynağıdır; insanı helak olmaktan kurtarır ve onu yeniden canlandırır¹²⁰, bütün alanlarda saadetini ve huzurunu temin eder.

Bu esasa göre eğitimsel programın, insanı âlemin kaynağıyla tanıştırması ve onu iradesini, ilmini ve kudretini ilahi irade, ilim ve kudrete tabi kılacağı yere kadar ilerletmesi gerekir.¹²¹ İşte Harise b. Zeyd'i bu uyum yakın, rıza ve teslim makamına ulaştırdı. Hz Peygamber (s.a.a) ona “Ne halde-sin?” diye sorduğunda “İmana ve yakine ulaştım ki nişanesi şudur: Şu anda cennet ehline bakıyorum, birbirleriyle görüşüyor-lar.” dedi. Peygamber Efendimiz (s.a.a) şöyle buyurdu: “Bu gencin kalbi yakın nuryla aydınlanmıştır.”¹²²

Şüphesiz bu esasın görmezden gelinmesi, şehvet ve öfkenin hâkimiyeti olan şeytanî siyasetin eğitimsel düşüncelere ağır basmasına sebep olur.¹²³ İnsanı çöküşe sürükler. Dünyada fıtrat ve dinle uyum içinde olmadığından ve kendi varlık boyutlarını geliştiremediğinden, ahirette kendi hazırladığı azapları çekmeye mecbur olur, azaptan kurtulmak istedikçe tekrar azaba geri döndürülür.¹²⁴ Buna

¹¹⁹ *Ahlâk-ı Nasrî*, s. 109.

¹²⁰ A.g.e., s. 278-279.

¹²¹ A.g.e., s. 79, 163 ve 284.

¹²² *Ağaz ve Encam-ı Cihan*, s. 16-18.

¹²³ *Ahlâk-ı Nasrî*, s. 79, 163 ve 284.

¹²⁴ *Secde/20*.

¹¹⁶ A.g.e.

¹¹⁷ A.g.e., s. 151.

¹¹⁸ A.g.e., s. 146-147.

karşın yaşamlarını din temeli üzerine kuranlar ve fıtratlarıyla uyumlu olarak çaba gösterenler, kendi hazırladıkları cennette son-suza dek kalacaklardır.¹²⁵

Hace Tûsî bu esas üzere ayrıntılı şekilde dinî eğitimden bahsetmiştir. Bunları ilerde işleyeceğiz.

4. Gelişim Merhalelerine Riayet

Hace Nasir tabiata uyma ve her varlığın tabii gelişim ve tekâmülünün zamanla, merhale merhale ilerlediği esası üzerine eğitim ve öğretimin de merhaleleri olduğu, eğitim-öğretim programlarında bu merhalelere riayet edilmesi ve insanın varlığının tüm boyutlarında fiiliyata dönüşmesi için münasip üsluplarla uygulanması gerektiği üzerinde duruyor.¹²⁶ Çocuğun eğitim-öğretim merhalelerinin zamanla gelişim ve tekâmül esasına göre eğitim ortamında, kuvvelerin zamanla şekillenmesinin niteliğine ve çocuğa öğretim üslubuna değiniyor.

a) Çocuğun eğitim ve öğretim merhaleleri

1. Süt çağı: Bu merhale çocuğun doğumundan iki yaşına kadar olan dönemdir. Ebeveynlerin vazifesi çocuklarına iyi bir isim seçmektir. Zira ona uygunsuz bir isim verirlerse ömrü boyunca bunun sıkıntısını çeker.¹²⁷ Eğer sütanesi olacaksa bu sütanesi güzel ahlâklı olmalı, yetenek ve zekâ açısından da kabul edilebilir düzeyde olmalı, ahmak olmamalıdır. Zira sütannesinin birçok sıfatı, süt yoluyla çocuk üzerinde etki bırakır.¹²⁸

2. Edep verme: Süt çağının sona ermesinin ardından çocuğun eğitimi başlamalı ve ehil olmayanlarla bir arada olması engellenmelidir. Zira yaşlılarının, oyun arkadaşlarının ve bir arada bulunduğu kişilerin çok tesiri altında kalır. Bu yaş merhalesinde onun yanında iyilikleri, yücelikleri ve değerleri övülürse bunlara yönelir.¹²⁹

3. Din ve ahlâk eğitimi: Çocuk öğrenmeye hazır olduğunda ona öğretilmesi gereken ilk şey dinî ve ahlâkî öğretilerdir. Çocuk en başından Kuran, din ahkâmı, sünnetler ve dinî vazifeleriyle aşına olmalıdır ve bu öğretiler ruhuna işlemelidir.¹³⁰

Hace Tûsî bu konuda şöyle diyor: “Sünnet ve dinî vazifeleri ona öğretmeliler ve bunlara uymaya teşvik etmeliler. Hayrı ve edebi yanında methetmeli ve kötülükleri kınamalılar... Bu merhalede çocuk ahlâkî hasenelerle aşına kılınmalı¹³¹ ve kötü huylardan ve çirkinliklerden alıkoyulmalıdır. Zira çocuk gelişiminin başlarında daha çok kötülüklerle yönelir.¹³²” Hace çocuklara rivayet ve şiir öğretilmesini tavsiye ediyor. Elbette onu güzel ahlâka teşvik edecek şiirler öğretilmelidir. Gazelden, aşktan, şaraptan bahseden şiirleri öğretmekten kaçınılmalıdır.¹³³

4. Tamamlayıcı eğitim: Başlangıç düzeyindeki eğitim sona erdikten sonra tamamlayıcı eğitim başlamalıdır. Bu merhale çocukluk döneminin sonu olduğu için dakik düzenlenmiş bir eğitim-öğretim programını gerektirir. Bu yüzden kişinin yeteneğine ve ilgisine bakılarak yapılan bir program daha gerçekçi olacaktır. Eğer ilim öğrenmeye ilgi duyuyorsa önce ahlâk ilmini öğrenmeli, sonra

¹²⁵ Furkan/16.

¹²⁶ *Ahlâk-ı Nasirî*, 64-93.

¹²⁷ A.g.e., s. 222.

¹²⁸ A.g.e.

¹²⁹ A.g.e., s. 223.

¹³⁰ A.g.e.

¹³¹ A.g.e., s. 222-226.

¹³² A.g.e., s. 223.

¹³³ A.g.e., s. 223-224.

İnsan şehvet, öfke ve idrak kuvvelerine sahiptir. Bu kuvveler zamanla ve sırayla zahir olurlar. Önce şehvet kuvvesi, sonra öfke kuvvesi ve nihayetinde idrak kuvvesi zahir olur. Eğitim-öğretim programları hazırlanırken bu kuvvelerin ortaya çıkma zamanının seyri dikkate alınmalıdır.



teorik felsefe ilimlerini öğrenerek önceki merhalede öğrendiklerini tamamlamalıdır.¹³⁴

5. Bu merhalede ona toplumsal muâşeret adabı ve topluma uyum sağlama etkenleri öğretilmeli, refah peşinde olmaktan, nimetlere dalmaktan ve gösteriş yapmaktan uzak tutulmalıdır.¹³⁵

6. İş ve çalışma: Tamamlayıcı eğitim dönemi sona erdiğinde gence iş ve çalışma ortamı sağlanmalıdır. Bu yolla işin ve çalışmanın tadına varır ve geçimini sağlar.¹³⁶ Hâce Tûsî'ye göre bir baba çocuğunun bir zanaata yöneldiğini görürse en iyisi önce onu evlendirmesi ve evini ayırmasıdır. Böylece daha fazla motivasyonla işini yapar.¹³⁷

b) Kuvvelerin zamanla şekil alması

Daha önce söylediğimiz gibi Hâce Tûsî şöyle diyor: İnsan şehvet, öfke ve idrak

kuvvelerine sahiptir. Bu kuvveler zamanla ve sırayla zahir olurlar. Önce şehvet kuvvesi, sonra öfke kuvvesi ve nihayetinde idrak kuvvesi zahir olur. Eğitim-öğretim programları hazırlanırken bu kuvvelerin ortaya çıkma zamanının seyri dikkate alınmalıdır.¹³⁸

c) Çocuk eğitimi üslubu

Hâce Tûsî şöyle diyor: “İnsan tabiatına ilmî ve amelî kemale eğilim yerleştirilmiştir. Eğer eğitim-öğretim programı marifet, felsefe ve maslahat esasına göre düzenlenirse kendine yakışır gelişimi gösterecek, her yönden ıslah olacak, olması gereken ilmî ve amelî kemale ulaşacaktır.¹³⁹ Hazırlanan programlarda dikkat edilmesi gereken noktalardan biri, eğitim seyrinin kolaydan zora, somuttan soyuta ve kuraldan teoriye doğru ilerlemesidir.¹⁴⁰ Bu eğitimsel tedbir, ders konularının ve metinleri-

¹³⁴ A.g.e., s. 227.

¹³⁵ A.g.e.

¹³⁶ A.g.e., s. 229.

¹³⁷ A.g.e.

¹³⁸ A.g.e., s. 146-151.

¹³⁹ A.g.e., s. 64 ve 93.

¹⁴⁰ Şive-i Danişpejuhî, s. 88, 89 ve 113.

nin başlangıçta kolay öğrenebilecek şekilde düzenlenmesini sağlar.¹⁴¹

Hace Tûsî'ye göre yukarıya doğru seyir, manevî eğitim ve insanın kemale ulaşması zamanla olur ve çeşitli merhaleleri vardır. Aynı şekilde aşağıya inşi ve çöküşü de zamanla olur ve muhtelif merhaleleri vardır. Hace, Peygamber efendimizin (s.a.a) “Kırk gün ihlaslı olan ve Allah rızası için çalışan kimsenin kalbinde hikmet çeşmesi akmaya başlar ve hikmet, kalbinden diline cari olur” rivayetinden ilham alarak insanın kemalinin zamanla olduğuna inanır ve şöyle der: “Tevfiki olan her gün çalışır, değerli hasletlerini artırır ve zamanla kemal mertebelerini geçer.”¹⁴²

5. Muhatabın Anlayış ve Zekâsına Riyet

Şüphesiz öğrencilerin zekâsı ve anlayışı birbirlerinden farklıdır. Kişilerin farklılıklarını mülhaza etmek, onların konuları anlayış ölçüsünü dikkate almak, onlarla aynı düzeye inmek ve aynı dili konuşmak eğitimin temel esaslarındandır.

Hace Tûsî yüce İslam Peygamberi'nin (s.a.a) “İlahi peygamberler, halkın akıl ve idrak ölçüsüne göre onlara hitap etmekle görevlendirilmişlerdir”¹⁴³ buyruğundan ilham almış ve filozofların yönteminden faydalanmıştır. Filozoflar karşılarındaki kişiye göre bazen kıyasla yetiniyor, bazen hitabe, şiir, tartışma ve ikna yöntemlerini kullanıyorlardı.¹⁴⁴ Hace de öğretmenlere, mübelliğlere ve eğitim-öğretim programı hazırlayanlara, öğrencilerin ve muhatapların eğitimi ve gelişimi için önce onların farklı özelliklerini ve sıfatlarını

tanımlarını, zekâ ve anlayış farklılıklarını dikkate almalarını, aynı dili konuşmaya ve aynı düzeyde olmaya çalışmalarını ve her guruba zekâ ve anlayış durumlarına ve şartlarına uygun program hazırlamalarını tavsiye ediyor.¹⁴⁵

Hace'ye göre öğretmen öğrencilerine ders anlatacağı ve derste bulunduğu zaman onların düzeyinde ve onların diliyle konuşmalıdır. Hatip ve mübelliğ de halkla karşı karşıya geldiğinde muhataplarının hal ve vasıflarına aşına olduktan sonra onların anlayışına uygun bir konuşma yapmalıdır. Muhatabı avam halk ise konuşmasına hitabe, ikna ve tahayyül ile başlamalıdır. Zira onlar hitabe ve tahayyülden daha çok etkilenirler.¹⁴⁶

Hace, halka konuşma yapan ve eğitim-öğretimle uğraşan kimselerin iki temel noktaya dikkat etmeleri gerektiğini söylüyor:

1. Her marifet ve ilim, her şahsa öğretilmez. Her ilmin bir ehli vardır ve ehil olmaya o ilmi öğretmek zulümdür. Bu yüzden herkese felsefî delilleri, kelimî meseleleri, usul-i akaidin bütün şüphelerini ve müşkülelerini anlatmak lazım gelmez. Zira bazen itikatla ilgili bir şüpheden bahsedilmesi ve şahsın bunu algılayarak tatmin olması mümkündür ama cevabını hazmedemeyebilir. Bu açıdan eskiden beri filozoflar avam halkı bu konulara girmekten alıkoyuyorlardı ve her sözü her yerde söylemiyorlardı.¹⁴⁷

2. Beş sanatla aşına olmak: Öğretmenler, eğitimci ve mübelliğler mantığın beş sanatına aşına olmalıdırlar ve münasip durumlarda bunlardan faydalanmalıdırlar. Her şahsı ona özel dil ile konuşmalıdırlar.¹⁴⁸ De-

¹⁴¹ A.g.e.

¹⁴² *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 3-5.

¹⁴³ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 283.

¹⁴⁴ A.g.e., s. 283-284.

¹⁴⁵ *Ravzatü't-Teslim*, s. 27 ve 30; *Esasu'l-İktibas*, s. 345-348, 515 ve 588.

¹⁴⁶ A.g.e.

¹⁴⁷ *Telhisu'l-Muhassil*, s. 471-472.

¹⁴⁸ *Esasu'l-İktibas*, s. 586-588 ve 345-348.

lilden kendi özel yerinde, cedelden kendi müşahhas konumunda istifade etmelidirler. Çünkü bu durum muhatabın anlayabilmesi için gerekli ortamı hazırlar.

6. Müşavere

Eğitim ve öğretimde kabul edilmiş yöntemlerden biri müşaveredir. Hâce Tûsî bu konu hakkında şöyle diyor: “İnsan, hayatının bireysel ve toplumsal her alanında müşavereye ihtiyaç duyar. Gelir-gider meselelerinde, iş-güc ve uzmanlıkta, şehrin emniyeti ve korunmasında, ülkenin idaresinde, savaş ve barış konularında. . . Aynı şekilde her sınıfın, kendi sınıfının işleri için müşavereye ihtiyacı vardır. Zira hemfikir olarak, fikir alışverişinde ve müşaverede bulunarak hayra ve maslahata daha kolay ulaşılır, şerrin ve ziyanın da önüne geçilir.”¹⁴⁹ Müşavereyi iki ıstılahı olduğunu söylemek gerekir: Biri günümüzde eğitim-öğretim düşünürlerinin ve psikologların üzerinde daha çok durduğu özel ıstılah; diğeri tarihçesi oldukça eski olan genel ıstılah. Hâce Tûsî müşavereyi daha çok ikinci anlamıyla kullanıyor.

Hâce öğrencilere, tahsil görecekleri bölümü seçeceklerinde meşveret edilme liyakati taşıyan kimselere danışmalarını tavsiye ediyor.¹⁵⁰ Aynı şekilde öğrenim babında, öğrencilerin öğrendikleri dersi karşılıklı tartışmaları gerektiği üzerinde duruyor. Zira bir saat tartışma, bir ay boyunca dersin tekrar edilmesinden daha iyi olabilir.¹⁵¹ Tartışma, meşveret ve görüş alışverişi için seçilen arkadaşın insaflı, iyi huylu, beklentisi az, çalışkan, az konuşan ve vaktin değerini bilen biri olmasına dikkat edilmesini, asla tembel,

geveze ve beklentisi yüksek kişilerle tartışmaya girilmemesini tavsiye ediyor.¹⁵²

Meşveret ve görüş alışverişinin irfanî seyr-u sülûk ve nefis tezkiyesi alanında da özel bir yeri vardır. Bir insan arzulanan kemale ulaşmayı ve varlık boyutlarının tomurcuklanmasını isterse, kendisinin içindeki ve dışındaki eksikliklerini ve ayıplarını görebilmek için salâhiyetli kimselerle oturup kalkması, onlarla ünsiyet kurması, meşveret etmesi, onlardan ısrarla ayıplarını söylemelerini istemesi ve sonra kendisini o ayıplardan arındırması gerekir.¹⁵³

7. Muhabbet

Muhabbet, eğitim ve öğretimde müessir olan üsluplardan birisidir. Ebeveynler, eğitimciler ve öğretmenler bu üslubu uygulayarak eğitim-öğretim amaçlarına hızlı ve kolay şekilde ulaşabilirler.

Hâce Tûsî muhabbeti insanın zati özelliklerinden biri kabul ediyor ve şöyle diyor: “İnsan kelimesi nisyan kelimesinden değil, üns kelimesinden türemiştir. İnsanın zati özelliği ve kemali sayıldığı, her şeyin kemali de kendi özelliğini ortaya çıkarmasında olduğu için insanın muhabbeti kabul etmesi ve muhabbet beslemesi gerekir. Bu yüzden akıl ve din insanı muhabbet beslemeye davet etmişler ve bunun zeminini de hazırlamışlardır. İslam dininde halkın ibadetlerde bir araya toplanması üzerinde durulmuştur. Zira halk bir yerde toplanıp ibadet ettiğinde şüphesiz birbirlerine ünsiyet duyarlar ve giderek toplumda muhabbet ve ülfet hâkim olur.”¹⁵⁴

¹⁴⁹ Şive-i Danişpejuhî, s. 90.

¹⁵⁰ A.g.e., s. 72.

¹⁵¹ A.g.e., s. 72-73-90.

¹⁵² A.g.e., s. 72-90.

¹⁵³ Ahlâk-ı Nasırî, s. 165-166.

¹⁵⁴ Ahlâk-ı Nasırî, s. 264.

Masıl ki tarımın verimli olabilmesi için toprağın önce dikenlerden ve çalılardan temizlenmesi, sonra tohum ekilmesi gerekiyorsa insanın kalbinin ve zihninin de önce kötü sıfatlardan, pisliklerden ve ruhsal hastalıklardan arındırılması, sonra ahlâkî süslerle bezenmesi gerekir. Böylece kabiliyetleri fiiliyata dönüştür ve kemale ulaşır.

Şüphesiz eğer muhabbet eve, okula ve topluma hâkim olursa, eğitim-öğretim programlarını hazırlayan mesuller buna ciddi inayet gösterirse, uygulanması için ortam da hazırlanır sorunların ve düzensizliklerin çoğu hallolacaktır.¹⁵⁵

Hace Tûsî muhabbeti adaletten daha üstün bilmektedir. Zira adalet yapay bir ittihat sağlar, oysa muhabbet, doğal ittihatı ortaya çıkaran etkidir. Doğal ittihat ise yapay ittihatın daha üstündür. Eğer muhabbet evde, okulda ve toplumda hâkim olursa adaletle ihtiyaç kalmaz.¹⁵⁶

Hace Tûsî insan muhabbetini doğal ve iradî diye ikiye ayırıyor. Doğal muhabbet anne-babanın evladına duyduğu muhabbet gibi içten gelir. İradî muhabbet ise çeşitli etkenlerin ortaya çıkardığı muhabbetir. Hace üç etkene işaret ediyor:

1. Vehmî veya hakiki geçici lezzetler bu tür muhabbetin ortaya çıkmasına sebep

olurlar. Bu tür lezzetler ergenler ve gençler arasında oluşur ve süratle de yok olur.

2. Muhabbet etkeni hakiki veya mecazi maddi menfaatlerdir. Genellikle orta yaş ve üzeri arasında revaçtadır.

3. Muhabbeti ortaya çıkaran etken kemali aramak ve saadeti arzulamaktır. Muhabbetin bu kısmı daha çok kemal peşinde olanlar arasında görülür. Elbette bazen birkaç etken bu muhabbetin ortaya çıkmasına sebep olur.¹⁵⁷

Bütün muhabbetlerden üstün olan, her türlü maddiyat, infial, kin ve karanlık şaibesinden arınmış olan muhabbettir. Bu muhabbet, insanın özüne yerleştirilmiş olan Allah sevgisidir. İnsanın zatına karışmıştır. Onu geliştirdiğinde fenaya varır, hayır ve saadetin zülal çeşmesi derinlerinde kendini gösterir. Rıza, teslim, şevk ve üns makamına nail olur. Sadece Allah'ı görür ve onun rızasını arar.¹⁵⁸

Hace insanın Allah'a zati muhabbetinden sonra, ebeveynin evlada ve öğretmenin öğrencisine muhabbetini muhabbetlerin en üstünü saymıştır.¹⁵⁹

8. Teşvik ve Tembih

Hace Nasir teşvik ve tembihi eğitim ve öğretimin uygulanmasını garantileyen iki araç olarak görmektedir. Eğitim-öğretimin yaygınlaştırılması, ev, okul ve toplum atmosferinin sağlıklı hale getirilmesi, saptamalardan kaçınmak için motivasyon oluşturulması için teşvik ve tembihi zaruri kabul eder.

¹⁵⁷ A.g.e., s. 260 ve 262; *Evsafu'l-Eşraf*, s. 124-130.

¹⁵⁸ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 262-263; *Evsafu'l-Eşraf*, s. 124-130.

¹⁵⁹ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 258-264.

¹⁵⁵ A.g.e., s. 243 ve 269.

¹⁵⁶ A.g.e., s. 149-258-259 ve 333.

İlahi peygamberlerin müjde ve ikazının, teşvik ve tembihinin, vaat ve tehdidinin bu yöntem üzerine kurulu olduğuna inanır.¹⁶⁰

Hace bu konu hakkında şöyle diyor: “İnsanlar aynı türden değillerdir. Bir gurubu ikaz, uyarı ve tembihle edep ve ahlâka yöneltmek gerekir. Bazıları teşvik ve müjdeyle edeplendirilmelidir.¹⁶¹ Sanki eğitimin temeli teşvik üzerinedir. Bu yüzden eğer çocuğun güzel bir davranışını görürsek onu teşvik edelim, başkalarının yanında onu övelim. Kötü bir şey yaptığını ve bizden sakladığını görürsek biz de bilmiyormuş gibi davranıp görmezden gelelim. O kötü fiili tekrarladığını görürsek gizlide kınayalım ve o fiilin kötülüğünü abartalım, vazgeçmesi için ikaz edelim. Elbette kınamamız onu utanmaz hale getirmemelidir. Öyleyse teşvik de tembih de kendi yerinde, gerektiği kadar ve özel bir zarafetle kullanılmalıdır.”¹⁶²

Hace Tûsî'nin bedensel cezayla ilgili görüşü şudur: Eğer öğretmen teşvik, ikaz ve uyarıyla öğrenciyi ıslah edemez ve bedensel cezayı gerekli görürse, o ceza acı verici olsa da az olmalıdır ki hem o öğrenci hem de diğerleri ibret alsınlar.¹⁶³

9. Alıştırma ve Tekrar

Eğitim ve öğretimin kesin yöntemlerinden biri alıştırma ve tekrardır. Yeteneklerin gelişmesini ve becerilerin fiiliyata dönüşmesini sağlar. Hace Tûsî'ye göre insan eğitim ve öğretim, uzmanlık, bilim, zanaat ve ahlâk alanında dersiyse, işiyle, uzmanlığıyla ünsiyet kurar ve onu şıar edinirse maharete, gelişime, tekâmüle ulaşır ve ilerleme sağlar.

Sonra alıştırma ve tekrarla uygun adetler ve maharetler edinir, nihayetinde nefsanî melekeler kazanmaya çalışır.¹⁶⁴

Açıktır ki nefsanî melekelerin ortaya çıkmasıyla fiiller kolaylıkla ve şüphe olmadan nefisten sadır olur. Bu karakter, nefis için sabit ve sürekli olacak, asla yok olmayacaktır.¹⁶⁵

Hace öğrencilere, dersi öğrendikten, üzerinde düşündükten ve dikkatle durduktan sonra motivasyonla ve neşeyle onu tekrar etmelerini tavsiye ediyor. Zira tekrar ve alıştırma, evvela insanı unutkanlık afetinden koruyor. Bununla ilgili şöyle derler: “Ders bir harftir, tekrarı bindir.” İkinci olarak tekrar ve alıştırma, yeteneklerden ve becerilerden daha fazla faydalanma vesilesidir.¹⁶⁶

Hace Tûsî seyr-u sülûk alanında da şöyle düşünüyor: Sebat, sağlam iman ve ahlâkî melekeler seyr-u sülûkun kesin ve şüphe götürmez şartlarındandır. Sağlam imana ve övülen ahlâkî melekelerle ulaşmak için o melekelerle uyumlu davranışların tekrarlanması zaruridir. Zira daha önce de dediğimiz gibi insan nefsinde yok olmayacak halleri ortaya çıkaran kaynak, o hallerle uyumlu fiil ve davranışların çokça tekrarlanmasıdır. Bununla beraber sâlik, faziletlere ve kemallere ulaşmak için o faziletleri meydana getiren fiilleri tekrarlamalıdır.¹⁶⁷

Hace eserlerinin birçok yerinde, sâlikin himmet ederek ve sıkı çalışarak Allah korkusu, sıdk, züht, hilim ve vakarı ruhuna yerleştirmesinden ve de güçlülük ve çabayla elde edilen bir şeyin kolayca kaybe-

¹⁶⁰ Kavaidu'l-Akaid, s. 33; Keşfu'l-Murad fî Şerh-i Tecridu'l-İtikat, s. 407-411.

¹⁶¹ Ahlâk-ı Nasırî, s. 258-264.

¹⁶² A.g.e., s. 224.

¹⁶³ A.g.e., s. 226-227.

¹⁶⁴ Ahlâk-ı Nasırî, s. 93, 101, 103.

¹⁶⁵ A.g.e.

¹⁶⁶ A.g.e., s. 152-157; Şive-i Danışpejuhi, s. 81, 89, 91 ve 96.

¹⁶⁷ Ahlâk-ı Nasırî, s. 152.

dilmeyeceğini bilmesi gerektiğinden açıkça bahsediyor.¹⁶⁸

10. Tahliye¹⁶⁹

Tahliye veya insanın içini pisliklerden ve kötü sıfatlardan arındırması, kendini düzeltmenin ilk adımdır. Tahliye olmadan ahlâkî faziletlerle donanmak mümkün değildir. Hâce Tûsî bu yöntemin üzerinde durarak şöyle diyor: “Nasıl ki tarımın verimli olabilmesi için toprağın önce dikenlerden ve çalılarından temizlenmesi, sonra tohum ekilmesi gerekiyorsa insanın kalbinin ve zihninin de önce kötü sıfatlardan, pisliklerden ve ruhsal hastalıklardan arındırılması, sonra ahlâkî süslerle bezenmesi gerekir. Böylece kabiliyetleri fiiliyata döndürür ve kemale ulaşır.”¹⁷⁰ Bu yüzden İslam dininde ruh temizliği, pisliklerden arınma, tövbe ve Allah ile halvet etme emri verilmiştir. Zira insanın içi temizlenmeden, seyr-u sülûk, kendini düzeltme ve eğitim semere vermeyecektir.”¹⁷¹

Hâce Tûsî insanın içini karanlıklardan ve pisliklerden arındırması yönteminin üzerinde durarak öğrencilere şöyle tavsiyede bulunuyor: “Öğrenci daha en başında takvalı olmalı, kalbini kinden arındırmalıdır ki ilmi yetişsin ve meyve versin.”¹⁷² Hâce, hasta olan birinin halsizlik ve acıyla derman olmasının mümkün olmadığı ve ıslak olan bir yerde ateşin alevlenmeyeceği örneklerini de veriyor.¹⁷³

¹⁶⁸ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 157-158; *Evsafu'l-Eşraf*, s. 44, 46, 50, 70 ve 72; *Ahlâk-ı Muhtesemî*, s. 503, 508 ve 546.

¹⁶⁹ Tahliye bir irfanî ahlâk ıstılahıdır ve kötü sıfatları uzaklaştırmak anlamına gelir.

¹⁷⁰ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 67; *Risale-i fî Seyr u Sülûk*, s. 53; *Evsafu'l-Eşraf*, s. 58 ve 88.

¹⁷¹ A.g.e.

¹⁷² *Şive-i Danişpejuhî*, s. 116 ve 117.

¹⁷³ A.g.e.

11. Riyazet

Kendini düzeltme ve eğitim yöntemlerinden biri de riyazettir. Lügatte asi ve dengelessiz hareketleri bırakıp binicisinin emrine uyması için vahşi atın ram edilmesi anlamındadır. Ahlâkî ve eğitimsel ıstılahta ise nefsin şehvet ve öfke kuvvelerine uymaktan alıkoymasına riyazet denilmiştir.¹⁷⁴

Riyazetin zarureti şu açıdandır: İnsanın nefsi şehvet ve öfke kuvvesine uyduğunda ve bu ikisinin emri altına girdiğinde behimî ve sebî nefsin düzeyine iner. Eğer bu kuvveleri yok etmek isterse yanlış yollara sapar ve kuvvelerini atıl bırakır. Demek ki şehvet ve öfke kuvveleri yönlendirilmeli, akıl ve dinin hizmetine sokulmalıdır. Şehvet ve öfke kuvvelerini başıboşluktan kurtarıp akıl ve dinin hizmetine sokacak olan üslup ise riyazettir.¹⁷⁵

Riyazet başta zor bir yol gibi görünür ama iffet, kanaat, tevekkül, cömertlik, cesaret ve züht gibi güzel neticeleri ardından getirince tatlı ve kolay olacaktır.¹⁷⁶

12. Murakabe ve Muhasebe

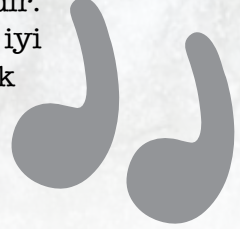
Murakabe ve muhasebe kendini düzeltme ve nefsanî seyr-u sülûkta müessir araçlardan ve yöntemlerdendir. Ahlâk âlimleri ve sâlik arifler bu ikisine özel ehemmiyet verirler. Hâce Tûsî bu konu hakkında şöyle diyor: “Murakabe insanın sürekli kendisini günahlardan, hicaplardan, meşguliyetlerden ve kemale engel olan şeylerden uzaklaştırmasıdır. Allah'ın hilafına amel etmemek ve iyi amellerini yok edecek bir şey yapmamak

¹⁷⁴ A.g.e.

¹⁷⁵ *Evsafu'l-Eşraf*, s. 76-77.

¹⁷⁶ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 156-157; *Ravzatu't-Teslim*, s. 93.

Murakabe insanın sürekli kendisini günahlardan, hicaplardan, meşguliyetlerden ve kemale engel olan şeylerden uzaklaştırmasıdır. Allah'ın hilafına amel etmemek ve iyi amellerini yok edecek bir şey yapmamak için davranışlarını, sözlerini, içini ve dışını korumasıdır.



için davranışlarını, sözlerini, içini ve dışını korumasıdır.¹⁷⁷

Muhasebe ise insanın kulluğunu, ibadetlerini ve günahlarını kontrol etmesi ve hangesinin fazla olduğuna bakması, sonra her ne kadar sonsuz ilahi nimetler karşısında kişilerin kulluğu ve ibadetleri zikredilmeye değmez ise de yüce Allah'ın kendisine bağışladığı nimetlerle karşılaştırmasıdır. Bu yüzden insanlar sürekli ilahi dergâha yönelip kusurlarının affını dilerler ve acizliklerini ve zilletlerini ikrar ederler.¹⁷⁸ Elbette insanın rüsvalığı, Allah'ın sonsuz ve sayısız nimetleri karşısında kulluk ve ibadet etmekle kalmayıp üstüne birçok günah işlediği zaman haddini aşar.¹⁷⁹

Her halükârda murakabe ve muhasebenin rolü, insanı geçmişî telafi etmeye ve ibadetlerle, kullukla, riyazetle, kendisini zorlayarak günahlarından arınmaya sevk etmesidir. Yakup Kindî şöyle söylemiştir: “Gecenin sonunda hepimiz o günkü davranışlarımızı ve sözlerimizi gözden geçirmeliyiz. Bir günah

işlediğimizi anladığımızda nefsimizi kınamayı artırmalı ve kendimize ceza vermeli, günah işleme izni vermemeliyiz.”¹⁸⁰

Aile

Müslüman düşünürler aile işlerinin idaresini “tedbir-i menzil” başlığı altında işlemişlerdir. Hâce Tûsî bu unvanın altında toplumun önemli yapılarından biri olarak aileyi zikretmiş ve bunun rükünlerinden bahsetmiştir. Hâce babanın vahdet ve ülfet etkeni ve ailenin mesulü olduğunu söyler. Kıvrak zekâsı, kavrayışı ve aile bireylerinin her birinin özelliklerini bilmesiyle liyakatli evlatlar eğitebilmek için küçük bir camia olan aileyi doğru biçimde yapılandırmalıdır. Anne de ailenin devamını sağlayan ve muhabbet ve ülfet ile ailenin maslahatlarını ve menfaatlerini koruyan etken unvanıyla aileye dirlik ve sıcaklık kazandırılmalıdır.¹⁸¹

Hâce aile kurulmasını mukaddes bir iş olarak görür; neslin bekası, menfaatlerin ve maslahatların korunması, sükûnet ve huzur gibi manevî, ruhsal ve toplumsal sebeplerin

¹⁷⁷ *Evsafu'l-Eşraf*, s. 80 ve 84.

¹⁷⁸ A.g.e.

¹⁷⁹ A.g.e.

¹⁸⁰ *Ahlâk-ı Nasrî*, s. 163 ve 167.

¹⁸¹ A.g.e., s. 207-209.

de aile kurmak için doğru sebepler olduğunu söyler. Malına ve güzelliğine bakarak eş seçmeyi yanlış sayar.¹⁸²

Hace Tûsî kadının temel rolü üzerinde durur. Liyakatli kadının vasıflarını şöyle beyan eder: Liyakatli kadın dindar, emaneti koruyan, doğurgan, iffetli, söz dinleyen ve şefkatlidir. Güzel davranışı ve ahlâkıyla kocasına teselli ve huzur veren, aileye sıcaklık katandır.¹⁸³ Anne olarak şefkatli, ahlâkî açıdan müşfik bir dost, itaat açısından bir hizmetçi gibi, sessiz, itaatkâr ve beklentisi azdır. Buna karşın liyakatsiz kadın, cabbar kimseler gibi öfkelenir, kindarlar gibi kocasının ayıplarını açar, hırsızlar gibi onun mallarına hıyaneti reva görür.¹⁸⁴

Hace Tûsî evin ve yaşamın sahih idaresi ve aile yapısının sebatı için üç önemli esasa teveccüh göstermiştir:

1. Keramet: Babanın aile bireylerine karşı davranışı keramet temeli üzerine olmalıdır. Eşine değer vermeli, aile meselelerinde onunla meşveret etmeli ve onu yüceltecek ortamı hazırlamalıdır. Bu amel şüphesiz eşi, kocasına karşı güzel davranışlar göstermeye itecektir. Bu şekilde eğer keramet, ailenin ünsiyet mahfilini birbirine bağlarsa aile yapısı dayanıklı ve köklü olacaktır.¹⁸⁵

2. Heybet: Baba, evin müdürü ve idarecisi olarak aile bireylerinden saygı görmelidir. Ailenin düzeni için onun emir ve yasaklarını dinlemelidirler. Bu yüzden baba kendi konumunun farkında olmalı ve korumalıdır. Baba evde, lazım olan heybete ve ihtirama sahip değilse ev düzeni ciddi zarar görür. Eşi ve çocukları ona teveccüh göster-

mezler, emir ve yasaklarına uymazlar ve gitgide aile yapısı dağılır.¹⁸⁶

3. Zihnin meşgul edilmesi: Koca sahih bir programla eşinin zihnini çocukların eğitimi, ev hanımlığı ve eşlik vazifeleriyle meşgul etmelidir, boş vakit bırakmamalıdır.¹⁸⁷ Zira kadın boş kalırsa fesada doğru çekilebilir.¹⁸⁸ Hace Nasir erkeklere eşleriyle ilgili şu iki öğüdü veriyor: Birincisi, her ne kadar eşine muhabbet ve sevgi besleyecek olsa da bu hususta ileri gitmekten sakınmalıdır. İkincisi, eşlerinin birkaç evlilik geçirmiş yaşlı kadınlarla görüşmesini engellemelidir.¹⁸⁹

Toplum

İnsanın sayısız ihtiyacı vardır ve bu ihtiyaçların temini herkesin tek başına üstesinden gelebileceği bir şey değildir. Öyleyse insan toplulukları teşkil olmalı, insanlar birbirleriyle yardımlaşarak bir bedenın uzuvları gibi ihtiyaçlarını temin için ortam hazırlamalıdır.¹⁹⁰

Bu arada özel bir ehemmiyete haiz olan şey toplumsal uyumdur. Zira tabiatlar, yaratılışlar, istekler ve zevkler çeşitlidir; insanlar kendi hallerine bırakılırlarsa herkes kendi menfaatini görür, diğerlerinin maslahatlarının ve menfaatlerinin kurban edilmesi pahasına olsa bile kendi faydasının pe-

¹⁸⁶ A.g.e.

¹⁸⁷ Müslüman düşünürlerin kadına bakış açısıyla, Kur'an'daki bakış açısını daha objektif değerlendirebilmek için Misbah dergisinde yayınlanan "Kuran ve Kutsal Kitabın Kadına Bakışı" başlıklı makaleyi okumanızı tavsiye ederiz. Makalede bu tür yaklaşımın kökenleri mercek altına alınmaktadır. (müt.)

¹⁸⁸ A.g.e.

¹⁸⁹ A.g.e., s. 219.

¹⁹⁰ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 255; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 216.

¹⁸² A.g.e., s. 215-216.

¹⁸³ A.g.e., s. 215-216.

¹⁸⁴ A.g.e., s. 220.

¹⁸⁵ A.g.e., s. 217-218.

şine düşer. Neticesi de toplumda kargaşa ve iniş-çıkışlar olacaktır.¹⁹¹

Bununla beraber toplumun kanuna ihtiyacı olduğu gibi toplumsal eğitime de ihtiyacı vardır. Hâce Tûsî eserlerinde toplumla ve şehirlerle ilgili konulardan genişçe bahsetmiştir. Elbette ondan önce Farabî bu konuları ayrıntılı olarak beyan etmiştir. Farabî şöyle düşünür: Eğitim-öğretimin ve programlarının yönü medine-i fazıla olmalıdır.¹⁹² Hâce Tûsî toplum ve toplumsal eğitimle ilgili konuların çoğunu Farabî'den almıştır. Bu serinin ilk cildinde Farabî'nin görüşleri işlendiğinden, Hâce açısından toplumsal eğitimle ilgili konuların bazılarına değineceğiz.

Topluma Hâkim Olan Usuller

Hâce Tûsî Medine-i Fazıla, salih ve kâmil toplumun tahakkuku ve bekasını sağlamak için bazı usulleri gerekli görür. Bu usullerin hâkimiyeti ışığında toplumun ihtiyaçları temin edilir ve bütün herkes gerçek saadete ulaşır. Bu usuller şunlardır:

1. Muhabbet: Salih, kâmil ve dirençli bir topluma ulaşmanın zaruri şartı muhabbettir. Eğer medine-i fazılanın reisi halka bir baba gibi davranırsa, onlara muhabbet gösterirse, halk da bir evlat gibi muhabbet ve saygı beslerse, ümmetteki her fert kardeş gibi olur ve herkes olması gerektiği gibi kendi vazifesine amel ederse, toplumun bütün bireyleri düşmanlarına karşı birlik olursa hedeflerine ulaşacaklardır.¹⁹³ Hâce'ye göre muhabbet adaletten üstündür. Zira muhabbet, doğal ittihatı ortaya çıkaran etkidir ve şüphe-

siz böyle bir ittihat, adaletten kaynaklanan yapay ittihattan daha üstündür.¹⁹⁴

2. Din ve siyaset: Hâce Tûsî din ve siyasetin birbirine bağlı ve birbirini tamamlayıcı olduğunu düşünüyor, din ve siyasetin ayrılmasını toplumun temellerini sarsacak bir etken olarak görüyor. Bununla ilgili şöyle diyor: Din kaidedir, rükünlerin sahibidir. Nasıl ki temel, rükünsüz zayı olur, temelsiz rükün harap; din sahipsiz faydasızdır ve sahip, dinsiz boş.¹⁹⁵

3. Felsefe: Hâce Tûsî şehre felsefenin hâkim olması gerektiği üzerinde duruyor ve şöyle söylüyor: Nasıl ki bedenin gücü tabiata, tabiatın gücü nefse ve nefsin gücü akla dayanıyorsa şehirlerin gücü idareciye, idarecinin gücü siyasete ve siyasetin gücü de felsefeye dayanır. Zira felsefe şehirde bilinir ve hâkim olursa bütün halk kanunlara uyar ve toplum hedeflerine ulaşır.¹⁹⁶

4. Adalet: Medine-i fazılanın yapısı, gücü ve imanı adalet ileidir. Hâce Tûsî şöyle diyor: Memleketin gücü adalettedir. Padişahın, halkın haline bakması ve adalet kanunlarını koruması vaciptir.¹⁹⁷ Sağlam adalet yapısına kavuşmak için bazı şartlar yerine getirilmelidir: 1) İdareci halkın bütün sınıflarına aynı gözle bakmalıdır. Düşünce ve kalem ehline, ilim erbabına, zanaatkârlara, çiftçilere, tacirlere, mülk sahiplerine ve millete aynı şekilde davranmalıdır. Herkesin maslahatını ve menfaatini gözetmelidir. Herkesi kanun karşısında eşit tutmalıdır.¹⁹⁸ 2) İstihkaka teveccüh: Medine-i fazıla ahalisinin her ferdi, toplumun imkânlarından, varlıklarından ve hayratlarından pay sahibidir. Medine-i

¹⁹¹ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 255; *Ahlâk-ı Muhteşemî*, s. 216.

¹⁹² Farabî, Ebu Nasr; *Ara-i Ehli'l-Medinetu'l-Fazıla*, s. 117-118.

¹⁹³ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 269 ve 285.

¹⁹⁴ A.g.e., s. 149, 158, 233 ve 259.

¹⁹⁵ A.g.e., s. 285.

¹⁹⁶ A.g.e., s. 309.

¹⁹⁷ A.g.e., s. 304 ve 305.

¹⁹⁸ A.g.e., s. 305.

fazıla reisi her bir kişinin bu hayratlardan ve imkânlardan hak ettiği oranda istihkakını vermelidir. Zira bir kişinin payından mahrum bırakılması veya payının azaltılması ona yapılan bir zulümdür ve payının artırılması da topluma yapılan bir zulümdür.

Bununla beraber adaletin tahakkuku için herkesin payı, istihkakı oranında verilmelidir. Eğer kanuna aykırı davranan veya adil sınırları çiğneyen kimseler olursa da işledikleri suçta uygun biçimde cezalandırılmalıdırlar.¹⁹⁹

Dinî ve Akfî Eğitim

Hace Tûsî din ve felsefe ilişkisinin çok sağlam ve derin, ikisinin risaletinin aynı yönde ve uyumlu, dinin aklın yaveri olduğuna inanıyor. İnsanın eğitiminde dinin ilk, felsefenin ikinci eğitmeni olduğunu zikrediyor.²⁰⁰ Hace bu ikisinin öğretimini, eğitim-öğretim alanında iç içe geçirmiştir ve şöyle tavsiyede bulunur: Anne ve baba, çocuklarını önce ilahi namus (din) çatısı altına sokmaları farzdır. Zira din insanı felsefeye, adalete, cesarete ve iffete yönlendirebilir, ilahi doğru yol olan itidal melekelerini onun ruhuna işleyebilir ve onu ifrat-tefritten alıkoyabilir.²⁰¹ Bununla beraber ebeveynler ve eğitmenler başlangıçta Kuran, sünnet ve dinî vazifeleri çocuklara öğretmeliler ve dinî vazifelerini yerine getirmelerine dikkat etmeliler.²⁰²

Bu konunun devamında şöyle diyor: Çocukluk dönemini geçtikten sonra onu felsefe öğrenmeye davet etsinler. Böylece başlangıçta taklit üzere öğrendiklerini delilli hale getirir. Amel meydanında da itidalli olmaya ve

adaleti hâkim kılmaya çalışmalıdır.²⁰³ Gerçi her alanda adaleti sağlamak zor görünüyorsa ama dinî öğretilerde de geçtiği üzere Allah'ın sıratı kıldan ince, kılıçtan keskindir.²⁰⁴

Hace Tûsî'ye göre insan ancak şehvetini, öfkelerini, isteklerini ve arzularını aklın buyruğu altına sokar, akli dinin emrine verir ve iradesini Allah'ın takdirinde fani kılsa gerçek saadete nail olabilir.²⁰⁵

Hace, gençlerin ve ergenlerin dinî meseleleri uyguladığından emin olmak için üç şeyi tavsiye ediyor:

1) Teşvik ve tembih: Ebeveynler ve eğitmenler çocuğu ve ergeni başkalarının yanında överek ve onunla ünsiyet kurarak dinî meselelere rağbet göstermesi sağlanabilir.²⁰⁶

2) Takvaların güzel özelliklerinin zikri: Çocuklar örnek alırlar. Bu yüzden onların yanında takvalılar ve iyiler övülür, kötülerin ve günahkârların hepsi yerilir, günahın kötülüğü güzelce betimlenirse şüphesiz çocuk örnek alır, takvaya yönelir ve günahattan uzaklaşır.²⁰⁷

3) Sabır: İlahi doğru yola ulaşmak için sabır lazımdır ve sabır olmadan kemale ulaşamaz.²⁰⁸

Hace Tûsî, filozoflardan alıntı yaparak ibadeti dinî eğitimin önemli etkenlerinden biri olarak zikretmiş ve onu üçe ayırmıştır:

1) Cevanîh ibadetleri: Bu ibadetler insanın kalbiyle alakalıdır. Akaid ve efkâr gibi.

2) Cevarih ibadetleri: Bedenle irtibatlı olan ibadetlerdir. Namaz, oruç, hac gibi.

¹⁹⁹ A.g.e., 305, 306 ve 307; *Telhisu'l-Muhassil*, s. 502 ve 503.

²⁰⁰ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 106.

²⁰¹ A.g.e., s. 64, 85-94, 106-135 ve 223.

²⁰² A.g.e.

²⁰³ A.g.e., s. 227.

²⁰⁴ A.g.e., s. 118.

²⁰⁵ A.g.e., s. 142, 562 ve 564.

²⁰⁶ A.g.e., s. 222; *Ravzatü't-Teslim*, s. 73.

²⁰⁷ *Ahlâk-ı Nasırî*, s. 222.

²⁰⁸ A.g.e.

3) İçtimaî ibadetler: Bu ibadetler toplumsal yaşamda kendilerini gösterirler. Adalete ve insafa riayet, bağış ve infak gibi.²⁰⁹

Hace namazı, ilahi dergâhta huzu ve huşu etkeni, öfke kuvvesini azaltan ve kibirden uzaklaştıran, orucu sabır ve takvayı ortaya çıkaran ve içgüdülerin kontrolünü sağlayan sebep olarak görmektedir. Haccı ise Allah'a doğru hicret kabul etmekte, O'na yakınlaşmanın ve imamın marifetinin etkeni saymaktadır.²¹⁰ Cihat, zekât, tebella ve teberra konularından da ayrıntılı olarak bahsetmektedir.²¹¹

Eğitim ve Öğretim Materyalleri

Hace, çocuğun eğitim-öğretim programını, onun doğal gelişim merhalelerine göre düzenlemiştir. Çocuğun eğitim-öğretim programının, kuvvelerinin gelişimiyle orantılı olarak ilerlemesi gerektiğine inanır. Önce şehvet kuvvesinin eğitimi, hidayeti ve düzenlemesi üzerinde çalışılmalıdır. Zira insanın kuvvelerinin arasında ilk ortaya çıkan kuvve, şehvet kuvvesidir ve şahsın bekası için yapısına yerleştirilmiştir. Bu sebeple daha hayatının başında yiyecek, içecek ve uyku ihtiyacını giderme peşine düşer. Bununla beraber bu kuvveyi tatmin için kötü ahlâk ve adetler edinilmeden önce, iyi adap ve güzel ahlâkla edeplendirilmesi gerekir.²¹² Yemek yeme, konuşma, oturup kalkma ve spor yapma adabı gibi yaşam adapları, aynı şekilde doğru sözlülük, alçak gönüllülük, ebeveynin ve öğretmenlerin sözünü dinlemek türünden güzel ahlâk ve de dinî öğretiler kendisine öğretilmelidir.²¹³

Çocuk daha fazla geliştiğinde, başlangıçta taklit üzere öğrendiklerini bu sefer delilleriyle öğrenmeli, yeteneği ve ilgi alanı doğrultusunda ilme veya zanaata yönelmelidir. Eğer felsefe öğrenmek istiyorsa önce mantık ilmini öğrenmelidir ki doğru düşünme ve hatadan korunma yöntemini öğrenebilsin. Sonra zihninin istidlal konularıyla aşına olabilmesi için matematik öğrenmeli, daha sonra felsefe eğitimine başlamalıdır.²¹⁴

Hace Tûsî öğretim programıyla ilgili üç temel noktaya işaret etmiştir:

1. Öğretim programı muhteva açısından kolay ve hacim açısından küçük metinlerle başlamalıdır. Böylece ilim öğrenmenin tadı öğrencinin damağına yerleşir. Sonra zamanla zor metinlere geçilir.²¹⁵

2. Eğitim-öğretim programı, her ferdin tahsil gördüğü ilim ve uzmanlık alanını tamamlayacağı, yarı yolda bırakmayacağı şekilde düzenlenmelidir.²¹⁶

3. Öğretim programında temel, eski ve köklü bilimler, yeni ve ispatlanmamış bilimlerin önünde tutulmalıdır. Bu bilimler arasında dinî öğretilere daha fazla değer verilmeli, namaza ve Allah ile irtibata daha fazla inayet edilmelidir. Zira ilimlerin öğrenilmesinde ve ilahi yakınlığa ulaşılmasında Allah ile irtibat ve huşu ve huzuyla kılınan namaz çok etkilidir.²¹⁷ İnsanı yaratılış ve meadla aşına kılar ve sırf varlık ve salt fakirlik olan varlık hüviyetini ortaya çıkarır. Nitekim şöyle buyruluyor:

“O'nun zatından başka her şey yok olacaktır.”²¹⁸

²⁰⁹ A.g.e., s. 141.

²¹⁰ *Ravzatu't-Teslim*, s. 139-141; *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 214.

²¹¹ A.g.e.

²¹² *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 151.

²¹³ Sıddık, İsa; *Tarih-i Ferheng-i İran*, s. 164 ve 165; *Şive-i Danişpejuhî*, s. 43-44.

²¹⁴ *Ahlâk-ı Nasirî*, s. 153.

²¹⁵ *Şive-i Danişpejuhî*, s. 88-89.

²¹⁶ A.g.e.

²¹⁷ A.g.e., s. 117.

²¹⁸ Kasas/88.

Kaynakça

- Emin, Seyyid Muhsin; Ayanu'ş-Şia; Beyrut: Daru't-Tearif, 1408 k.
- Farabî, Ebu Nasr; Arayı Ehli'l-Medinetu'l-Fazıla; Beyrut: Daru'l-Meşrik, 1991.
- Hani, Numan Ferhat; el-Hace Nasiruddin Tûsî ve'l-Araetu'l-Felsefiyye ve'l-Kelamiyye; Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-İslamî, tarihsiz.
- Hansarî, Muhammed Bâkır; Ravzatu'l-Cennât; Kum: İntişarat-ı İsmailiyan, 1390.
- İbn Fahd Hillî; el-Muhezzebu'l-Bâri fi Şerhi'l-Muhtasaru'n-Nâfi; Kum: Defter-i İntişarat-ı İslamî, 1369.
- Meclisî, Muhammed Bâkır; Biharu'l-Envar; Beyrut: Daru'l-İhyai't-Turasi'l-Arabî, tarihsiz.
- Müderriş Rezevî, Muhammed Takî; Ahval ve Asar-i Hâce Nasir; Tahran: İntişarat-ı Bonyad-ı Ferheng, 1370.
- Müderriş Zencanî, Muhammed; Sergüzeşt ve Akaid-i Felsefi-yi Hâce Nasiruddin Tûsî; Tahran: Emir Kebir, 1363.
- Nime, Şeyh Abdullah; Felasefe-i Şia; Seyyid Cafer Gazban çevirisi; Tahran: İntişarat-ı İngılâb-ı İslamî, 1367.
- Sıddık, İsa; Tarih-i Ferheng-i İran; Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran, 1363.
- Tûsî, Nasiruddin; Ahlâk-ı Nasrî; Müçteba Minuyî ve Ali Rıza Muradî tashihi ve açıklamasıyla; Tahran: Harezmi, 1369.
- Tûsî, Nasiruddin; Kavaidu'l-Akaid; eski Rihlî baskısı, bilgi yok.
- Tûsî, Nasiruddin; Şive-i Danişpejuhî; Bâkır Gubarî çevirisi; Tahran: Defter-i Neşr ve Tahkikat-ı Bedr, 1362.
- Tûsî, Nasiruddin; Ağaz ve Encam-ı Cihan; Hasan-zade Âmulî talikatıyla; İntişarat-ı Ferheng ve İrşad-ı İslamî, 1366.
- Tûsî, Nasiruddin; Ahlâk-ı Muhteşemî; Tahran: İntişarat-ı Danışgah, 1361.
- Tûsî, Nasiruddin; Esasu'l-İktibas; Müderriş Rezevî tashihi; İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran; 1326.
- Tûsî, Nasiruddin; Evsafu'l-İşrak; Muhammed Müderriş tashihi; Tahran: Kitabfuruşiyi İslamiyye, 1369.
- Tûsî, Nasiruddin; Fusul; Danişpejuh tashihi; Tahran: İntişarat-ı Danışgah-ı Tahran, 1088 k.
- Tûsî, Nasiruddin; Fusulu'l-Akaid; Mısır: Matbaa-yı Rahmaniye, tarihsiz.
- Tûsî, Nasiruddin; Keşfu'l-Murad fi Şerh-i Tecridu'l-İtikat; Kum: Müessesese-i İntişarat-ı İslamî, 1099 k.
- Tûsî, Nasiruddin; Musannifat: Şerh-i Meseletu'l-İlm; Meşhed: Danışgah-ı Meşhed, tarihsiz.
- Tûsî, Nasiruddin; Ravzatu't-Teslim; Tahran: Neşr-i Hami, 1363.
- Tûsî, Nasiruddin; Risale-i fi's-Seyr u Sülûk; eski Rihlî baskısı, bilgi yok.
- Tûsî, Nasiruddin; Şerh-i İşarat ve't-Tenbihat; Tahran: Matbaa-yı Haydari, tarihsiz.
- Tûsî, Nasiruddin; Telhisu'l-Muhassil; Tahran: Müessesese-i Mütalaat-ı İslamî, 1359.

İslamî İrfanı Ararken

Üstad Muhammed Taki Misbah

İrfan Nedir?

İrfan ve marifet terimleri kelime anlamı itibariyle aynı anlamı taşıyor ve her ikisi de ‘tanımak’ anlamındadır. Bu tanımak, duyular, akıl, anlatım veya kalp yoluyla gerçekleşmiş olabilir. Dolayısıyla kelime anlamı itibariyle önemli bir fark gözlemlenmiyor ve bütün bunlar için irfân sözcüğü kullanılabilir. Ancak ıstılâhî anlamları konusunda ‘irfân’ ve ‘marifet’ sözcükleri farklı anlamlar taşımaktadır ve ‘irfân’ sözcüğü kendine has bir anlama sahiptir. Bu bağlamda ‘marifet’ sözcüğü daha geniş bir anlama sahiptir ve bütün bilgi kaynaklarını kapsamaktadır; ancak ‘irfân’ sözcüğü fiziki duyular, deneyler, akıl veya nakil yoluyla değil de kalbi şühûd veya bâtinî kazanım ile elde edilen bilgiler için kullanılıyor. Hiçbir aracı olmaksızın malumun direkt olarak kazanılma şekli olan kalbi şühûd ve bâtinî kazanım, felsefe ilminde ‘ilm-i huzurî’ olarak adlandırılıyor. ‘ilm-i huzurî’ husûlî ilmin aksine deney, düşünmek, delil sunmak ve zihinsel kavramlar yoluyla elde edilmez. Kavramlar, düşünce ve tefekkür yoluyla ilerlediğimiz sürece elde edilecek sonuç da kaçınılmaz olarak aklî türden olacaktır. Oysa irfân, huzurî bir kazanımdır ve kavramlar türünden değildir.

Huzurî bilgi ve kazanımlar sayıca fazladır ve huzurî olarak elde edilen her bilgiye irfân diyemeyiz. Kısaca irfân, yüce Allah’ı ve onun sıfat ve fiillerini deliller ve tefekkür yoluyla değil de kalbi ve bâtinî kazanım yoluyla tanımak anlamındadır. İrfan, Allah’ı tanımak anlamındadır. Ancak gıyabî bir bilgi ve akıl veya delillerle tanımak şekliyle değil, aksine kalbî bir şekilde, onun varlığını kalbinin derinliklerinde görerek tanımak anlamındadır.

Felsefî ve kelamî deliller ışığında, Allah’a yönelik elde ettiğimiz bilgiler, tümüyle, gaip olan ve hazır bulunmayan bir varlığın vasıflarıdır.¹

¹ Tuhefu’l- Ukul kitabında İmam Cafer Sadık’tan (a.s) nakledilen bir hadis, benzer bir içerik taşıyor. H - disin bir bölümü şöyledir: Allah’a idrak ile değil de sıfat ile kulluk ettiğini düşünen kişi gaip birisine gitmiştir. ... Hazır bulunamıyarak tanımak, sıfatlarını duyarak tanımaktan öncedir ve gaip olanın sıfatlarını duyarak tanımak kendisini görerek tanımaktan öncedir. Tuhefu’l- Ukul, Sayfa: 261.



Nazarî irfân, huzurî ilimden husûlî ilim almaktır, huzurî ilim ve bâtinî şuhûdu kelimeler ve zihinsel kavramlar kalıbına dökmektir. İrfânın hakikatine yani yüce Allah'ı bâtinî olarak müşahade etmek ve onu huzurî ilimle algılamak gerçeğine varmış olan bir insan, bu gerçeği diğer insanlara açıklarken kaçınılmaz olarak kelimeler ve kavramlardan yardım almak zorundadır.

Bizler birer insan olarak herhangi bir şeyle ilgili bilgi edinirken bazen o şeyin kendisini görmeksizin ve sadece özelliklerini duyarak bu bilgiyi elde ediyoruz, bazen de o şeyin kendisini görerek ve onunla yakından tanışarak bu bilgiyi elde ediyoruz. Bu kural insanların Allah bilinci için de geçerlidir. İnsanların büyük bir çoğunluğunun taşıdığı Allah bilinci birinci türdendir ve tanımlar ve vasıflara dayalıdır. Bu tür bir tanımakla insan, Allah'ı bulmuyor ve sadece onun birtakım vasıf ve özellikleriyle tanışıyor. Hadislerde bu tür bir bilgiye 'gaip bilgi' adı verilmiştir. Ancak yüce Allah'ın kulları içinde Allah'a yönelik çok daha yüce bir marifet ve bilgi taşıyan insanlar vardır. Zihinsel suretler, kavramlar, düşünce ve hicapların yer almadığı bir bilinçtir bu.

Kavramlar ve zihinsel suretler aracılığıyla kazandığımız bilgiler gerçekte hicaplar ardından elde edilen bilgilerdir. Evet, hicaplar, ince ve yoğun hicap olarak ikiye ayrılacaktır; ancak en ince hicap bile sonuçta hicaptır. Bir camının ardında bahçedeki çiçeklere baktığınızda direkt olarak çiçekleri görmüyorsunuz, aksine önce camı ardından da çiçekleri görüyorsunuz. Ancak bu cam çok temizse camın varlığını fark etmeyebilirsiniz. Kimi durumda ise söz konusu hicap çok yoğundur. Örneğin aynı bahçedeki çiçekleri kalın bir perdenin arkasından seyretmek gibi.

Yüce Allah'a yönelik sahip olduğumuz marifet de aynı şekildedir. Genel olarak biz, yüce Allah'ı kavramlar, vasıflar ve akli delillerle tanıyoruz. İşte bu, dolaylı ve hicap ardından tanımaktır. En sağlam felsefi ve kelâmî deliller dâhil, tümü bu türden deliller, insana, gaip bir varlığı tanıtmaktan öteye geçmiyor. İrfân, bu bahsettiğimiz kavramsal ve gıyabî bilginin huzûrî ve görsel tanımaya dönüşüp de en ince hicaplar dâhil tüm hicap ve engellerin kalktığı yerde, yani yüce Allah'ı kalp gözüyle müşahade ettiğimiz yerdedir. Her ne kadar vereceğim örnek bazı yönleriyle konumuza yabancı olsa da konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek vermek istiyoruz. Şu yaşadığımız dünyada birtakım görmediğimiz, tatmadığımız ve belki de adını dahi hiç duymadığımız meyvelerin var olduğunu biliyoruz. Dolayısıyla bu meyvelerin tadını bilmiyoruz. Şimdi, bu meyvenin adını size söylerler, resmini çizer, fotoğrafını veya videosunu size gösterirlerse, özelliklerini, içerdiği

maddeleri, hangi hastalıklara iyi geldiğini ve kısaca bütün özellikleriyle size anlatırlarsa acaba bu meyvenin tadını ağzınızda hissedecek misiniz? Evet, size verilen bu bilgiler söz konusu meyveyi daha iyi tanımanıza sebep olacaktır; ancak bu meyvenin tadını bilmenin tek yolu, meyvenin kendisini tatmaktır.

Hayatı boyunca tatlı bir şey yememiş olan birisine tatlının tadı ne kadar anlatılırsa anlatılsın bu şahıs tatlının tadını anlayamaz. Bal, bal demekle ağız tatlanmaz. Tatlının tanımını ve anlatılması kişinin aklında zihinsel kavramlar şeklinde birtakım vasıflar ve tanımlar oluşmasına sebep olabilir; ancak bunların hiçbirisi tatlının tadı değildir. Tatlının tadını algılamamanın tek yolu tatlı bir yiyecek veya içeceğin tadına bakmaktır. İnsan, tatlı yiyerek bu tadı algılamışsa artık bu tadı algılayabilmek için birisinin anlatımına, herhangi bir kitap veya yazı okumaya ve benzeri araçlara ihtiyaç duymayacaktır.

Yüce Allah’a yönelik insanların sahip olabileceği husûlî ve aklî marifet ile huzûrî ve irfânî marifet arasındaki fark da buna benzer. Ancak huzûrî ve irfânî marifetin değeri ve derinliği burada anlattıklarımızdan çok daha yücedir. Burada söylediklerimiz sadece bu örneklerle konunun biraz daha anlaşılır hale gelmesini sağlamak içindi. Yüce Allah’ı akıl, felsefe, kelam ve delillerle tanımak bir konuyu duymaya benzer; ancak onu kalp yoluyla, bâtunî ve kalbî şuhûd ile tanımak görmeye benzer. Duymak ile görmek aynı olabilir mi?

Nazarî İrfân ve Amelî İrfân

Daha önce değindiğimiz üzere irfânın sözlük anlamı tanımaktır. İstilahî anlamı ise yüce Allah’a yönelik insanın elde ettiği bâtunî ve şuhudî bilinçtir. Ancak ‘irfân’ kelimesi benzer farklı istilahî anlamlarda da kullanılıyor.

İrfân kelimesi aslı itibarıyla bâtunî ve kalbî şuhûd anlamında olsa da farklı bir istilahî kullanımda bu tür ‘müşahadelere’ ve ‘mükaşefelere’ dair bilgiler için kullanılıyor.

Bunun açıklaması şudur: İrfân aslı itibarıyla yüce Allah’ı, O’nun sıfat ve fiillerini huzurî ve şuhudî olarak algılamaktır. Bu sebeple bu algılama şekli, kavramlar, zihinsel suretler ve kelimeler türünden bir algılama şekli değildir, tam aksine görerek algılamak türündendir. Ancak bu tür bir algılamayı yaşayan şahıs bunu diğer insanlara aktarırken kaçınılmaz olarak kelimeler ve sözcüklerden yardım almalıdır. Bu sebeple yeni bir istilah olarak ‘irfân’ sözcüğü burada huzurî ve bâtunî algılamaları anlatmak için kullanılan cümleler için de kullanılıyor. İşte bu, ‘nazarî irfân’ dedikleri şeydir ve işrak felsefesinde olduğu gibi bazı düşünürler bunu aklî delillerle pekiştirmeğe çalışmışlardır. Öte yandan bu tür bir şuhûda ulaşmak genellikle birtakım kendine has çetin ameller ve sıkıntılı süreçler ardından mümkün olabiliyor. Bu ameller veya diğer bir tabirle bu seyr u sülûk yöntemi için de ‘irfân’ sözcüğü ‘amelî’ vasfıyla birlikte kullanılıyor. Dolayısıyla kısaca ‘amelî irfân’ insanı huzurî bilgi ve şuhûd-i ilahî’ye ulaştıran kendine has pratik yöntemlerdir.

Bu açıklamadan yola çıkarak nazarî irfânın kelimeler ve zihinsel kavramlar türünden olduğunu söyleyebiliriz. Dolayısıyla irfân-i nazarî, insanın kalbini doyuramaz ve insan ru-

hunu huzura ulaştıramaz. Nazarî irfân, ancak insanın aklını ikna edebilir ve nihayetinde felsefe kadar değerli olabilir.

Felsefi tabirle; nazarî irfân, huzurî ilimden husûlî ilim almaktır, huzurî ilim ve bâtunî şuhûdu kelimeler ve zihinsel kavramlar kalıbına dökmektir. İrfânın hakikatine yani yüce Allah'ı bâtunî olarak müşahade etmek ve onu huzurî ilimle algılamak gerçeğine varmış olan bir insan, bu gerçeği diğer insanlara açıklarken kaçınılmaz olarak kelimeler ve kavramlardan yardım almak zorundadır. Bu durumda bu kelimeleri duyan şahıs, bu gerçekleri bizzat yaşamamışsa, bu hakikati algılayamaz ve ancak birtakım önbilgiler, benzetmeler ve benzeri araçlardan yardım alınarak bu şahıs söz konusu hakikate bir miktar yaklaştırılabilir. Belirli bir yemeğin tadını almamış olan birisini veya belirli bir çiçeğin kokusunu almamış olan birisini düşünün. Bu şahsın söz konusu tat veya kokuyu algılayabilmesi için iki yol düşünülebilir. Birinci yol söz konusu yemeği bu şahsa tattırmak veya söz konusu çiçeği bu şahsa bizzat koklatmaktır. İkinci yol, bu tadı veya kokuyu bizzat almış olan birisinin, yaşadıklarını bu şahısla paylaşması ve bu duyguyu anlatmasıdır. İkinci yol, yani kelimeler, kavramlar ve anlatım yoluyla bu işi yapmak istediğimizde kaçınılmaz olarak benzetmeler, mecaz ve diğer yöntemlere başvurmalıyız. Ancak bu işin sonunda söz konusu bilgiyi tam olarak aktaramayacağımız kesindir ve bu şahıs hiçbir zaman bu anlatımlarla bu tat veya kokunun gerçekte ne olduğunu algılayamaz. Diğer bir örnek olarak görme kabiliyetinden yoksun olarak dünyaya gelmiş olan birisini düşünün. Böyle birisi doğal olarak renkler konusunda herhangi bir fikre sahip değildir ve bu konuyu algılayabilmesi için kaçınılmaz olarak kelimeler ve kavramlar, yani benzetmeler ve diğer anlatım araçlarından yardım almak zorundayız. Ancak işin sonunda bu şahsın hiç de açık olmayan, belirsiz bir bilgiye sahip olacağı kesindir

İrfânî konularda tam olarak bu durum yaşanıyor. Bir ârif, diğer bir ârifle konuşurken her ikisinin de ulaştığı olduğu irfânî gerçekler aynı seviyedeyse kolaylıkla birbirlerinin sözünü anlayacaklardır. Ancak bir ârif, yaşamış olduğu irfânî gerçekleri bu gerçekleri yaşamamış olan birisine anlatmak isterken aynen tat veya koku örneğinde olduğu gibi bir durum ortaya çıkacaktır. Bu ârif kaçınılmaz olarak sahip olduğu huzurî ilim ve irfânî hakikatleri, husûlî ilim ve kelimeler kalıbına dökmelidir ve benzetmeler, mecaz ve diğer anlatım yöntemlerinden yardım alarak bu hakikatleri, eksik ve müphem bir şekilde olsa da karşı tarafa aktarmaya çalışmalıdır. İşte bu sebeple nazarî irfânın kendine has bir felsefe olduğunu söylüyoruz. Zira kelimeler ve kavramları kullanarak felsefe üslubuna benzer bir üslup takınıyor. Ancak nihayetinde buradaki anlatımlar yüce Allah ve onun sıfatlarına yönelik huzurî marifet üzerine olduğu için buna nazarî irfân diyoruz.

Binaenaleyh nazarî irfân sahipleri aslında bu gerçekleri huzurî ilimle algıladıklarını ve bu hakikatleri kelimeler ve kavramlar kalıbıyla bize aktardıklarını söylüyorlar. Dolayısıyla bu iddiada bulunan şahıs bir peygamber (a.s) veya masum imamlardan (a.s) birisi ise ilk olarak bize anlattıkları bu hakikatleri gerçekte algılamış oldukları kesindir ve ikinci olarak da algıladıkları şeyin gerçekten ibaret olduğu, hayal, vehim veya şeytani ilkaat olmadığı kesindir. Ancak peygamber ve masum imamlar dışındaki diğer insanlar kuşkuludur. Yani birinci olarak yalan söylemedikleri ve gerçekte bu hakikatleri algılamış

oldukları bizim için kesinlik kazanmalıdır ve ikinci olarak karinelere yola çıkarak algılamış oldukları şeylerin şeytani ilkaat veya nefsanî canlandırmalar değil de rabbani inayetler olduğu bizim için kesinlik kazanmalıdır. Aksi halde peygamberler (a.s) ve masum imamlar (a.s) dışındaki insanlar konusunda bu insanların söyledikleriyle ilgili zerre kadar tereddüt taşıyorsak bu sözler bizim için herhangi bir değer taşıyamaz ve sadece bu insanların kendisi için bağlayıcı olabilir. Bütün bunlar bir yana hakikat peşinde olan bir insan için nazarî irfânın var olup olmaması pek önemli olmamalıdır. Gerçek bir ârifin aradığı şey ancak kalp ile algılanan ve kelimelerin var olup olmamasının etkilemediği hakikattir. Bu sebeple bu kelimelerin kişi tarafından bilinip bilinmemesi irfânî hakikatlere varmasını etkilemez. Okuma ve yazma bilmeyip de bu sebeple algıladıkları hakikatlerin küçük bir bölümünü bile açıklayamayan âriflerin sayısı az değil.

Dolayısıyla irfân alanında üç ana unsurdan bahsedebiliriz. Birinci unsur; tavsiye edenlerin iddiasına uygun olarak insanı şuhudî ve bâtunî marifete, yüce Allah, O'nun sıfatları, isimleri ve bu isimlerin mazharlarına yönelik huzurî ilime ulaştıran özel kural ve komutlardır. Buna 'amelî irfân' deniliyor. İkinci unsur; irfânın aslı ve hakikati olarak bildiğimiz, irfân yolunda ilerleyen sâlik için gerçekleşen kendine özgü ruhî haller ve nihayetinde mukâşefe ve müşahedelerdir. Üçüncü unsur; şuhudî ve huzurî olarak elde edilen gerçekleri anlatmak için kullanılan sözcüklerdir. Bu sözcükler her ne kadar irfân yoluna gitmemiş olan insanlar için anlaşılır görünse de hakiki anlamını ancak gerçek ârifler anlayabilir. Bu, nazarî irfândır.

Diğer yandan bir nevi kolaylık ve tolerans tanıyarak hakikat ve saadete varmak amacıyla gerçekleştirilen bütün seyr u sülûklar ve bu yolda insan için meydana gelen bütün ruhi haller ve şühûdlara 'irfân' adını verebiliriz. Bu anlamdaki irfân, Hint ve Buda irfânını, birtakım Sibiry ve Afrika kabilelerinin irfânını da içine alıyor. Buradaki bu tolerans aynen örneğin 'din' sözcüğünü Budizm ve taşta tapmayı bile içine alacak şekilde geniş bir kavramda kullanmaya benzer.

Tasavvuf ve İrfân

'Tasavvuf' terimi büyük ihtimalle 'sûf' sözcüğünden alınmıştır. 'Sûf' sözcüğü, 'yün' anlamında olduğu için 'tasavvuf' da 'yün giyinmek' anlamındadır. Yün giysi ve benzeri sert ve rahatsız edici giysiler giymek aslında zorluklara göğüs germek, konfor düşkünlüğü, hazcılık ve rahatlıklardan uzak durmanın bir nevi sembolüdür. Sûfî sert giysiler giyip de kendisini sıkıntılara düşürerek bu şekilde maddi bütün bağlardan kurtulmak ve sınır tanımaz nefsinin eğitime çalışıyor. Bu sebeple tasavvuf daha çok amelî irfânla örtüşüyor. Nitekim irfân sözcüğü daha çok nazarî irfânı çağırıyor ve bu tür irfânla daha çok örtüşüyor.

Sûfî olarak bilinen insanlar genellikle bütün zamanlarda kâmil bir insanın var olduğuna inanıyorlar. Kâmil insan olarak bilinen ve 'kutup' olarak da adlandırılan bu insan bütün insanlara egemendir ve bütün insanlar ondan yardım alıp, bütün güzellikler için onun kapısına gitmelidirler. Kutuplar da kendi içlerinde farklı seviyelere sahiptirler ve alt

seviyedeki kutup bir üst seviyedekinden yardım almalıdır. Sûfîler kendi içlerinde farklı gruplar ve fırkalara sahiptir. Burada bazı grupların kendine has anlayış ve inançlarından söz edebiliriz. İleriki bölümlerde yer geldikçe bu konuya değineceğiz.

İslam şeriatına bağlı Şia topluluğunda sûfî ve tasavvuf kavramları olumlu karşılanmıyor ve genellikle az çok yanlışlıklar içeren gruplar için kullanılıyor. Ancak tarih boyunca kimi dönemlerde olumlu bir kavram olarak kullanılmıştır ve belki günümüzde bile birtakım bölgelerde kutsal bir kavram olarak kullanılıyor olabilir. Örneğin İran'ın Kırmanşah ve çevresindeki bazı bölgelerde sûfî kelimesinin kutsal bir anlam taşıdığını görüyoruz.

Sonuçta dediğimiz gibi Şia toplumunun geneli bu kavramı olumsuz olarak kabul edilen, inancında ve hayat tarzında az çok eğrilikler olan insanlar için kullanıyor. Ancak 'ârif' kelimesine geldiğimizde durum tamamen tersine dönüyor ve insanların genelinin bu kavrama olumlu yaklaştığını görüyoruz. Arif kavramı günümüze kadar toplum içindeki kutsal anlamını korumuştur.

Ârif Kimdir?

İrfânın hakikat ve mahiyetini kısaca "Yüce Allah'ı şuhudî olarak tanımak" olarak açıklarsak doğal olarak gerçek ârif, bu marifete varmış olan insan anlamındadır. Bu sebeple tek bir cümlede ârifi 'Kalbi ve ruhuyla yüce Allah'ı bulmuş olan insan' olarak tanımlayabiliriz. Arif'in irfândaki kademesi de Allah'a yönelik sahip olduğu şuhudî marifet ve kalbî bulguya bağlıdır. Dolayısıyla ârif olabilmek için herhangi bir ayin yapılmak veya falanca unvana sahip olmak gerekmiyor. Zira irfânın hakikati ve özü olan şuhudî marifet ve kalbî bulgu gözle görülmeyen bir hakikattir ve kişinin kendisi dışında hiç kimse tarafından görülemez. Diğer insanlar ancak birtakım emare ve işaretlerden yola çıkarak bu insanın söz konusu makama varıp varmadığını tahmin edebilirler. Ancak bu durum diğer insanların bâtunî hallerine egemen olan insanlar için geçerli değildir. Fakat sıradan insanlar için geçerli olan bu emare ve işaretler insanlarda kesin bilgi oluşturmaz ve nihayetinde bu yönde bir zan oluşmasına sebep olabilir.

Bu nedenle birisinin ârif olup olmadığını öğrenmek için sahip olduğu ün ve makama bakılmaz. Buradaki belirleyici unsur, kişinin yüce Allah'a yönelik sahip olduğu şuhudî marifettir. Falanca şahsın 'ârif' unvanına sahip olduğunun söylenmesi veya irfân tarihinde 'ârif' birisi olarak anılması önemli değil. Önemli olan şey ve hakiki irfânın ruhunu oluşturan şey bu şahsın, kalp gözüyle yüce Allah'ı müşahade edip etmediğidir. Ayrıca şunu da söylemeliyiz ki gerçek irfân cevherini elde etmiş olan insanlar hiçbir zaman gösteriş peşinde olmamışlardır ve unvan için hiçbir çaba harcamamışlardır. Aksine kendi ruhânî halvetlerinde mabutlarıyla münacat etmenin hazzını yaşıyorlar ve bütün unvanların bağından kendilerini kurtarmışlardır.

Şia büyükleri içinde ister âlim kesimi ister diğer kesimlerde irfânî olarak çok büyük makamlara varmış olup da isimleri bile bilinmeyen birçok büyük zattan söz edebiliriz. Bu insanlara yönelik sahip olduğumuz iyimser bakış, herhangi bir şekilde halk içinde meşhur olmuş olan diğer âriflerden daha fazladır. Örneğin Seyyid Bahru'l-Ulum, Seyyid

İbn Tavus, İbn Fahd Hillî ve benzeri şahsiyetler, Şia'nın sahip olduğu büyük fakih ve muhaddislerdir. Bu büyük zatlar aynı zamanda çok büyük ve değerli manevî makamlara da ulaşmış insanlardır. Ancak kendi dönemlerinde kesinlikle ârif, sûfi ve benzeri unvanlarla tanınmamışlardır. Şia âlimleri içinde Mukaddes Erdebilî, Şeyh Ensarî, Şeyh Cafer Kaşifu'l-Ğita ve benzeri büyük âlimleri yâd edebiliriz. Bu değerli zatlar her ne kadar keramet ve mükaşefelerle bilinmeseler de birçok nam yapmış âriften daha büyük bir manevî makama sahip olduklarını ve yüce Allah'a olan yakınlık yönüyle de birçok büyük âriften önde olduklarını kolaylıkla söyleyebiliriz.

Bu sebeple birisinin kalkıp da olağanüstü işler yapması veya çok ince ve karmaşık irfânî konuları dile getirmesi bu şahsın ârif bir zat olduğunu ve irfânî makamlara sahip olduğunu göstermez. Burada önemli olan unsur kişinin yüce Allah'a yönelik sahip olduğu şuhudî marifetir ve bu da daha önce değindiğimiz üzere ancak ve ancak kişinin kendisinin fark edebileceği bir durumdur. Yani diğer insanlar bu durumu fark edemezler.

Bu yolda değerli olan şey kalptir, kelimeler ve kavramlar değil. İrfânî konuları açıklamak ise bu konuları bizzat yaşamış olan insanların yapabildiği bir iş olduğu gibi bu konuları irfân hocalarından öğrenmiş olup da bizzat yaşamamış olan insanların da yapabileceği bir iştir. Istilahî anlamıyla 'irfân', yani şuhudî marifet, kesinlikle bu marifeti açıklayacak sözcükleri veya bu sözcüklerin anlamını bilmekle ilgili değildir. Bu sözcükleri bilen birisi irfânın kendisine sahip olmayabilir veya irfânın kendisine sahip olan birisi bu sözcükleri bilmeyebilir. Ama aynı zamanda insan irfânın kendisine sahip olup da sonrasında bu sözcükleri öğrenmiş de olabilir. Mantuk ilmi deyiimiyle bu ikili arasındaki bağ 'umum ve husus min vecih'tir. Dolayısıyla kişinin irfânı terimleri çok iyi bilmesi ve çok ince irfânî konulara açıklık getirebilmesi bu kişinin ârif olduğunu göstermediği gibi aynı zamanda kişinin bu konuda yetersiz olması ârif olmadığını göstermez. Aynı şekilde kişinin kerametler göstermesi ve olağanüstü işler yapabilmesi onun irfân ehli birisi olduğunu göstermediği gibi herhangi bir olağanüstü durum kendisinden görülmeyen kişinin de irfân ehli olmadığı söylenemez.



İrfânın hakikat ve mahiyetini kısaca "Yüce Allah'ı şuhudî olarak tanımak" olarak açıklarsak doğal olarak gerçek ârif, bu marifete varmış olan insan anlamındadır. Bu sebeple tek bir cümlede ârifi 'Kalbi ve ruhuyla yüce Allah'ı bulmuş olan insan' olarak tanımlayabiliriz. Arif'in irfândaki kademesi de Allah'a yönelik sahip olduğu şuhudî marifet ve kalbî bulguya bağlıdır.

İrfan, Felsefe ve Akıl

İrfânı ‘Yüce Allah’ı huzurî ve şuhudî olarak tanımak’ şeklinde açıkladık. Bu açıklamadan yola çıkarak irfânî bulguların, akli bulgular karşısında olduğunu söyleyebiliriz. Akli bulgular, deliller, kavramlar, düşünceler ve kelimelerle ilintilidir. Oysa irfânî bulgular, şuhûd ve huzurî bulgular türündendir. Dolayısıyla bu iki tür bulgunun tamamen farklı olduğunu ve birbirinin karşısında yer aldığını kolaylıkla söyleyebiliriz.

Sonuçta tamamen akli yöntemlerle problemlerine cevap bulmaya çalışan felsefe, irfânın karşısında yer almalıdır. Felsefenin işi gerçekleri bulmaktır ve bu iş için kullandığı araç ise akıl ve zihinsel kavramlardır. Felsefe hiçbir zaman akli verilerin ötesine geçemez. Bu sebeple felsefeden beklenen şey Allah’ın varlığını kanıtlamaktır ve bizi Allah’a ulaştırması beklenemez. Akıl ve felsefe yoluyla ancak ve ancak Allah’ı tanıyabiliriz. Ancak onu müşahade etmek ve onu bulmak başka bir şeydir. Bu iş, ancak irfânın yapabileceği bir iştir.

Felsefe ve irfânın yolları farklıdır ve esasen mahiyetleri de farklıdır. Felsefe, zihinsel ve akli bir yapıya sahipken irfân, huzurî ilim ve şuhûd türündendir. Ancak bu ikilinin hiçbirisi diğerinin yerini dolduramaz ve her biri kendi yerinde değerli ve gereklidir. Burada felsefe karşısında yer aldığını söylediğimiz irfân, ‘nazarî irfân’ değildir. Zira daha önce değindiğimiz üzere nazarî irfân, kavramlarla ilgili bir ilimdir. Bu sebeple nazarî irfân yapı ve mahiyet itibarıyla felsefeye benziyor ve insana kavramlar dışında bir şey kazandırmıyor.

Konuyla ilgili buraya kadar söylediklerimiz herkesin kabul ettiği gerçeklerdir; ancak ihtilaf konusu olan ve irfânı kabul edenlerle etmeyenlerin temel ihtilaflarından birisi, keşif ve şuhûd ile elde edilebileceğini varsaydığımız irfânî verilerin akılla incelenebilir olması ve ‘şu doğrudur, şu yanlıştır’ şeklinde değerlendirilmesidir. Bu sorunun cevabını bulmak önemlidir; zira birçok ârif bâtunî olarak elde ettiklerini iddia ettikleri akılla açıklanamayan bir takım iddialarda bulunuyor. Bu verilerin akıl tarafından algılanıyor olmaması doğal olarak onaylamak veya reddetmek hakkını da akıldan alacaktır.

Örneğin bu tür tartışmalara konu olan mevzulardan birisi ‘Vahdet-i Vücut’ meselesidir. Bu konuya farklı açıklamalar getirilmiştir.

Kimileri vahdet-i vücud meselesini, “Allah dışında hiçbir varlığın var olmaması ve diğer varlıklar olarak düşünülen şeylerin aslında yalnızca hayalden ibaret olduğu” şeklinde açıklamışlardır.

Kimileri ise bu meseleyi “Allah’ın ilmi dışında hiçbir varlığın var olmaması” şeklinde açıklamışlardır. Bu açıklamaya binaen vahdette bir tür kesret düşünülmüştür.

Bu meselenin daha çok dillerde dolaşan diğer bir açıklaması ise irfân yolunda ilerleyen sâlikin bu işin nihayetinde ‘fenafillah’ makamına varması ve kendisinden geriye ismi dışında hiçbir şeyin kalmamasıdır.

Bu meselenin daha ılımlı bir açıklaması ise sâlikin bu yolda ilerleyip de Allah dışında hiçbir varlık görmediği makama varmasıdır. Yani onun gözünde bütün varlıkların Allah’ta yitmesi. Daha doğru bir tabirle, tıpkı zayıf bir ışığın güneş ışığında kaybolması gibi, her şeyin Allah’ta yittiğini görmesi gibidir.

Sonuç itibariyle irfânı savunan ve reddedenlerin tartışma konusu olan bu ve benzeri konularda reddeden kesim genellikle aklî deliller kullanarak ve aklî verileri esas alarak âriflerin iddia ettiği konuları reddetmeye çalışıyor. Buna karşın savunan kesim, işin nihayetinde bu tür konuların akıl ötesi konular olduğunu savunarak bu konulara aklî açıklama getirmekten kaçınıyor.

Bu sebeple bu tartışmalar sonucunda şöyle bir temel soru doğuyor: Acaba aklın değerlendirilemediği gerçekler var mıdır?

Burada kısaca şunu söyleyebiliriz; aklın işi her ne kadar kavramlar olsa da, Allah'ın varlığı bir yana diğer varlıkların zatına varmak bile her ne kadar akıl alanının dışında olsa da aklın 'selbî' veya 'icabî' hükümleri çok açık olursa veya 'bedihî' bir hükme dayanırsa kesinlikle inkâr edilemez hale geliyor ve kavramlar yoluyla dışarıdaki varlıklara tatbik ediliyor. Öyle ki bu hükümlerin yanlış olduğunu düşünmek kesinlikle çelişkiyle sonuçlanır. Felsefî anlatımla, aklın işi varlığın özüne varmak olmasa da aklın varabildiği yüzeysel varlık marifetinin itibarında hiçbir şüphe olamaz.

Vahdet-i vücud meselesine gelince, yüce Allah dışındaki varlıkların varlığını reddetmek ve kesreti hiçbir şekilde kabul etmemek, sadece aklî hükümleri reddetmekle kalmıyor; insanın sahip olabileceği bütün huzûrî ilimleri ve insanın bütün fiillerini ve eylemsizliklerini reddetmekle sonuçlanıyor. Bu durumda keşif ve şuhûd için herhangi bir itibar ve değer söz konusu olamaz; zira onun en büyük delili, huzûrî olmasıdır.

Dolayısıyla vahdet-i vücud meselesi bu tür bir açıklamayla kesinlikle kabul edilemez. Ancak bu mesele için Molla Sadra'nın Hikmet-i Mütealiye'de getirmiş olduğu açıklamayı kabul edebiliriz. Bu açıklamanın özeti şöyledir: Var edilmiş olan varlıkların varlığı, onu var edenin varlığıyla ilgili ve bağlantılıdır. Daha doğru bir ifadeyle bağlantı ve ilginin ta kendisidir. Yani kendi başına değildir ve hiçbir bağımsızlığı yoktur. Arifin vardığı gerçek de budur zaten. İşte diğer varlıkların bu türden olan bağımsızlığının reddedilmesi, 'hakiki vahdet-i vücudun reddedilmesi' olarak adlandırılır.

Burada sorumuzu şu şekilde değiştirebiliriz: Acaba aklın hükmü ile keşif ve huzûrî ilmin önüne geçirebilir miyiz? Diğer bir deyişle husûlî türden bir ilim olan aklî verilere dayanarak huzûrî türünden ilimlerin itibarını sorgulayabilir miyiz?

Bu soruya cevap olarak şöyle diyebiliriz; saf huzûrî ilimler, aslında gerçeğin ta kendisini bulmaktır. Dolayısıyla gerçekliliği sorgulanamaz. Ancak huzûrî ilim, genellikle husûlî ilim türünden olan zihinsel açıklamalarla birliktedir. Bu ikiliyi birbirinden ayırmak çok titizlik gerektiren bir iştir ve her birinin hükümlerinin diğerine isnat edilmemesi konusunda çok dikkat edilmelidir. Bu arada hata payı olan ve zaman zaman aklî delillerle reddedilen şey işte bu husûlî ilim türünden olup da söz konusu huzûrî ilmi anlatan zihinsel açıklamalardır. Bazen ârif, müşahade ettiği ve huzûrî olarak bulduğu gerçeğe yanlış bir zihinsel açıklamayla izah getirmeğe çalışıyor. İşte bu gibi durumlarda hata içeren şey, huzûrî olarak algılanan gerçek değil, o yöndeki husûlî verilerdir. Vahdet-i vücud konusunda ise ârif tarafından müşahade edilen şey bağımsız varlığın yalnızca yüce Allah'a mahsus ol-

İslam tarihine baktığımızda öteden beri ‘irfân’ ve ‘tasavvuf’ adıyla birtakım eğilimlerin varlığını ve bunların hicri dördüncü ile sekizinci asırlar boyunca İran ve Türkiye gibi birçok İslamî ülkelerde zirveye ulaştığını görüyoruz. Günümüzde ise birçok tasavvuf kanadı dağınık bir şekilde bütün İslam coğrafyasında ve özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde varlığını sürdürüyor.

masıdır. Ancak bir müsamaha ile bunun için ‘vücûd-i hakiki’ deniliyor ve buna dayanarak diğer varlıkların hakiki varlığı reddediliyor.

Ancak insan için gerçekleşebilen huzûrî ilim ve ‘mukâşefelere’ konusunda büyük ârifler bu tür olayların kimi durumlarda şeytanî ve itibardan yoksun olduğunu açıkça ifade etmişlerdir. Bu türden mukâşefelere birtakım karinelerle fark edilebilir ve nihayetinde kitap ve sünnetin kesin delilleriyle doğruluğu ölçülebilir. Elinizdeki kitabın ileriki bölümlerinde, özellikle ‘keşif ve keramet’ konusuyla ilgili bölümde bu konuya daha detaylı açıklama getireceğiz.

İslam’da İrfan Konusu

İslam tarihine baktığımızda öteden beri ‘irfân’ ve ‘tasavvuf’ adıyla birtakım eğilimlerin varlığını ve bunların hicri dördüncü ile sekizinci asırlar boyunca İran ve Türkiye gibi birçok İslamî ülkelerde zirveye ulaştığını görüyoruz. Günümüzde ise birçok tasavvuf kanadı dağınık bir şekilde bütün İslam coğrafyasında ve özellikle Kuzey Afrika ülkelerinde varlığını sürdürüyor. İslam’daki bu tür eğilimlerin benzerlerini diğer dinlerin tarihinde de görebiliriz. İşte bu benzerliği göz önünde bulundurduğumuzda şöyle bir soru aklara geliyor: Acaba İslam’da ‘İslamî irfân’ diye bir şey var mı? Acaba Müslümanlar irfânı diğer dinlerden mi aldılar ve günümüzde ‘İslamî irfân’ diye var olan şey gerçekte İslam’ın değil de Müslümanların irfânı mıdır? Gerçekte İslam dini ‘irfân’ adlı bir şey getirmişse bile acaba bu, bugünkü irfânla aynı irfân mıdır yoksa zamanla değişimlere uğramış mıdır?

Bu soruların cevabı olarak kimileri irfânın İslam’daki yerini tamamen yalanlayarak irfânı sonradan çıkarılmış batıl bir bidat olarak kabul etmişlerdir. Kimileri ise irfânı, İslam dışı; ancak İslam’la uyum içinde bir bulgu olarak kabul etmişlerdir. Bir görüşe göre ise ‘tasavvuf’ burada değindiğimiz ikinci görüşe uygun bir bulgudur. Bu görüşü savunanlar

tasavvufu Hristiyanlıktaki ruhbaniyete benzeterek olumlu bidat olarak kabul etmişlerdir. Kur'an-ı Kerim ruhbaniyet konusunun Hristiyanlıkta ve yüce Allah'ın Hz. İsa'ya (a.s) indirmiş olduğu dinde olmadığını ve havariler tarafından çıkarıldığını açıkça ifade ediyor; bununla birlikte bu olayı reddetmiyor. Kur'an-ı Kerim şöyle buyuruyor:

"Uydurdıkları ruhbanlığa gelince, onu biz yazmadık. Fakat kendileri Allah rızasını kazanmak için yaptılar."²

Üçüncü bir gruba göre ise irfân, İslam'ın bir parçası olmakla kalmayıp İslam'ın özü ve ruhudur. Bu görüşe göre irfân, aynen İslam'ın diğer parçaları gibi Kur'an-ı Kerim ve Peygamber Efendimizin (s.a.a) sünnetinden alınmıştır ve kesinlikle diğer dinlerden alındığı düşünülemez. İslam'daki irfânla diğer irfânlar arasındaki benzerlik ise bu irfânın diğer dinlerden alındığına delil olamaz. Nitekim İslam'daki birtakım dinî kuralların diğer dinlerle benzerlik taşıması bu öğretilerin diğer dinlerden alındığına delil oluşturmaz.

Bence son görüş daha uygundur; ancak irfânın İslam'da asil bir yere sahip olması, İslam dünyasında 'irfân' ve 'tasavvuf' adına var olan bütün eğilimlerin doğruluğu anlamına gelmez. Nitekim İslam dâhilindeki birtakım grup veya kişilerin tüm eğilim ve inançlarını İslamî birer inanç veya davranış olarak kabul etmek mümkün değildir. Aksi halde İslam'ı tamamen zıt inançlar olarak tanımlamalıyız veya birbirine zıt İslamların varlığını onaylamalıyız.

Biz burada asil İslamî irfânın varlığını onaylarken ve Peygamber efendimiz (s.a.a) ve onun hakiki halifelerini bu irfânın zirvesinde görürken Müslüman arif ve sûfler içindeki İslam dışı unsurların varlığını inkâr etmiyoruz ve tasavvuf ehli grupların birçok düşünce ve davranışlarını tartışılabilir birer düşünce ve davranış olarak görüyoruz.

Kur'an-ı Kerim'in ayetleri, Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve onun pak Ehl-i Beyti'nin (a.s) buyruklarını dikkatle inceleyenler kesinlikle nazarî irfânla ilgili, irfânî seyr u sülûk yöntemleri ve adabıyla ilgili birçok değerli ve ince bulgulara rastlayacaklardır. Örneğin zatta, sıfatta ve fiilde tevhid konularına işaret eden İhlâs Suresi'nin ayetleri, Hadid Suresi'nin ilk ayetleri ve Haşr Suresi'nin son ayetlerini örnek gösterebiliriz veya bu surenin yüce Allah'ın tüm varlık âleminde hazır olduğunu, bütün varlığa egemen olduğunu ve bütün varlıkların tekvini olarak tesbih halinde olduğunu ifade eden ayetlerine işaret edebiliriz.

Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de, seyr u sülûk yöntemi olarak kabul edebileceğimiz birtakım yöntemler ve kurallar açıklanmıştır. Örneğin tefekkür ve düşünmekle ilgili ayetler, daimi teyakkuz ve mütezekkir olmakla ilgili ayetler, teheccüd ve gece ibadetleriyle ilgili ayetler, oruç tutmakla ilgili ayetler, gece boyunca uzun secde ve zikirler yapmakla ilgili ayetler, huşu ve tevazu ile ilgili ayetler, Kur'an-ı Kerim'in ayetlerini duyunca secdeye kapılmak ve gözyaşı dökmekle ilgili ayetler, ibadetlerde ihlâs sahibi olmakla ilgili ayetler, yalnızca Allah rızası ve ilahi aşkın bir getirisi olarak iyiliklerde bulunmak, tevekkül etmek ve Allah'a karşı rıza ve teslimiyet taşımakla ilgili ayetler.

² Hadid suresi 27.

Kur'an-ı Kerim'in ayetlerine ilaveten hadis kaynaklarımızda konuyla ilgili Allah Resulü (s.a.a) ve Ehl-i Beyt'in (a.s) buyrukları veya dua şeklinde sayamayacağımız kadar çok kaynak mevcuttur.

Ancak burada da diğer birçok konuda olduğu gibi bu ve benzeri ayet ve hadisler konusunda kimileri tefrit yolunu seçerken kimileri de ifrat yolundan gitmişlerdir.

Birinci grupta yer alanlar çok dar ve yüzeysel bir yaklaşımla bu tür ayet ve hadislerin içini boşaltıp da sahip oldukları yüce anlamları bu ayet ve hadislerden almaya çalışmışlardır ve çok yüzeysel bir anlam yüklemeye çalışmışlardır. Öyle ki yüce Allah için bile cismani iniş ve yükseliş gibi değişkenlik gerektiren birtakım haller yüklemeye çalışmışlardır. İşte bu yaklaşıma sahip olan insanlar İslam'da 'irfân' adında bir şey olduğunu kökten reddeden insanlardır. Diğer yandan karşı cephede yer alanlar, birtakım sosyal etkenlerin etkisi altında kalarak ve birtakım yabancı unsurları işin içine katarak dinî kaynaklarımız ve kitap ve sünnetten alındığını söyleyemediğimiz birtakım inançlara bürünmüşlerdir. Öyle ki bu inançların bir kısmı yorum ve teville yer bırakmayacak kadar açık bir şekilde Kur'an ve sünnete aykırıdır. Bu düşünceye sahip insanlar bir yandan kendilerinden birtakım amel-ler çıkarıyor veya diğer inançlardaki âdet ve örflerin taklitçiliğini yaparken diğer yandan ârif makamına eren kişiden bütün dinî yükümlülüklerin kalktığına inanıyorlar. Bu tür bir düşünceye sahip olanlara cevap olarak şöyle demeliyiz: Allah'a yakınlık konusunda Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve Hz. Ali'den (a.s) daha yakını düşünülemez. Ancak bu kişiler hayatlarının sonuna kadar diğer insanlardan bir adım önde olacak şekilde ibadetlerini yerine getirmişlerdir ve her zaman bu konuyu önemsemişlerdir.

Bütün tasavvuf ehli ve ârif diye bilinenlere aşırı iyimser bir yaklaşımla bakanlar bu tür eğilimler için birtakım yorum ve tevellere başvurmuş olsalar da gerçek şu ki en azından bu tür eğilimlerin bir bölümü hiçbir şekilde kabul edilemez. Genel olarak ilmî ve irfânî şahsiyetlerin yüceliğine kapılıp da bu insanların bütün doğrularına gözü kapalı bir şekilde inanmak veya bu insanları eleştirilemez insanlar bilmek yanlıştır. Ancak bu insanların eleştirilebilir olduğuna inanmak bütün ölçüsüz, basit veya taassuplara dayalı düşünceleri onaylamak veya bu insanların olumlu yönlerini görmezden gelmek anlamında değildir.

Sonuçta insan her zaman hak ve hakikat peşinde olmalıdır, adalet ve insaf yolunda ilerlemelidir, delilsiz mesnetsiz olumsuz bakışlardan uzak durmalıdır ve hakkı bulup da haktan ayrılmamak için Allah'tan yardım dilemelidir.

İrfan ve Şeriat, Yan Yana mıdır, Karşı Karşıya mıdır?

Burada dikkate alınması gereken diğer bir konu, irfân ile şeriat hükümleri arasındaki bağın niteliğidir. Diğer bir deyimle tarikat ile şeriat arasındaki bağın niteliği nedir? Kimilerine göre irfân, hakikatlere varmak için İslam dininin onaylamış olduğu veya en azından menetmediği başlı başına bir yoldur. Bu görüşü taşıyanların bir bölümü, irfânî makamlara varmak için esasen hiçbir dine bağlı olmayı bile gerekli görmüyor. Bu görüştekilerin diğer bir bölümü ise herhangi bir dine bağlı olmayı veya daha ılımlı bir yaklaşımda olanlar ilahî dinlerin birine bağlı olmayı yeterli görmüşlerdir.

Burada söylenmesi gereken konu şu ki İslâm'a göre irfân yolu ve irfânî seyr u sülûk, şeriatı paralel, şeriat yolunun yanındaki bağımsız bir yol değildir. Aksine aynı yolun daha ince ve daha dikkat gerektiren bir parçasıdır. 'Şeriat' tabirini, zahiri hükümlere özgü bir tabir olarak kabul edersek 'tarikat' ve 'hakikat' tabirlerini bu gerçeğin paraleli olarak veya içindeki bir gerçek olarak kabul etmeliyiz. Şöyle ki ancak şeriatı uyularak tarikat veya hakikate ulaşılabilir. Örneğin şeriat, namazın zâhiri yönüne şekil vermekler yükümlüyken tarikat, namaz kılan şahsın namaz esnasında dikkatini namaza ve ibadete ve daha doğru bir tabirle namazın bâtınî yönü ve kemaliyle yükümlüdür. Şeriat, kulların, cehennem korkusuyla veya cennet arzusuyla ibadete yönelmesini istiyor; oysa irfân, kulların, niyetlerini Allah rızası dışında bütün niyetlerden temizlemesini istiyor. Yani Ehl-i Bey'tin (a.s) buyruklarında "*hür insanların ibadeti*" olarak tanıtılan ibadete yönlendiriyor insanları. Şeriat şirkten söz ederken kastedilen şey, 'şirk-i celî' yeni taş ve benzeri şeylerden imal edilmiş putlara tapmaktır. Ancak tarikatta şirk konusu 'şirk-i hafî' ve 'şirk-i ahfâ' yani gizli ve çok gizli şirk konuları, çok daha incelikle ele alınıyor. Burada, Allah dışındaki varlıklara herhangi bir şekilde ümit bağlamak, Allah dışındaki varlıklardan herhangi bir şekilde korkmak, yardım beklemek veya sevgi duymak (müstakil bir yön taşıyorsa ve ilahi emirler doğrultusunda değilse) bir tür şirk olarak kabul ediliyor. Bu sebeple şeriat ve tarikat yolundan ilerlemek hakikate varmakla sonuçlanmalıdır.

İşte bu yolda ilerleyenler için insanların uydurduğu türlü bidat ve ayinler yardımcı olmak bir yana gerçek irfâna varmak için birer ayak bağından başka bir şey değildir. Haram yönü taşımayan ameller bu durumda iken haram sayılan amellerin durumu çok açıktır. Bu tür işler kişide geçici bir takım irfânî dedikleri hallere sebep olsa da sonuç olarak hüsrana sonuçlanacaktır ve insanı felakete sürükleyen şeytanî tuzaklardan birisidir. Dolayısıyla bu tür yöntemlere inanmamalıyız. Doğru yol, yüce Allah'ın açıklamış olduğu yoldur ve bu yolun dışındaki bütün yollar dalalettir. Öyleyse haktan sonra sapıklıktan başka ne var?³

Hakiki ve İslamî İrfân'ın Özellikleri

Akl Açısından Doğru İrfânın Özellikleri

İslamî irfânın başlıca önemli özelliklerini söylerken önce akıldan başlayıp devamında ise ayetler, hadisler ve masum zatların hayatından örneklerle konuya açıklık getirmeye çalışacağız.

İrfânın başlıca önemli özelliklerine açıklık getirirmeden önce bu konuların anlaşılır olabilmesi için birkaç ön bilgi vermek zorundayız.

Birinci mukaddime: İlk başta geçtiği üzere irfânın hakikati, yüce Allah'ı kalbî olarak görmektir. Burada irfânın; yüce Allah'ın sıfatlarını ve fiillerini, düşünce ve delillerle değil de kalbi olarak tanımak anlamında olduğunu söyledik. İrfân, Allah'ı tanımak anlamındadır; ancak gıyabi ve akıl yoluyla, delillere dayanarak gerçekleşen bir tanımak değil, aksine kalp ile; bütün ruh ve can ile gerçekleşen bir tanımak. Amelî irfân ise bu doğrultuda

³ Yunus suresi 32.

düzenlenen bir programdır ve bu programın nihai hedefi insanı bu makama ulaştırmaktır. Arifler bu makam için farklı tabirler kullanmışlardır; ancak burada kelimeler üzerine durmak istemiyoruz. Masum zatlardan (a.s) nakledilen dualarda ise bu makam için ‘kurb’, ‘vusul’ ve benzeri tabirler kullanılmıştır.

Elinizdeki kitabın diğer bir bölümünde ise insan ruhunun madde ötesi mücerret bir varlık olduğunu dile getirdik. Dolayısıyla ancak kendisiyle aynı türden olan, yani fizik ötesi bir şey onun yüceliğini sağlayabilir. Buradan çıkan sonuç “insanın marifetle kemale ulaştığı” gerçeğidir. Ancak insanın kemaline yol açan burada bahsettiğimiz marifet, her şeyden önce husûlî bir marifet değildir ve ayrıca huzurî olmasının yanı sıra sadece ve sadece yüce Allah’a yöneliktir. Bu sebeple insanın yüce Allah’a yönelik taşıdığı huzurî marifet artıkça kemal yönünde bir o kadar ilerlemiş oluyor.

İkinci mukaddime: Burada bahsettiğimiz bu makam ve aşamaya varmak bir insanın varabileceği en yüce makam olmasının yanı sıra aynı zamanda insanın yaratılış gayesidir de. Yüce Allah Kur’an-ı Kerim’de şöyle buyuruyor:

“Ben cinleri ve insanları, ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.”⁴

Yüce Allah bu ayet-i kerimede “kul olmayı” bir insanın nihai hedefi olarak açıklıyor. Ancak kul olmanın kendisi Allah’a varmak için bir mukaddime ve ön hazırlıktır. Dolayısıyla amelî irfân insanın yaratılış hedefi dışında bir hedef edinemez ve işin sonunda insanı, yüce Allah’ın burada açıklamış olduğu bu hedefe ulaştırmayı amaçlıyor.

Üçüncü mukaddime: Yüce Allah hikmet sahibidir ve bu sebeple insanda var etmiş olduğu her bir parçayı, insana nihai hedefine varmak yönünde bir yere kadar yardımcı olmak üzere yaratmıştır. Bu genel bir kuraldır; hikmet sahibi bir varlık belirli bir amaç doğrultusunda bir ürün yaptığı zaman bu üründe kullanılan bütün parçaları onu nihai hedefine götürecek şekilde tasarlıyor ve hiçbir zaman hiçbir yararsız veya zararlı sayılabilecek bir parça kullanmaz. Bu nedenle mutlak hikmet sahibi olan ve hikmetin kaynağı olan Allah, yaratmış olduğu insan adındaki bu varlıktaki bütün parçaları insan için düşünülen nihai hedef doğrultusunda yaratmıştır.

Bu mukaddimleri göz önünde bulundurduğumuzda gerçek bir ârîfin başlıca özelliği olarak çok yönlü olmasını görüyoruz. Burada yaptığımız açıklamalar gereğince “irfân” denince kastettiğimiz irfân türü, insandaki bütün imkânlar, insanın bütün yetenek ve güçlerini kapsayan irfândır. Doğru yönde ilerleyen bir irfânda kesinlikle insandaki güçler, yetenekler ve özelliklerin bir bölümü gerekli, diğer bölümü gereksiz veya zararlı görülemez. Burada yaptığımız açıklama çerçevesinde yüce Allah, bizde var etmiş olduğu bütün özellikleri, onlardan yararlanarak nihai hedefimize varmamız yönünde bize yardımcı olmak üzere yaratmıştır. İşte bu değerlendirme esasınca kendimizde gördüğümüz birtakım yetenek ve özellikleri yaratılış amacımız doğrultusunda görmemek veya bu amaca aykırı olarak görmek, yani yok edilmesi gereken birer fazla veya zararlı unsur olarak görmek çok yanlıştır. Bunu anlamak için herhangi bir ayet veya hadise gerek yok ve bu yönde herhangi

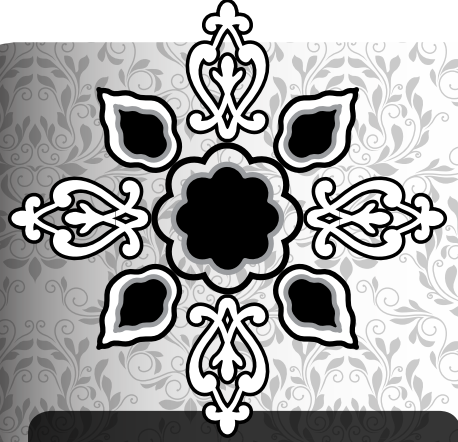
⁴ Zariyat Suresi 56.

bir ayet veya hadis olmasa bile akıl, kendi başına, yüce Allah'ın insana kazandırmış olduğu bütün özelliklerin, onun kemaliyle bir tür bağlantıya sahip olduğunu, yani bu özelliklerin hiçbirinin faydasız veya zararlı olmadığını anlıyor.

Bu gerçeği irfân diliyle ve irfânî terimlerle anlatmak istersek şöyle demeliyiz: “İnsan-ı kâmil” yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatının zuhur ettiği varlıktır. Yani irfânın nihaî gayesi olan insan-ı kâmil, yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatının kendini onda gösterdiği kişidir. Diğer bir deyimle insanda var olan özelliklerin her biri yüce Allah'ın fiillerinden birisidir ve bunların her biri yüce Allah'ın bir sıfatından kaynaklanıyor. Bu nedenle bir insan için düşünülebilen en yüce ve nihai kemal, kendisinin var olmasına sebep olan bütün bu ilahi esma ve sıfata hakkıyla bürünmesi ve bu esma ve sıfatın bir nevi aynası haline gelmesidir. İnsan bu esma ve sıfatın bir bölümünden yoksun olursa ve bu esma ve sıfatı kendisinde fiiliyata dökemezse bu, kişinin zayıf olduğunu ve eksikliğini gösteriyor ve kesinlikle bu kişinin kemaline işaret değildir.

Dolayısıyla hakiki ve doğru bir irfânın birinci özelliği kapsayıcı olmasıdır. Herhangi bir irfân kolu kalkıp da insandaki güçleri ve tabii özellikleri görmezden gelirse, bu güç ve özellikleri tamamen yok etmeye çalışırsa ve bu yönde adım atmayı faydasız, zararlı ve insani tekâmül önündeki bir engel olarak görürse işte bu bakış tarzı, bu irfân kolunun doğru yolda olmadığını ve eksik ve zayıf bir kaynaktan beslendiğini gösteriyor.

Burada hakiki İslam irfânının ikinci özelliği kendini gösteriyor. Yani insanın fıtrata ters olmamak veya diğer bir deyimle



“İnsan-ı kâmil” yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatının zuhur ettiği varlıktır. Yani irfânın nihaî gayesi olan insan-ı kâmil, yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatının kendini onda gösterdiği kişidir. Diğer bir deyimle insanda var olan özelliklerin her biri yüce Allah'ın fiillerinden birisidir ve bunların her biri yüce Allah'ın bir sıfatından kaynaklanıyor. Bu nedenle bir insan için düşünülebilen en yüce ve nihai kemal, kendisinin var olmasına sebep olan bütün bu ilahi esma ve sıfata hakkıyla bürünmesi ve bu esma ve sıfatın bir nevi aynası haline gelmesidir.

insan fıtratına uygun olmak. Birinci özelliği söylemeden önce yaptığımız ön açıklama bölümünde ve bu bölümdeki diğer açıklamalarda yüce Allah'ın insana birtakım güçler ve yetenekler kazandırdığı gibi aynı zamanda insana bu güç ve yetenekleri fiiliyata dönüştürme isteği verdiğini söyledik. Diğer bir deyimle insanda var olan bütün eğilimler onun kemaliyle ve yaratılış gayesiyle bir şekilde ilintilidir. Yüce Allah bu eğilimleri insana vererek insanı, kemaline yol açacak işlerin peşinde gitmeye yönlendirmiştir. Bu nedenle fitrî birer eğilim olarak insana verilmiş olan bu temayüller kemal yönünü bulmak açısından insana büyük yardım sağlayabilir.

İnsandaki herhangi bir eğilimin varlığının (sınırları, özellikleri ve diğer detaylar bir yana) insanın kemaliyle hiçbir bağlantıya sahip olmadığı veya kemaline tamamen ters olduğu düşünülürse; bu, yüce Allah'ın -haşa- boş bir iş yaptığı veya kendi amacının tersine hareket ettiği anlamına geliyor ve bunların ikisi de kabul edilemez. Bu nedenle insanda fitrî bir özellik olarak var olup da insanın kemaline yabancı olan veya kemaline ters olan bir eğilim düşünülemez. Dolayısıyla insanın fıtratına ters öğretiler içeren bir irfân kolu, doğru bir irfân olamaz. Bir irfân kolunun bu tür komutlar ve öğretilere sahip olması bu irfânın doğrudan uzak ve eksik bir irfân olduğunu gösteriyor.

Kesin olan bir şey varsa o da yüce Allah'ın insana vermiş olduğu bütün eğilimlerin bir şekilde insanın kemaliyle uyumlu olması ve insan kemaliyle bağlantısız veya insan kemaline karşı olmamasıdır. İnsandaki fizikî veya fizik ötesi eğilimler ve içgüdülerin her biri istisnasız olarak bir hikmet ve bir hedef doğrultusunda insana kazandırılmıştır. Bu nedenle insandaki maddî ve hayvanî içgüdüleri insanın kemali önündeki bir engel olarak görmek ve bu içgüdüleri yok etmeye çalışmak kesinlikle doğru bir bakış tarzı değildir. Örneğin insandaki cinsel içgüdü, insanın yaratılışı itibarıyla fitrî ve tabii olarak yüce Allah'ın insanda var etmiş olduğu bir eğilimdir. Bu eğilim burada getirdiğimiz açıklama gereğince insanın nihaî kemaliyle bağlantılı olduğu için yüce Allah tarafından insanın bir parçası olarak seçilmiştir. Dolayısıyla bu eğilimle savaşmak ve bu eğilimi tamamen yok etmeye çalışmak kesinlikle doğrudan bir tür sapmadır ve herhangi bir irfânda bu tür bir tavsiye görülürse işte bu, bu irfânın doğru yolda olmadığını göstermek için yeterlidir. İnsandaki bu eğilim için söyleyebileceğimiz en açık sebep ve hikmetlerden birisi insan neslinin devam etmesidir. Ancak bu sebep, bu eğilim için söylenebilecek tek sebep ve hikmet değildir. Bu eğilim için bir dizi sebep sıralayabiliriz ve aklımıza gelmeyen başka sebepler de olabilir.

Esasen insandaki maddî eğilimler insanın tekâmülüyle çıkışıyor durumda olsaydı birçok ayet ve hadiste bu maddî olarak gördüğümüz konular iyiliklerin karşılığı olarak insanlara tanıtılmazdı. Kur'an'daki ayetlerin açık ifadesi müminlerin salih amellerinin karşılığı olarak ahiretteki görkemli saraylar, yemyeşil bahçeler, güzelliği anlatılamayan eşler ve benzeri şeyler olduğunu gösteriyor. Bu ise bu tür şeylerin insan önünde bir engel oluşturmadığını ve insanın kemaliyle çakışmadığını gösteriyor.

Evet, burada tartışılacak bir konu varsa, bu fitrî eğilimlerin yönlendirilmesi, itidal halinde tutulması ve doğru yöne yönlendirilmesiyle ilgilidir. İşte bu konu, bizi doğru irfânın üçüncü özelliğine götürüyor. Şöyle ki hemen hemen hepimiz sahip olduğumuz fitrî eğilimlerin birbiriyle çakıştığını ve bu eğilimlerin tamamının doyurulmasının imkânsız olduğunu

yaşayarak anlamışızdır. Örneğin insanoğlu eğlenme, yeni şeyler öğrenme ve cinsel eğitime sahiptir. Fakat bu eğilimlerin her birini temin etmek ancak diğer eğilimlerin bir kenara bırakılmasıyla mümkün olabilir ve bu eğilimlerin her biri bir diğerinin önünde engel oluşturduğu için aynı zamanda bütün bu eğilimleri doyurmak imansızdır. Bu nedenle insanoğlu bu eğilimlere belirli sınırlar koymak zorundadır ve bu sınırları belirlerken kendisini yaratılış hedefine götürecektir en iyi şekilde bunu tasarlamalıdır.

Dolayısıyla insandaki istekler, eğilimler ve fitrî temayülleri belirli bir düzen ve sınırlamaya tabi tutmanın kaçınılmaz olması kesindir. Ancak burada tartışılan konu bu sınırlama ve düzenin kim tarafından ve hangi ölçüler üzerine yapılması gerektiğiyle ilgilidir.

Bu soruya cevap olarak şöyle demeliyiz; bazı durumlarda ve bir yere kadar insanın kendi fitratı insanı yönlendirecek bir lider ve önünü aydınlatacak bir rehber olarak yeterlidir. İnsandaki bazı içgüdüler sadece belirli zamanlarda ve belirli yerlerde aktif hale geliyor ve bunun dışında sessiz ve isteksizdir. Örneğin açlık ve susuzluk hissini hepimiz taşıyoruz. Ancak her zaman için ve sürekli bir şekilde yemek veya su içmek eğilimi taşımadığımız için bu eğilim sürekli bir şekilde diğer eğilimlerle çakışıyor durumda değil. İnsandaki cinsel istek insan hayatının belirli bir döneminde kendini gösteriyor ve bu dönem öncesinde aktif değildir veya çok silik bir şekilde kendini gösteriyor. Bu tür eğilimlerde bahsettiğimiz program ve çizelge insanın kendi fitratı önderliğinde yapılıyor.

Ancak fitratın buradaki etkinliği çok kısıtlıdır ve insan yalnızca fitratının rehberliğine güvenerek bu eğilimler için kusursuz bir program hazırlayamaz. Çoğu zaman insandaki bir içgüdüün güçlü olması diğer içgüdüleri gölgede bırakıyor ve bu durum bu içgüdülerin unutulmasıyla sonuçlanıyor. Bu durum özellikle maddî içgüdülerde geçerlidir. Bu içgüdüler çoğu zaman çok güçlü olmaları hasebiyle insandaki manevî eğilimleri tamamen bir kenara itebiliyor ve manevî içgüdülerin unutulmasına sebep oluyor. Bazen insandaki cinsel istek önündeki hiçbir engeli görmeyecek şekilde alevleniyor. Bu durumda insan sadece ve sadece bu eğilimini doyurmaya odaklanıyor ve hiçbir fayda veya zararı düşünmez hale geliyor.

Kısaca yaşayarak öğrendiğimiz gerçeklerden birisi insan fitratıyla veya aklıyla bu eğilimler için belirli ve sağlıklı sınırlar belirlenememesidir. İşte burada şeriatın izinden gitme gerekliliği kendini gösteriyor ve İslamî irfânın üçüncü özelliği yani “şeriata uygun olmak” özelliği daha anlaşılır hale geliyor.

Bu açıklamaya dayanarak sahip olduğumuz eğilimleri yönlendirmek için kaçınılmaz olarak dinî kurallar ve şeriata ihtiyaç duyduğumuzu kolaylıkla söyleyebiliriz. İnsanoğlu sahip olduğu bütün güçlerden en iyi şekilde yararlanabilmesi için kaçınılmaz olarak kendisini yaratan ve yarattığı şeyin sahip olduğu güçleri, yetenekleri, onun yaratılış gayesini ve onu bu hedefe götürecektir en kısa yolu herkesten daha iyi bilen Allah’a başvurmalıdır. Yüce Allah, insanlara peygamberler ve elçiler göndererek, kitap ve din göndererek onlara bu yönde yardımcı olmuştur.

Dolayısıyla akıl bize şeriat ve din yolu dışında herhangi bir yolla yüce Allah’ı müşahade edemediğimizi; ancak bu yolla ona gidebildiğimizi söylüyor. Şeriat çerçevesinden

çıkmamak ve şeriat kurallarına en ince detayına kadar bağlı olmak sağlıklı ve eksiksiz bir irfânî programın olmazsa olmaz bir parçasıdır. İnsanı kemaline götürebilen ancak şeriatla uyuşmayan bir irfân düşünülemez. Şeriat kurallarını gözetmemek ve bu kurallara en ufak bir tersliğe sahip olmak bu irfân kolunun yanlış yolda olduğunu göstermek için yeterlidir.

Kısaca burada açıkladığımız aklî delilin özeti şudur; tahrif ve sapmalardan uzak, sağlıklı bir irfânın en önemli belirtileri şunlardan ibarettir: kapsayıcı olmak, fıtrata uygun olmak, dini kurallar ve şeriat kurallarıyla uyumsuz olmamak.

Kur'an ve Sünnet Işığında İslamî İrfânın Özellikleri

Sağlıklı bir irfânın belirtileri ve özellikleri yönünde aklımızla varmış olduğumuz sonuçlar aynı zamanda Kur'an ve hadislerle de destekleniyor. Burada bu uyumun detaylarını açmaya çalışacağız.

1- Fıtrata Uygun Olmak

Sağlıklı ve hakiki bir irfânın özelliklerinden birinin fıtrata uygunluk olduğunu söyledik. Burada irfânın temelini ve özünü oluşturan “Allah’a yakınlık kazanmak” ve “Allah’ı müşahade etmek” faktörlerinin birer fitrî eğilim olduğuna dikkat çekmekte fayda var. Kendi yerinde açıklandığı üzere insandaki Allah arama isteği, Allah’a doğru gitme isteği, yaratımın tanıma isteği ve ona kulluk etme isteği birer fitrî eğilimdir. Dolayısıyla bizi bu amaç ve hedefe ulaştıran yol da fıtratla uyumsuz olamaz.

Burada dile getirdiğimiz bu gerçek sadece İslam dini için değil tüm dinler için geçerlidir. Oysa batıl dinlerin bir özelliği insan fıtratına uygun olmayan hükümler ve kurallar içermektir. Kur'an-ı Kerim ilahî dinlerin fıtrata uygun olduğunu açıklarken şöyle buyuruyor:

“(Resûlüm!) Sen yüzünü hanîf olarak dine, Allah insanları hangi fıtrat üzere yaratmış ise ona çevir. Allah'ın yaratışında değişme yoktur. İşte dosdoğru din budur.”⁵

Bu ayet-i kerime hadislerimizde şöyle açıklanmıştır: “Yani onları tevhit fıtratı üzerine yarattı.”⁶İnsanoğlu bütün varlığıyla bağımlı olduğu tek bir Allah’a kulluk ederken fıtratının gereğini yapıyor.

Evet, ilahî bir dinin kalıcı olmasının sebebi fıtrata uygun olmasıdır. İnsan fıtratı değişmez bir gerçek olduğu için buna bağlı olarak insan fıtratıyla uyumlu bir şekilde tasarlanmış olan, din adı verdiğimiz yaşam programı da değişime uğramadan hayatına devam edebiliyor. Din temiz yiyecekler yiyin diyor, sağlıksız kirli yiyeceklerden uzak durun diyor, başta anne ve baba olmak üzere diğer insanlara iyilik yapın, adalete uygun hareket edin, kimseye haksızlık yapmayın, insanları incitmeyin, hakkınızı savunun, ikiyüzlü olma-

⁵ Rum Suresi 30.

⁶ Biharul'- Envar Cilt: 3, Sayfa: 277, 11'inci bab, 6'ıncı hadis.

yın, güler yüzlü olun ve dostça davranın diyor. Bütün bunlar insanın fıtratına uygundur ve insan fıtratı bütün bunları onaylıyor. Dolayısıyla din, zorba komutlardan ibaret değildir ve insanları kendi fıtratlarının onayladığı işlere davet ediyor. Dinin kalıcı olmasının sebebi de budur zaten. Dinin bir parçası veya daha önce değindiğimiz gibi dinin özü ve aslî amacı olan irfân ise doğal olarak bu kurala tabidir ve aynı kural irfân için de geçerlidir.

2- Kapsayıcı Olmak

Aklî yaklaşımla baktığımızda sağlıklı bir irfân için söyleyebileceğimiz diğer bir özellik, kapsayıcı olma özelliğidir. Konuyla ilgili bölümde sağlıklı ve güvenilir bir irfânın insanın hayatının tüm boyutlarını kapsayabilmesi gerektiğini ve bir veya birkaç boyuta özgü olmaması gerektiğini söyledik. Kapsayıcı olma özelliğinin gerekliliği de aynen fıtrata uygun olma gerekliliği gibi Kur'an ayetleri ve hadislerle destekleniyor.

İnsan çok boyutlu bir varlıktır ve yüce Allah birçok unsuru bu varlıkta bir araya getirerek âriflerin deyişiyle “Yüce Allah’ın tüm esma ve sıfatının mazharı olan” bir varlık yaratmıştır. Diğer varlıkların her biri ise yüce Allah’ın belirli bir sıfatının mazharıdır. Bütün varlıklar içinde yüce Allah’ın tüm esma ve sıfatına mazhar olan tek varlık insandır. Örneğin melekler yüce Allah’ın ‘subbuh’ ve ‘kuddus’ sıfatlarının mazharıdır ve Bakara Suresi’nin açık ifadesine göre meleklerin zikri de ‘subbuhun kuddus’dur.

“Hatırla ki Rabbin meleklere: Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım, dedi. Onlar: Bizler hamdinle seni tesbih ve seni takdis edip dururken, yeryüzünde fesat çıkarcak, orada kan dökcek birini mi yaratacaksın? dediler.”⁷

Melekler bu ayet-i kerimedeki ifadeyle aslında “biz tesbih ve takdis yaptığımız için, senin subbuhiyyet ve kuddusiyetini açığa çıkardığımız için biz halifetullah olmayı hak ediyoruz” demek istiyorlardı; ancak yüce Allah cevap olarak onlara şöyle buyurdu:

“Ben sizin bilmediğinizi bilirim.”⁸

Bu olay sonrasında yüce Allah, isimlerin Hz Âdem’e öğretilmesi konusunu dile getiriyor ve şöyle buyuruyor:

“Allah Âdem’e bütün isimleri, öğretti. Sonra onları önce meleklere arz edip: Eğer siz sözünüzde sadık iseniz, şunların isimlerini bana bildirin, dedi. Melekler: Yâ Rab! Seni noksan sıfatlardan tenzih ederiz, senin bize öğrettiklerinden başka bizim bilgimiz yoktur. Şüphesiz âlîm ve hakîm olan ancak sensin, dediler.”⁹

Yani Hz. Âdem (a.s) bütün isimleri bildiği için halifetullah olabildi. Melekler yüce Allah’ın hiçbir sıfatını bilmiyor değillerdi. Onlar en azından ‘subbuh’ ve ‘kuddus’ sıfatlarını

⁷ Bakara Suresi 30.

⁸ Bakara Suresi 30.

⁹ Bakara Suresi 31 ve 32.



Kâmil insanı öne çıkaran özelliği yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olabilmesidir. Yüce Allah, isim ve sıfatlarının bir kısmına mazhar olabilecek birçok varlık yaratmıştır. Ancak bütün varlıklar içinde sadece insan, yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olabilir ve bu ayrıcalık insana özgüdür. Bu nedenle insan seyrinin özelliği, varlık boyutlarının tamamını kapsaması ve bir veya birkaç sınırlı potansiyeli değil de yüce Allah'ın ona vermiş olduğu bütün potansiyelleri bu yolculukta fiiliyata dönüştürebilmesidir.

biliyorlardı. Ancak Hz. Âdemi halifetullah yapan özelliği bütün isimlerin ona öğretilmesiydi.

Öyleyse insan, yüce Allah'ın bütün sıfatlarını açığa çıkarmak ve bu sıfatlara mazhar olabilmek kapasitesine sahiptir. Bu kapasite ve yetenek insana özgüdür ve bu durum herhangi bir insanda gerçekleşirse, yani yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatına sahip olursa işte bu insan halifetullahtır. On iki imamla (a.s) ilgili sahip olduğumuz inançta olduğu gibi. Bu büyük zatların ziyaretnamesinde şöyle diyoruz: *“Allah'ın selamı sizin üzerine olsun ey Allah'ın yeryüzündeki halifeleri.”* Doğal olarak bu kapasitesini gün yüzüne çıkarmamış olan birisi fiili olarak halifetullah değildir. Sadece ve sadece yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatına mazhar olan insanlar yüce Allah'ın halifesi olabilirler. Diğer insanlar ise bu makama varmak bir yana hayvanlardan bile daha aşağı durumlarda olabilirler. Kur'an-ı Kerim bu gerçeği defalarca dile getirmiştir. Bu ayetlerden birisi şöyledir:

“Ant olsun, biz cinler ve insanlardan birçoğunu cehennem için yaratmışsınız. Onların kalpleri vardır, onlarla kavramazlar; gözleri vardır, onlarla görmezler; kulakları vardır, onlarla işitmezler. İşte onlar hayvanlar gibidir; hatta daha da şaşkındırlar. İşte asıl gafiller onlardır.”¹⁰

Hayvanlardan bile daha aşağı durumda olan kişilerin halifetullah olmadığı çok açıktır.

Sonuç olarak insan, yüce Allah'ın bütün esma ve sıfatına mazhar olabilmek özelliğine sahip bir varlıktır. Diğer bir deyimle insan birçok potansiyeli, içinde barındıran bir varlıktır ve bu potansiyeller doğrultusunda hareket ederse hak ettiği makama ulaşabilir. Burada insanların gösterdiği çaba çok farklı olabiliyor. Kimileri sadece bir adımla yetinirken kimileri on adım, kimileri bin adım, kimileri kilometrelerce ve kimileri milyonlarca kilometre bu yolda yol alıyor. Ancak burada önemli

¹⁰ Araf Suresi 179.

olan genel kural, insanın potansiyel güçlerinin kemal yönünde hareket etmesidir. İnsanın özelliği bütün bu yetenek ve potansiyellere sahip olmasıdır ve insanı diğer varlıklardan ayıran özelliği de budur. Bu nedenle bu potansiyellerin yalnızca bir bölümü üzerinde çalışıp da bu bölümü fiiliyata dönüştüren ve diğer potansiyelleri kendi haline bırakan bir insan eksik bir seyr u sülûk yapmıştır ve kâmil bir insanî yolculuk yapmamıştır.

Burada insanın bu potansiyeller yönünde kapsayıcı olma özelliğine sahip olduğunu yeniden hatırlatmak isterim. Kâmil insanı öne çıkaran özelliği yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olabilmesidir. Yüce Allah, isim ve sıfatlarının bir kısmına mazhar olabilecek birçok varlık yaratmıştır. Ancak bütün varlıklar içinde sadece insan, yüce Allah'ın bütün isim ve sıfatlarına mazhar olabilir ve bu ayrıcalık insana özgüdür. Bu nedenle insan seyrinin özelliği, varlık boyutlarının tamamını kapsaması ve bir veya birkaç sınırlı potansiyeli değil de yüce Allah'ın ona vermiş olduğu bütün potansiyelleri bu yolculukta fiiliyata dönüştürebilmesidir.

Bu sebeple insanın seyir ve hareketi yalnızca bir boyutla sınırlı olursa bu seyir, insanî yönde değildir. İnsan seyri ve hareketinin özelliği çok yönlü olması ve bütün boyutları kapsamasıdır. Zira insanın yaratılış gayesi bütün sıfatlara mazhar olmasıdır. Dolayısıyla sadece belirli bir yönde hareket ederse ve diğer potansiyellerini fiiliyata dönüştürmezse veya daha kötüsü bu potansiyelleri bilerek yok etmeye kalkarsa doğal olarak bütün ilahî isimlere mazhar olma makamına ulaşamaz.

Bu nedenle herhangi bir irfân kolu insanları bütün güçleriyle belirli bir potansiyelleri üzerine yoğunlaşmaya davet ediyorsa ve diğer insanî potansiyelleri bir kenara bırakıyorsa bu irfân kolu doğru yoldan ayrılmış olan bir irfân koludur. Zira iddia ettiği şey, irfândır: insanı, bütün ilahî esma ve sıfatın mazharı olmaya ulaştırmaktır; ancak onların pratikte uyguladığı şey insanları yalnızca bir yöne yönlendirmektir.

Bu konunun daha da anlaşılır olması için bir örnekle konuyu ele alacak olursak insanın manevî tekâmülünü maddî tekâmülüne benzetebiliriz. Sağlıklı, güzel ve çekici bir insan, vücudunun tüm organları arasında bir dengeye hâkim olan insandır. İnsanın belirli bir organı uygunsuz bir şekilde gelişirse, örneğin insanın kolu veya ayağı fazla uzarsa, kafası olması gerekenden daha büyük olursa bu durumda insanın vücudu çirkin ve gülünç bir hal alacaktır. İnsanın manevî boyutunda da durum aynıdır. İnsanın önüne koyulan yol onu sadece belirli bir veya birkaç insanî yönde geliştirip de diğer boyutlarına yarar sağlamazsa bu yol ve mektebin mahsulü olan insan da kaçınılmaz olarak tek boyutlu olacaktır. Aynen vücuduna göre çok büyük bir kafaya sahip olan insan gibi. Çok büyük gözleri olup da kulak ve burunu görülmeyecek kadar küçük olan insan gibi. Bütün esma ve sıfat yönünde hareket etmiş olmayan bir insan kesinlikle dengeli ve düzgün bir yapıya sahip olmayacaktır.

Bu nedenle varlığımızın bütün boyutlarını geliştirecek olan dengeli bir hareket tarzı benimsemeliyiz. Benimsediğimiz yolda varlığımızın bütün boyutları tümüyle Allah yönünde olmalıdır. Benimsediğimiz yol belirli bir veya birkaç boyutumuzu Allah'a götü-

rürken diğer boyutlarımızı şeytana götürmemelidir. Yalnızca boyutlarımızın bir kısmını Allah’a götüren bu yol kesinlikle bizi Allah’a götürmeyecektir.

Bu nedenle herhangi bir irfân kolunun sizin önünüze koymuş olduğu yol insanın yalnızca bir boyutuna yoğunlaşıyorsa, bu, söz konusu irfân kolunun doğrudan sapmış olduğunu gösteriyor. Örneğin İslam’ın ilk farzlarından birisi Allah’ın düşmanlarına karşı cihat etmektir ve birçok ayet ve hadiste cihadın üstün değeri açıkça ifade edilmiştir. Örneğin yüce Allah Nisa Suresi’nde şöyle buyuruyor:

“Müminlerden -özür sahibi olanlar dışında- oturanlarla, malları ve canlarıyla Allah yolunda cihat edenler bir olmaz. Allah, malları ve canlarıyla cihat edenleri, derece bakımından oturanlardan üstün kıldı. Gerçi Allah hepsine de güzellik (cennet) vaat etmiştir; ama mücahitleri, oturanlardan çok büyük bir mükâfatla üstün kılmıştır.”¹¹

Cihatla ilgili bir hadis şöyledir:

“Bütün kulların amelleri, Allah yolunda cihat edenlerin karşısında bir kırlangıcın gagasıyla deniz suyundan aldığı su misalidir.”¹²

İmam Cafer Sadık (a.s) şöyle buyuruyor:

“En üstün ameller vaktinde namaz kılmak, anne ve babaya iyilik yapmak ve Allah yolunda cihat etmektir.”¹³

İrfânın nihai hedefi likaullah makamına varmaksa Peygamber efendimiz şehitlerin bir özelliği olarak şöyle buyuruyor:

“Şehidin yedinci özelliği vechullahı bakmasıdır.”¹⁴

Şimdi siz söyleyin; acaba “savaşla kılıçla işiniz olmasın, sizin yapmanız gereken şey sadece zikretmektir” diyen bir irfân kolu, insanı sahip olduğu bütün boyutlarıyla yükseltebilir mi? Cihat, insan hayatının bir parçası değil mi? İslam’ın ilk on farzlarından biri değil mi? Namaz ve oruç gibi farz değil mi? Peygamber efendimiz (s.a.a) *“bu yoldan giden likaullahı ulaşır”* buyurmadı mı? Öyleyse nasıl oluyor da birileri kalkıp *“siz cihadı falan bir kenara bırakın da Nadi-Ali zikrini söyleyin, bu zikir namazdan da cihattan da daha faziletlidir”* diyebiliyor? Bu tür şeyler söyleyen irfânların batıl ve yanlış olduğuna kesin gözüyle bakmalıyız. Bu tür irfânlar kesinlikle sapkın irfânlardır. Bu tür irfânların peşinden gidenler kalbin Allah’a yönelmesiyle ilgili bir yönlerini geliştirebilirler; ancak insanın savaş meydanında, canını ortaya koyarak Allah’a yönelmesi gereken yönü bu durumda ne olacak? Acaba bu durumda insanın bu yönü gelişme fırsatı bulabilir mi?

¹¹ Nisa Suresi 95.

¹² Kenzu’l- Ummal Hadis No: 10680.

¹³ Biharul’- Envar Cilt: 74 Sayfa: 85, 2’inci bab, 100’üncü hadis.

¹⁴ Vesailu’ş- Şia Cilt: 15, Hadis No: 19920.

Hakiki bir irfân, insanı bütün yönleriyle Allah’a götüren irfândır. “Allah için çalış, Allah için eğitim gör, Allah için ibadet et ve Allah için evlen” diyen bir irfân. Evet, evlilik bile Allah rızası doğrultusunda olursa bir ibadettir ve insanı Allah’a götürür. Bu tür bir irfânda “Allah’a yakınlık kazanmak için evde eşine yardım et” deniliyor. Allah rızası için evde eşine yardım eden erkeğin yaptığı iş aynı zamanda ibadet ve seyr u sülûktur. Savaş meydanında Allah rızası için Allah’ın düşmanlarıyla çarpışmak bir ibadet olduğu gibi bu da bir ibadettir. Allah’a giden yol, seccade üzerinde zikir söylemekle sınırlı değildir. Bu da bir yoldur; ancak bütün yollar bununla sınırlı değil.

Diğer yandan “İslam dini insanlara ve topluma yarar sağlamak için geldi ve ibadet denilen şey insanlara ve topluma yarar sağlamaktan başka bir şey değildir” diyenler ise farklı bir şekilde kısır bir bakışa sahiptirler. İslam dininde bu da var, diğer şeyler de var. İslam dini; “çalış, para kazan, çiftçilik yap, iyi bir sanayici ol, eğitim ver, eğitim al, yüksek eğitim için üniversiteye git, Allah yolunda cihat etmek için her zaman hazırlıklı ol, gecenin belirli bir bölümünü ibadet için ayır ve bütün bunların yanı sıra işini yaparken Allah’ı unutma ve bütün hallerde Allah’ı göz önünde tut” diyor.

“Onlar, ayakta dururken, otururken, yanları üzerine yatarken (her vakit) Allah’ı anarlar.”¹⁵

Hadislerimizde “*tuvalet ihtiyacınızı giderirken bile Allah’ı an*”¹⁶ tavsiyesi var. Allah’ı bütün hallerde anmak güzeldir.¹⁷ Görüntü itibarıyla en çirkin hallerde bile Allah’ı anmalıyız ve bu hallerde Allah’ı anmak kesinlikle ayıp veya kusur değildir. Bütün bu ameller Allah’ın rızası doğrultusunda yapıldığı sürece bir tür seyr u sülûktur.

Acaba Allah’ın bütün esma ve sıfatına mazhar olacak böylesi bir insan yetiştiren bu irfân mı doğru bir irfândır yoksa “tenha bir yerde oturup da zikir söyle, kimseyle işin olmasın, kimsenin elini tutup da doğruya yönlendirmekle uğraşma, kimsenin yanlışını düzeltmek senin işin değil, paralarını bize getirebilirsin, insanlarla pek işin olmasın, siyasetle işin olmasın, kimsenin işiyle sıkıntısıyla ilgilenme” diyen bir irfân mı? Bu irfânların hangisi kusursuz bir insan tasarlayabilir?

Ancak yüce Allah’ın bütün esma ve sıfatına mazhar olabilecek insan, kâmil bir insandır. Hayvanların her biri yüce Allah’ın bir ismini zikir olarak söyleyebilir. Kur’an-ı Kerim her şeyin Allah’ı andığı gerçeğini şöyle ifade ediyor:

“Yedi gök, yer ve bunlarda bulunan herkes O’nu tesbih eder. O’nu övgü ile tesbih etmeyen hiçbir şey yoktur.”¹⁸

İki irfân arasındaki fark şudur; çok yönlü insan yani tüm varlık yönleriyle gelişen insan ve tek yönlü insan yani sadece bir yönüne odaklanıp diğer yönlerini unutan insan.

¹⁵ Al-i İmran Suresi 191.

¹⁶ Biharul’l- Envar Cilt: 80, Sayfa: 175, 2’inci bab, 21’inci hadis.

¹⁷ Biharul’l- Envar Cilt: 80, Sayfa: 175, 2’inci bab, 21’inci hadis.

¹⁸ İsra Suresi 44.

Daha önce değindiğimiz üzere bu tür kısır bakışlar Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve On iki İmamlar (a.s) döneminde de vardı ve bu zatlar bu tür akımlarla karşılaştıklarında hep insanları uyarıp aydınlatıyorlardı ve bu tür düşüncelerin yanlış düşünceler olduğunu dile getiriyorlardı. Bunun bir örneği Hz. Nebi'nin (s.a.a) Osman b. Mez'un'a yönelik sergilediği tavrıdır. Kıyametteki azaplar ve sıkıntılarla ilgili bir takım ayetler Peygamber efendimize (s.a.a) inince Osman b. Mez'un ve sahabelerin bir bölümü bütün ailelerini, iş ve mesleklerini bir kenara bırakıp insanlardan uzak bir yerde gece gündüz ibadet etmeye başladılar. Bu sahabeler kıyametin sıkıntılarından kurtulabilmek umuduyla bütün dünyevî hazlardan uzaklaşma kararı almışlardı; güzel yemekler yemiyorlardı, cinsel hayatlarını silip bir kenara atmışlardı, gündüzleri oruç tutup gece boyunca ibadet ediyorlardı ve kısaca tüm rahatlık ve zevkleri kendilerine yasaklamışlardı. Hz. Peygamber (s.a.a) bu olayı öğrenince bu sahabeleri yanına çağırır ve şöyle buyurdu:

“Eğer ben sizin peygamberiniz ve önderiniz isem, acaba ben sürekli oruçlu muyum? Güzel yemekler yemiyor muyum? Eşlerimden uzak mı duruyorum? Ben belirli bir saat ibadet edip, belirli bir saati eşlerimle birlikte geçiriyorum, bir gün oruç tutup diğer gün yiyorum ve dünya zevklerinden faydalaniyorum. Siz benim dinime inanıyorsanız beni örnek almalısınız ve kendinizden bir hayat tarzı çıkaracağımıza benim hayat tarzımı örnek almalısınız.”¹⁹

Sonuç olarak Kur'an-ı Kerim ayetlerini, hadisleri, Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve On iki İmamların (a.s) hayat tarzını göz önünde bulundurduğumuzda hakiki ve doğru bir irfânın, insanın yalnızca bir veya birkaç boyutunu değil de tüm boyutlarını göz önünde bulunduran bir irfân olduğunu görüyoruz.

3- Şeriat Kurallarına Aykırı Olmamak

Aklî yaklaşımla sağlıklı ve doğru bir irfân için söylediğimiz üçüncü koşul şeriat kurallarına uygun olmak veya diğer bir tabirle şeriat kurallarına aykırı olmamaktır. Bu koşul veya özellik aynı zamanda Kur'an-ı Kerim ayetleri ve hadislerle destekleniyor ve önceki iki koşul gibi aklın yanı sıra nakille de onaylanmıştır. Kur'an-ı Kerim'in birçok ayet-i kerimesinde insanların ancak yüce Allah ve onun resulünün peşinden gitmesi gerektiği önemle vurgulanmıştır. Burada bu ayetlerin bir kısmını gözden geçireceğiz.

“Rabbinizden size indirilene (Kur'an'a) uyun. O'nu bırakıp da başka dostların peşlerinden gitmeyin.”²⁰

“(Resûlüm!) De ki: Eğer Allah'ı seviyorsanız bana uyunuz ki Allah da sizi sevsin ve günahlarınızı bağışlasın.”²¹

“İşte bu (Kur'an), bizim indirdiğimiz mübarek bir kitaptır. Buna uyun ve Allah'tan korkun ki size merhamet edilsin.”²²

¹⁹ Biharu'l- Envar Cilt: 70, Sayfa: 116, 51'inci bab, 4'üncü hadis.

²⁰ Araf Suresi 3.

²¹ Al-i İmran Suresi 31.

²² En'am Suresi 155.

Bu ayet-i kerimelerde açıkça görüldüğü üzere Kur'an-ı Kerim, yüce Allah ve Resulünün peşinden gidilmesi gerektiği gerçeğini diğer yolları bırakmakla birlikte zikrediyor. İrfanda Allah'a varmak aşkıyla adım adım ileri gidilmiyor mu? İrfanda insanların aradığı şey bu aşkla muhabbet ve marifet merdivenlerini birer birer geride bırakıp 'likaulah' ve 'fenafillah' makamına varmak değil mi? Burada getirdiğimiz ayet-i kerimede Allah dostu olduğunu iddia edenlerin bu iddialarında sadık olmalarının bir belirtisi olarak peygamberin (s.a.a) izinden gitmeleri ifade edilmiştir. Peygamber efendimizin (s.a.a) peşinden gitmek ise ancak ve ancak onun getirmiş olduğu şariat kurallarına bütünüyle bağlı olmakla ve hiçbir şekilde bu kurallara karşı gelmemekle mümkün olabilir. Şariat kurallarına bağlı olmak çok önemli olduğu ve dinin olmazsa olmaz şartlarından birisi olduğu için yüce Allah yer yer bizzat Hz. Resulü (s.a.a) muhatap alarak bu konuya vurgu yapmıştır:

“Rabbinden sana vahyolunana uy. O'ndan başka tanrı yoktur. Müşriklerden yüz çevir.”²³

“Sana gelen ilimden sonra eğer onların arzularına uyacak olursan, işte o zaman sen hakkı çiğneyenlerden olursun.”²⁴

“Sana gelen gerçeği bırakıp da onların arzularına uyma.”²⁵

“Yeryüzünde bulunanların çoğuna uyacak olursan, seni Allah'ın yolundan saptırırlar.”²⁶

Kur'an-ı Kerim, Allah ve resulün belirlemiş olduğu yolu bırakıp da diğerlerinin çizdiği yoldan gidenlerin ancak hüsrarla karşılaşacağını ve saadetin ancak ve ancak Allah ve resulün izinden gidip de şariat çerçevesinden ayrılmamakta olduğunu açıkça ifade ediyor.

“Allah'tan bir yol gösterici olmaksızın kendi hevesine uyandan daha sapkın kim olabilir.”²⁷

“Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır.”²⁸

“De ki: Ben sizin arzularınıza uymam, aksi halde sapıtırm da hidayete erenlerden olmam.”²⁹

“De ki: Allah'a itaat edin; Peygamber'e de itaat edin. Eğer yüz çevirirseniz şunu bilin ki, Peygamber'in sorumluluğu kendisine yüklenen (tebliğ görevini yapmak), sizin sorumluluğunuz da size yüklenen (görevleri yerine getirmeniz)dir. Eğer ona itaat ederseniz, doğru yolu bulmuş olursunuz.”³⁰

²³ En'am Suresi 106.

²⁴ Bakara Suresi 145.

²⁵ Maide Suresi 48.

²⁶ En'am Suresi 116.

²⁷ Kasas Suresi 50.

²⁸ En'am Suresi 153.

²⁹ En'am Suresi 56.

³⁰ Nur Suresi 54.

“Kim Allah ve Resûlüne itaat ederse büyük bir kurtuluşa ermiş olur.”³¹

“O Peygamber'e inanıp ona saygı gösteren, ona yardım eden ve onunla birlikte gönderilen Nûr'a (Kur'an'a) uyanlar var ya, işte kurtuluşa erenler onlardır.”³²

Şeriat kurallarından ayrılmamanın gerekliliği, peygamber (s.a.a) ve masum imamların (a.s) izinden gidilmesi gerekliliği Kur'an ayetlerinin yanı sıra birçok hadiste de vurgulanmıştır. Bu hadislerle kısa bir göz atmak bile bu kitabın kapasitesini aşıyor bu nedenle sadece iki hadisle yetineceğiz.

Mübarek Şaban ayında öğlen vaktinde okunan Salavat-ı Şabaniye'nin bir bölümü şöyledir:

“Allah'ım Muhammed ve âline salât eyle, (onlar) sayısız girdap üzerindeki gemi misalidirler. Ona binen güvende kalır, onu bırakan ise boğulup gider. Onların önüne geçen dinden ayrılmıştır, geride kalan ise helak olmuştur. Onlarla beraber olan (varılması gereken yere) varmıştır.”³³

Ehl-i Beyt'in (as) konumunu açıklayan ve en muteber ziyaretlerden birisi olan Ziyaret-i Camie'nin bir bölümü şöyledir:

“Size sırt çeviren dinden çıkmıştır, sizinle birlikte olan ise (hakka) varmıştır. Sizin hakkınızda kusur edenler helak olmuştur. Hak sizinle birlikte, sizdedir, sizdendir, size doğrudur ve siz hakkın kaynağı ve hak ehlisiniz.”³⁴

Bu ayet ve hadislerden anlaşıldığı üzere Allah'a varmanın olmazsa olmaz şartlarından birisi din ve şeriat kuralları çerçevesinden çıkmamak ve bu komutlara en ince detayına kadar bağlı kalmaktır. Bu yolda ilerlerken karanlıklar içinde kaybolmak istemeyenler Peygamber Efendimiz (s.a.a) ve onun pak Ehl-i Beyti'nin (a.s) izinden gitmekten başka bir seçeneğe sahip değildirler. Onlardan bir adım önde veya bir adım geride değil onlarla beraber hareket etmek insanı varması gereken yaratılış hedefine ulaştırır.

“Onların önüne geçen dinden ayrılmıştır, geride kalan ise helak olmuştur. Onlarla beraber olan (varılması gereken yere) varmıştır.”³⁵

Dolayısıyla diğer insanların şahsi beğenileri ve uydurmuş oldukları yöntemlere tâbi olursak bu durumda başarıya ulaşmamız yönünde hiçbir garanti olmadığı gibi kesinlikle doğrudan uzaklaşıp varmak istediğimiz hedefe varamayacağız.

“Şüphesiz bu, benim dosdoğru yolumdur. Buna uyun. (Başka) yollara uymayın. Zira o yollar sizi Allah'ın yolundan ayırır.”³⁶

³¹ Ahzab Suresi 71.

³² Araf Suresi 157.

³³ Mefatihü'l-Cinan, Şaban ayının amelleri bölümü, Ziyaret-i Şabaniye.

³⁴ Mefatihü'l-Cinan, Ziyaret-i Camia-yı Kebire bölümü.

³⁵ Mefatihü'l-Cinan, Şaban ayının amelleri bölümü, Ziyaret-i Şabaniye.

³⁶ En'am Suresi 153.



İslam şeriatında bütün alanlar için, namazdan tutun da karı-koca ilişkisine kadar, çocuklara yönelik davranış tarzı, komşu ve arkadaş ilişkileri, cemaat ve imam arasındaki ilişki ve diğer sosyal ilişkiler için bir dizi farzlar ve zorunluluklar açıklanmıştır. Bu farzları yerine getirmek, ister namaz ve oruç gibi ibadet olarak bildiğimiz konulara yönelik olsun ister diğer konulara yönelik olsun birinci öneme sahiptir.

Ancak insanın tüm boyutlarını kapsayan bir irfânın doğru bir irfân olabileceği gerçeği açıklık kazandıktan sonra “bu boyutların her birine ne kadar önem vermeliyiz ve hangisi için ne kadar emek harcamalıyız?” sorusu önümüze çıkıyor. Örneğin ne kadar ibadet etmeliyiz? Ne kadar sosyal işlerle ilgilenmeliyiz? Ailemizle ilgili işlere ne kadar vakit ayırmalıyız? Uyku ve dinlenmek için ne kadar vakit ayırmalıyız? İşte bu soruların tamamı daha önce bahsettiğimiz insani eğilimlerin yönlendirilmesi ve dengelenmesiyle ilgili sorulardır. Bu soruların yanıtını Allah’ın dini yani şeriatı almamızdır. Dinî kurallar çerçevesinde farzlar, haramlar, sünnet ve mekruhlar şeklinde elimizde olan kurallar aslında bu soruların yanıtlarıdır.

İslam şeriatında bütün alanlar için, namazdan tutun da karı-koca ilişkisine kadar, çocuklara yönelik davranış tarzı, komşu ve arkadaş ilişkileri, cemaat ve imam arasındaki ilişki ve diğer sosyal ilişkiler için bir dizi farzlar ve zorunluluklar açıklanmıştır. Bu farzları yerine getirmek, ister namaz ve oruç gibi ibadet olarak bildiğimiz konulara yönelik olsun ister diğer konulara yönelik olsun birinci öneme sahiptir. Örneğin sabah namazı farzdır ve kesinlikle yerine getirilmelidir. Birisi sabaha kadar oturup da Kur’an’ı başından sonuna kadar okursa; ama sabah namazını yerine getirmezse bu hatim, kesinlikle bu iki rekât namazın yerini tutmayacaktır. Birisi kalkıp da sabah namazının yerini doldurmak için bütün mal varlığını Allah yolunda infak ederse kesinlikle bu infak bu iki rekât namazın insan için yarattığı etkiyi yaratamaz. Dolayısıyla hiç kimse kalkıp da “ben bugün sabah namazı kılmıyorum; ama onun yerine bütün mal varlığımı Allah yolunda ihtiyaç sahibi insanlara bağışlıyorum” diyemez. Bu tür yaklaşımlar insanların, kendilerinin uydurduğu şahsî beğenilerinden başka bir şey değildir ve yüce Allah kesinlikle bu tür yaklaşımları kabul etmeyecektir. İlk önce farz olanı yapmalıyız, hangi alanda olursa olsun, ister ibadet olsun, ister sosyal bir iş olsun, ister siyasî alanda veya savaş meydanında Allah düşmanlarına karşı çarpışmak olsun. Burada dikkat edilmesi gereken konu bütün farzların bütün insanlar ve bütün şartlar için aynı olmamasıdır. Örneğin savaş meydanındaki erkeklerin sayısı yeterliyse kadınların savaşa katılması farz değildir veya erkekler için bile savaşın farz olması, fiilî olarak bir savaşın var olmasına bağlıdır. Fiilî olarak bir savaş yoksa cihat farzına uyabilmek için bir savaş çıkarmak farz değildir. Fiilî olarak bir savaş olmadığı durumlarda diğer farzlar ön plana çıkıyor. Savaş hali dışındaki durumlarda cihat sevabı almak

isteyenler anne ve babalarına hizmet ederek, onları hoşnut ederek, akrabaların sorunlarına çözüm bulmaya çalışarak, şehit ailelerinin sıkıntılarına çare arayarak veya maddi durumu iyi olmayan komşuların halini sorup mümkün oldukça yardımcı olmaya çalışarak bu sevabı elde edebilirler.

Allah Resulü (s.a.a) şöyle buyuruyor: “*Kadının cihadı kocası için iyi kadınlık yapmasıdır.*”³⁷

Bu hadis gereğince bir kadının cihadı kocasına sevgiyle yaklaşmak, kocası için kendisini güzelleştirmek ve ev ortamını onun dinlenebilmesi için uygun hale getirmektir. Bunu yapan bir kadın cihat sevabı alacaktır.

Dolayısıyla hangi farzların bize dönük olduğu konusunda birçok etken bulunuyor. Zaman, mekân, meslek, makam, sosyal konum ve diğer birçok etken hangi insan için neyin öncelikli olduğu konusunda etkili birer faktördür. Buradaki ana etken bütün bu şartları göz önünde bulundurarak yüce Allah’ın bizden ne beklediğidir. Ancak genel bir kural olarak, şahsi ibadetler veya sosyal hizmetlere öncelik vermek doğru değildir ve bu öncelik için herhangi bir delil yoktur. Örneğin vaktin başında namaz kılmak namazın değerini oldukça artırıyor; ancak birisine borçluysak ve alacaklı olan kişi tam da bu vakitte gelip ısrarla alacağını talep ediyorsa onu bekletip namaz kılamayız. Bu durumda İslam’ın verdiği komut çok açıktır. Namazın fazilet vaktini kaçırarak olsak bile alacaklı olan kişinin borcunu vermek önceliklidir. Yüce Allah bu durum için borcun ödenmesine öncelik vermiştir. Ancak genel bir kural olarak kul hakkının her zaman öncelikli olduğunu da söyleyemeyiz. Örneğin akşam vakti yaklaşmışsa ve namaz vakti geçiyorsa bu durumda alacaklı olan kişi bekletilmelidir ve kaza olmak üzere olan namaza öncelik verilmelidir.

Kısaca kul her zaman kulluğunun gereğini yapmalıdır ve Allah Teâlâ’nın ondan ne istediğine bakmalıdır.

³⁷ Biharu’l- Envar Cilt: 18, Sayfa: 106, 11’inci bab, 4’üncü hadis.

Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri

Üstad Abdulkerim Bi'azar Şirazi

Giriş

“Öyleyse kullarımı müjdele; onlar sözü işitirler ve en güzeline uyarlar. İşte onlar, Allah'ın kendilerini hidayete eriştirdikleridir ve onlar, temiz akıl sahipleri-dir.” (Zümer/17-18)

Hilaf ilmi, mantık ve cedel temelinde ve fıkıh usul ve kaideleri esası üzere şekillenilen fıkıh ilminin dallarındandır. Bu ilim, hicri birinci yüzyılın son yıllarında ilim havzalarında ortaya çıkmış ve birkaç asır sonra unutulmaya yüz tutmasına rağmen içinde yaşadığımız çağda “Karşılaştırmalı Fıkıh/ Fıkıh-ı Mukaren” başlığı altında yeniden canlılık kazanmıştır. Bu makalede, bu ilmin tanımı, konumu, sonuçları ve gelişim süreçlerini ele almaya çalışacağız.

Hilaf İlmi ya da Karşılaştırmalı Fıkıh İlminin Tanımı

İbn Haldun şöyle der: “Farklı mezhep mensupları arasında fıkıh imamlarının başvuru kaynakları, ihtilafa yol açan sebepler ve içtihat zeminlerinin ele alınıp incelendiği

münazara ve tartışmalar yaşanırdı. Bu çerçevedeki tartışmalara konu olan ilmi, Hilafiyat diye isimlendirirlerdi.” (İbn Haldun, 1359 H.Ş, 2/939)

Hacı Halife bu ilmin tanımıyla ilgili şöyle der: “Şer’i delillerin tanındığı, şüpheler, problemler ve ihtilafa konu olan delillerin kesin kanıtlarla çürütüldüğü ilim dalıdır.” (Hacı Halife, 1402 H., 1/472)

Hilaf İlmi ya da Karşılaştırmalı Fıkıhın Konumu

Karşılaştırmalı fıkıh, hilaf ilminin bir idamesidir. Bu ilim, Fahr-i Razi’nin *Camiu’l Ulum* kitabında kaydettiği üzere o dönemlerin ilim havzalarında revahta olan altmış ilim dalından birisiydi. Söz konusu kitabın dördüncü babında şu ifadeler yer alır: “Hilaf ilmi, değerli ve büyük bir ilim olup, içerdiği hakikatler ve dakik malumat, ancak ince elenip sık dokunmuş incelemeler, elekten geçirilmiş tabirler, yerinde eleştiriler ve uygun cevaplar sayesinde elde edilebilir.” daha sonra yazar, bu ilmin temel esaslarından dokuz ilkeyi ele alıp açıklar. (Fahr-i Razi, 1372 H.Ş, 94)

Bazıları, Hilaf ilmini mantukta ele alınan cedel ilmi, bazıları fıkıh usulü, bazıları ise fıkıh ilmi ile aynı bilmişlerdir. Aynı şekilde bazıları hilaf ilminin problemlerini yirmi, bazılarıysa kırk başlık altında toplamış ve bu çerçevede risale ve şerhler kaleme almışlardır. Tabi bu eserlerin büyük çoğunluğu elimize ulaşmamıştır. (Zuheyli, tarihsiz, 735-737)

Hilaf İlmi ve Karşılaştırmalı Fıkıh Arasındaki Farklar

Bazılarına göre “Karşılaştırmalı İlim” ile “hilaf ilmi” arasında bazı farklar vardır. Bu doğrultuda üç görüş ileri sürülmüştür:

1- Hilaf ilmi, sadece âlimlerin görüşlerinin derlenmesiyle ilgilenir. Fakat “Karşılaştırmalı İlim” bunun yanı sıra kıyaslama, değerlendirme ve en sağlam görüşü tayin etmeyi de amaç edinir.

2- Hilaf ilminde sadece âlimler arasındaki ihtilaflar ele alınır. Fakat Karşılaştırmalı ilimde hem ihtilaflı hem de üzerinde ittifak edilen konular incelenir.

3-Hilaf ilminde farklı görüşler ele alınır-ken şu ön kabulle hareket edilir: Gaye, muhalif görüşleri çürütüp muvafık görüşü teyit etmektir. Fakat Karşılaştırmalı fıkıhta bu ön kabul gözönünde bulundurulmaz ve araştırmacı, hakikati keşfetmek ve en sağlam görüşe ulaşmak için çabalar. Ancak işin aslı şu ki hilaf ilmi ve Fıkıh-i Mukaren tek bir ilim dalı olup ve bu değerlendirmeler aslında, bu ilmin gelişim aşama ve süreçleriyle ilgili olsa gerektir. (Hekim, 1431 H, 41)

Karşılaştırmalı Fıkıh İlminin Faydaları

Karşılaştırmalı fıkıh ilminin fayda ve sonuçlarıyla ilgili şu hususlara değinebiliriz:

1- Fakih, fıkıh sahasındaki farklı görüşler ve bu görüşlerin delillerini inceleyerek çok daha rahat bir şekilde hakikate erişebilir ve elinde bulundurduğu temel ölçütlerden yola çıkarak delil bakımından en sağlam ve umumi maslahat bakımından en elverişli görüşü keşfedebilir.

2- Fıkıh ve usul sahasındaki araştırmalara ivme kazandırmak ve fakihler arasındaki fikir çakışmasının sonuçlarını daha üst düzeye taşımak.

3- Fıkhi mezhepler arasındaki muhtelif görüşlerin incelenmesi, İslam mezheplerini birbirine yakınlaştırmak ve aralarındaki düşmanlık ve kin duygularını izale etmek yolunda çok güçlü bir faktördür. Zira aradaki düşmanlıkları kışkırtan en önemli etken, bu mezhep mensuplarının birbirlerinin usul ve ilkelerine dair bilgisizliğidir. Dolayısıyla Karşılaştırmalı Fıkıh sayesinde, bu bilgisizlik izale edildiğinde, düşmanlık ve kin duyguları da ortadan kalkmış olur ve artık bunun yerini sevgi, dostluk, samimiyet, anlayış ve yakınlaşma alır. (Age, 14)

4- Karşılıklı olarak birbirlerinin kuvvet ve zaaf noktalarını bilenler daha az hataya düşerler. Hz. Ali (a.s) şöyle buyurur: “Farklı görüşleri (geniş yüreklilikle) karşılayanlar, hataya düşülen yerleri tanıyabilirler.” (Nehcu’l Belağa, 170. Hikmet)

5- Muhammed Selam Medkur şöyle der: “Fıkıhı incelemek, bizi farklı mezheplerin fıkhi görüşleri arasındaki benzerliklerle tanıştır. Ki bu, başlı başına ruhumuzun sükûnet ve kalbimizin itminan bulmasını sağlar.” (Medkur, 1389 H, 105)

6- Allame Şatibi (790 H) şuna inanır: “Kendisini tek bir mezheple sınırlayan bir talebenin diğer mezheplere karşı nefret dolu ve inkârcı bir duyguya kapılması pekâlâ

Fıkhi mezhepler arasındaki muhtelif görüşlerin incelenmesi, İslam mezheplerini birbirine yakınlaştırmak ve aralarındaki düşmanlık ve kin duygularını izale etmek yolunda çok güçlü bir faktördür. Zira aradaki düşmanlıkları kıskırtan en önemli etken, bu mezhep mensuplarının birbirlerinin usul ve ilkelerine dair bilgisizliğidir. Dolayısıyla Karşılaştırmalı Fıkıh sayesinde, bu bilgisizlik izale edildiğinde, düşmanlık ve kin duyguları da ortadan kalkmış olur ve artık bunun yerini sevgi, dostluk, samimiyet, anlayış ve yakınlaşma alır.

mümkündür. Fakat diğer fakih ve müçtehitlerin görüşleriyle tanıştığında, kesinlikle şu kaniya varacaktır ki diğer fıkıh öncüleri de fazilet ehli olup Şari'in maksatlarına vakıf ve O'nun hedeflerine dair şuur sahibi dirlir.” (Şatibi, 1961, 2/273)

7- Tercih ve en güzelini seçme imkânı: Muhakkik Hilli (671 H) vasiyetlerinde şöyle yazar: “Elinden geldiğince farklı görüşleri mütalaa etmeye çalış ki ihtimallerle tanışmanın imtiyazlarını elde edebilesin. Yine elinden geldiğince (fıkhi) meselelerin kaynakları peşi sıra koş ki seçip beğendiğin zaman basiret üzere seçmiş olasın.” (Muhakkik Hilli, 1406 H, Mukaddime)

8- Ayetullah Burucerdî Kum şehri ilmi havzasında şöyle buyurdu: “Şii fıkıhı, kesinlikle diğerlerinin fikir ve görüşleriyle birlikte incelenmelidir. Özel bir alan olmaktan çıkıp karşılaştırmalı ve uygulamalı bir fıkha

dönüşmelidir. Bir fakih, mutlaka Ehl-i Sünnet ve Şii geçmiş fakihlerinin görüşlerine başvurmalı ve konuyu ele almalıdır.” (Subhani, 176-177) Şeyh Tusi'nin “el-Hilaf” kitabı ilk kez Merhum Ayetullah Burucerdî tarafından basılmış ve daha sonraları defalarca baskısı yenilenmiştir. (Kaşifu'l Gıta, 1424 H, Mukaddime)

9- İmam Humeyni, Ehl-i Sünnet fetva ve hadislerinin araştırılıp incelenmesini içtihat şartları arasında zikreder ve şöyle buyurur: “Bu iş, müçtehidin hükümleri anlamasına pekâlâ yardımcı olur.” (Humeyni, 1385 H, 2/99)

Hilaf İlmi ya da Karşılaştırmalı Fıkıh Tarihi

İbn Haldun şöyle der: “Kaynak ve görüş farklılığından dolayı müçtehitler arasında



Mezheplerin birbirlerinden uzaklaşması, Müslümanları öylesine bir taassup ve tefrika girdabına sürükledi ki iç savaşların yaşanması ve düşmanların nüfuzu için bir zemin haline geldi. Tefrika ve ayrılıkların acı sonuçlarını tattıktan sonra, nihayet son yüz yıllarda Ezher'den Şeyh Meraği ve Kum'dan Ayetullah Burucerdî gibi din büyükleri bu ilmi, cedel ve polemikten uzak bir dille yeniden ihya etmek için kolları sıvadılar ve bu ilmi "Fıkıh-i Mukaren" yani "Karşılaştırmalı Fıkıh" diye adlandırdılar.

birçok ihtilaf gündeme geldi. Bu ihtilaflar gün geçtikçe daha bir yaygınlaştı. Halkın avam kesimi ilk başlarda, kimi isterlerse taklit etmek hususunda özgürdü. Bu ihtilaflar, bütün müçtehitler arasından dört kişinin seçilmesiyle sonuçlanınca da bunların her birinin takipçileriyle diğerleri arasında tartışmalar yaşandı. Herkes kendi mezhep imamının doğruluğu ve diğerlerinin yanlışlığını ispatlamak peşindeydi. Bu tartışmalar, her bir mezhep tarafının kendi mezhep imamını doğrulama ve teyit etmek doğrultusunda takip ettiği usul-i kaide ve sağlam yöntemlerle yürütülüyordu. Bu tartışmalarda her bir mezhep imamının fetvalarına delil olarak gösterdiği kaynaklar, içtihat yöntemi ve imamlar arasındaki ihtilafların ortaya çıkma keyfiyeti inceleniyor ve eleştirilip tahlil ediliyordu." (İbn Haldun, 1359 h.ş, 1/242-243)

Bu ilimle ilgilenen ilk isim, Muhammed Hasan b. Ali b. Ebi Talib (100 H.), Ehl-i Beyt içersinde faziletiyle bilinen ve İbn'ul Hanefiyye olarak tanınan şahıstır. O, hilaf ilmine vukuf hususunda kendi zamanının en önde geleniydi. Bu alanda bir de kitap yazmış ve halka okunmasını istemişti. (Zuheylî, Tarihsiz, 742)

Bu sahada kitap yazan ve eseri günümüze kadar gelen ikinci şahıs, Muhammed b. Hasan Şeybani'dir (131-189 H.) Ebu Hanife'nin öğrencisi olan bu zat, Medine'de Ehl-i Hadis ve Kufe'de Ehl-i Rey arasındaki ihtilafların zirveye ulaştığı bir zamanda "Takrib"/mezhepler arası yakınlaştırma çalışmasını ilk başlatan şahıstır. O, bu maksatla Medine'ye gitmiş ve Ehl-i Hadis'in büyükleri; bu cümleden Malik'in derslerine katılmıştır. Bu ekolün fıkıh kaynaklarıyla tanıştıktan sonra onlarla münazara yapmıştır. Daha sonra Irak'a dönmüş İmam Şafii ile görüşerek ilmi münazara ve sohbet toplan-tıları düzenlemiştir. (Sise, 1425 H. 1649)

Bu sohbetlerin semeresi, “el-Hüccetu a’la Ehli’l Medine” kitabıdır ki son dönemlerde dört cilt halinde yayınlanmış bulunmaktadır. Bu kitap hem ilmi açıdan hem de “ihtilaf edebi” açısından çok değerli bir konuma sahiptir. (Bkz. Şeybani, 1385 H.)

Karşılaştırmalı Fıkıh ve Gelişim Süreçleri

Bazı çevreler, karşılaştırmalı fıkıh sahasına reddiye risaleleriyle girdiler ve hem kendi mezheplerini savunma hem de başka mezhepleri red temelinde kendi inançlarını ispatlamaya çalıştılar. Fakat bu yöntem, tıpkı bir posta güvercini gibi kaleme aldıkları risaleleri yine reddiye olarak kendilerine geri getirdi. Dolayısıyla bu yöntem, zamanla yerini hilaf ilmine terk etmeye başladı. Ancak hilaf ilmi de yaşanan ahlaki çöküntü ve tartışma adabına riayet edilmemesi neticesinde daha ziyade münazara ilmine dönüştü ve gitgide bir cedelleşme vasıtası haline geldi. VIII. asırdan sonra İslam beldelerinde baş gösteren taassup illeti bu sürecin de tamamen durmasına sebep oldu. Mezheplerin birbirlerinden uzaklaşması, Müslümanları öylesine bir taassup ve tefrika girdabına sürükledi ki iç savaşların yaşanması ve düşmanların nüfuzu için bir zemin haline geldi. Tefrika ve ayrılıkların acı sonuçlarını tattıktan sonra, nihayet son yüzyıllarda Ezher’den Şeyh Merağî ve Kum’dan Ayetullah Burucerdî gibi din büyükleri bu ilmi, cedel ve polemikten uzak bir dille yeniden ihya etmek için kolları sıvadılar ve bu ilmi “Fıkıh-i Mukaren” yani “Karşılaştırmalı Fıkıh” diye adlandırdılar. Daha sonra bu ilim, uygulamalı fıkıh ve hukuk çerçevesinde İslam ülkelerinde gündem oluşturmaya başladı.

Karşılaştırmalı fıkıhın gelişim süreçleri şu aşamaları katetmiştir:

1- Reddiye Risaleleri Aşaması

Abdurrahman Evzai (88-157) Ebu Hanife’nin görüşlerini reddetmek maksadıyla yazdığı “Siyer-u Ebu Hanife” kitabıyla reddiye risalelerinin ilk kitabını yazmış oldu. Daha sonra Ebu Hanife’nin öğrencisi Kadı Yusuf (113-183) “er-Redd-u a’la Siyer-i el Evzai” kitabını yazdı. Aynı şekilde Ebu Hanife’nin bir diğer öğrencisi Muhammed b. Hasan Şeybani (131- 189) “es-Siyerü’l Kebir” kitabıyla Evzai’ye cevap mahiyetinde bir reddiye kaleme aldı. Şeybani, “el-Hüccet-u a’la Ehl-i Medine” kitabıyla Medine Fakihleri’nin Kufe Fakihleri’ne reddiyelerine de cevap vermeye çalıştı.

Şafii (ö. 204 H.) şu beş kitabı kaleme alarak reddiye ilminin sahasını genişletti: Muhammed b. Hasan Şeybani’nin görüşlerini çürütmek için “er-Red a’la Muhammed b. el Hasan”, Abdurrahman el Evzai’ye reddiye adına “Siyer-u el Evzai”, Malik’e eleştiri mahiyetinde “İhtilaf-u Malik ve eş-Şafii”, “Ma İhtelefe fihi Ebu Hanife ve İbn Ebi Leyla” ve “İhtilaf-u Ali ve Abdullah B. Mesud” (Bu beş kitap, Şafii’nin el-Ümm kitabı içerisinde basılmıştır: Bkz. Şafii, 1422 h, c.9, s. 413-460, 7-135, 137-225)

Şafii’nin Malik’e reddiye kalıbında yazdığı risale, Malikileri ona karşı kıskırttı ve birçoğunun Şafii’ye reddiye mahiyetinde risaleler yazmalarına sebep oldu. Bu cümleden Muhammed b. Sehnun (ö. 256) Muhammed b. Abdullah b. Abdulkhakim (ö. 268) Hammad b. İshak (ö. 269) Yahya b. Ömer el-Kenani (ö. 287) Yusuf b. Yahya maliki (ö. 288) Ahmed b. Mervan el Maliki (ö. 289) gibi isimleri sayabiliriz ki her biri “er-Red a’la Şafii” başlığı altında birer risale kaleme almışlardır.

Şia’ya ait fihrist kitaplarında; örneğin Şeyh Tusi’nin (385-460 h) el-Fihrist’i ve

Karşılaştırmalı ve uygulamalı fıkıh şu anlama gelir: Farklı görüşlerin tespiti, her bir görüşün ilgili konuya dair delillerinin mütalaası, bu görüşlerin üzerine inşa edildiği kural ve ilkelerin tanınması, bu görüşlerin birbirleriyle karşılaştırılıp değerlendirilmesi ve en nihayet hakka en yakın olan görüşün seçiminden sonra bunun İslam ülkeleri ve uygar dünyada uygulanan kanunlarla karşılaştırılması.

rical ilmi kitaplarında; Necâşî'nin (372-450 h) kitabında diğer fıkıh mezheplerine yönelik reddiye kalıbında yazılmış birçok kitaptan söz edilir. Bütün bu kitaplar, Fıkıh-ı Mukaren kapsamında değerlendirilebilirler. Bu tür reddiye risaleleri, Şîa fıkıhında Şeyh Müfid (ö 413 h) Seyyid Murtaza (ö 436 H) ve Şeyh Tusi zamanına kadar devam etmiştir.

2- Hilaf İlmine Dair Telif Eserler

Dördüncü yüzyılın başlarından itibaren hilaf ilmine dair kitaplar yazılmaya başladı. Bu cümleden Muhammed b. Ahmed Bağdadi'nin (ö 305) "Mesailü'l Hilaf", Ebu Cafer Muhammed b. Cerir Taberi'nin (ö 329 h) "İhtilafu'l Fukaha", Ebu Cafer Tahavi'nin (ö 321 h) "İhtilafu'l Fukaha" ve İbn Verrak Mervezi'nin (ö 329 h) "Messailü'l Hilaf" kitaplarını örnek olarak gösterebiliriz.

Bu dönemden sonra hilaf ilmi ve ihtilafu'l Eimme yani imamların ihtilaflarına dair kitaplar hem kemiyet hem de keyfiyet bakımından

reddiye risalelerine göre daha bir yaygınlık ve ilerleme gösterdi. Bu doğrultuda her bir mezhep kendi adına bu sahaya girmiş oldu. Örneğin Hanefilik adına Kaşani'nin (ö 587 h) "Bedaiu's-Sanayi'" Malikilik adına İbn Rüştü'nün (ö 595 h) "Bidayetu'l Müctehid" Şafilik adına Maverdi'nin (ö 450 h) el-Havi'l Kebir" ve Ebu İshak Şirazi'nin (ö 476 h) "Tezkiretu'l Hilaf" Hanbelilik adına İbn Kudame'nin (ö 620 h) "el-Muğni" Zeydilik adına Ahmed b. Yahya b. el-Murtaza'nın (ö 840 h) "el-Bahru'z-Zahhar", İbaziye adına Muhammed b. Yusuf b. Atfiş'in "Şerhu'n Neyl" ve Zahirîye adına İbn Hazm'ın (ö 456 h) "el-Muhella" kitaplarını bu çerçevede ele alabiliriz.

Dördüncü yüzyılda Şîa fakihleri de hilaf ilmiyle alakalı kitap telifine ilgi göstermeye başladı. Bu cümleden Şeyh Müfid'in (336-413 h) "el-İlam bi ma'ttefeke a'leyhi el-İmamiyye mine'l Ahkam", Seyyid Murtaza'nın "İntisar" ve Nasriyat", Beşinci yüzyılın başlarında Şeyh Tusi'nin kaleme aldığı "el-Hilaf" (bu kitap hilaf ilmi ile alakalı en geniş Şii eserdir), Allame Hilli'nin (ö 726 h) "Tezkiretu'l Fukaha", altıncı yüzyılın ilk yarısında Fadl b. Hasan Tabersi'nin kaleme aldığı "el-Mü'telef mine'l Muhtelef Beyne Eimmeti's-Selef", Müflih b. Hasan Saymeri'nin dokuzuncu yüzyılda telif ettiği "Telhisu'l Hilaf ve Hulasatu'l İhtilaf" (son iki kitap, Şeyh Tusi'nin kitabının birer hülasasıdır) kitaplarını örnek olarak gösterebiliriz.

3- Hilaf İlminde Cedel İlmi'ne Kayma Aşaması

Hicri 492 yılı civarlarında Gazali "İhya-u Ulumu'd-Din" kitabının dördüncü babında bu konuyla ilgili şöyle yazar: "İlk halifelerden

sonra, fakih olmayan bir zümre hilafet kürsüsüne oturunca, fakihlerin yardımına şiddetle ihtiyaç duyular. Ancak Tabiin bunu kabul etmedi. İnsanlar, âlimlerin hükümet başkanları nezdindeki izzet ve ihtiramını görünce, ilim elde etmeye yöneldiler. İlmi bir mertebe kesp ettikten sonra da makam ve mevki elde etmek gayesiyle kendilerini yöneticilere takdim ettiler. Kabul görenler, ister istemez zillate boyun eğmek zorunda kaldılar. Yöneticilerin tertipledikleri tartışma ve münazaralara katılıyor ve çoğunlukla karşılarındaki rakiplere galip gelmek için niza ve cedel ilmine başvuruyorlardı. Böylece hilaf ilmini, ihtilaf adabından ayırarak ah-laki kötü hasletlerle karıştırdılar.” (Gazali, 1375 hş, 1/44-48)

4- Hilaf İlminin Durağanlık Aşaması

Hicri sekizinci yüzyılda Memlukilerin tassaupları neticesinde fıkhi mezhepler birbirlerinden ayrıldı ve hilaf ilmi yerini itham ve düşmanlıklara bıraktı. Öyle ki Geylan bölgesindeki Hanbelîler, o bölgeye gelen Hanefileri kâfir ilan ederek öldürüyor ve mallarını ganimet olarak alıyorlardı. Bir Hanefi yurdu sayılan Maveraünnehir beldelerinde Şafiilere ait sadece bir cami bulunuyordu. Şehrin valisi sabah namazına giderken bu caminin önünden her geçtiğinde “Şu kiliseyi kapatmanın vakti gelmedi mi daha?” diye hayıflanırdı. (Arefe, 328)

Şiilere karşı düşmanlık ise bundan daha beterdi. Örneğin, Şiileri “Onların hac yeri Kerbela ve Necef’tir; Mekke’ye gelmelerinin tek gayesi Kâbe’yi kirlitmektir” diye suçluyorlardı. “Tarih-u Umerai’l Beled’i Haram” kitabında şöyle yazar: “Hicri 1088 yılında halk, sabah namazı için Kâbe’ye vardığında, Kâbe’nin çevresinin pislik içersinde olduğunu gördü. Bu için Şiiler tarafından

yapıldığı söylendi. Akabinde, Arap olmayan beş kişi bulundu, bu şahıslar dövülerek ve taşlanarak Harem’in dışına çıkarılıp öldürüldüler.” (Dahlan, Tarihsiz, 237)

5- Fıkıh-ı Mukaren’in İhya Aşaması

Geçen yüzyılda İslam mezhepleri âlimleri, hilaf ilminin zarureti ve içtihat kapısının yeniden açılması zorunluluğunun idrakine varmış Mısır, Tunus, Şam ve İran’da bu ilmi ihya etme doğrultusunda çalışmalar başlatmışlardır. Bu ilim, bu kez Fıkıh-ı Mukaren diye adlandırılmıştır. Bu hareketin öncüsü İran’da Kum İlim Havzası’ndan Ayetullah Burucerci (Sübhani, 176-177) idi. Tunus’ta Zeytuniye Üniversitesi, Suriye’de Şam Üniversitesi ve Mısır’da ise Ezher Üniversitesi bu hareketin başını çekiyorlardı.

Bu bereketli hareketin Mısır’daki öncüsü ilkin Ezher’in büyük şeyhi Muhammed Meraği idi. O, bir makalesinde içtihat kapısının açılması gerektiğini savunmuş ve Ezher fakültelerinde Karşılaştırmalı Fıkıh derslerinin okutulmasını tavsiye etmiştir. Bu doğrultuda kendisinin başkanlığında “Aile Hukuku” ile ilgili bir heyet kurulmuş ve dört mezhepten herhangi birinin fıkına bağlı kalınmaksızın çalışmalar başlatılmıştır. (Şeltut ve Sayis, 1935, 5-69)

6- Şii Fıkıhından Yararlanabileceğine Dair Fetva

Büyük fakih, Ezher şeyhi ve Daru’t-Takrib temsilcisi Şeyh Abdulmecid Selim, İmamiye Şiası ve Zeydiyye mezheplerini taklit etme izniyle ilgili tarihi fetvanın alt yapısını hazırladı. Daha sonra Ezher’in büyük şeyhi Şeyh Mahmut Şeltut kendi başkanlık döneminde 17 Rebiülevvel 1380 tarihinde bu tarihi fetvayı ilan etti ve Muhammed

Ali Sayis ile birlikte Fıkıh-ı Mukaren ile ilgili “Mukarenetu’l Mezahib fi’l Fıkıh” kitabını kaleme aldı (Biazar, 1385 hş, 156-1660). En nihayet Ezher’in Şeriat Fakültesi dekanı Şeyh Muhammed Medeni, Şia fıkıhını da Karşılaştırmalı Fıkıh kapsamına aldı (Age. 161-178).

7- Yasamaya Dönük ve Uygulamalı Fıkıh Aşaması

Karşılaştırmalı ve uygulamalı fıkıh şu anlama gelir: Farklı görüşlerin tespiti, her bir görüşün ilgili konuya dair delillerinin mütaalaası, bu görüşlerin üzerine inşa edildiği kural ve ilkelerin tanınması, bu görüşlerin birbirleriyle karşılaştırılıp değerlendirilmesi ve en nihayet hakka en yakın olan görüşün seçiminden sonra bunun İslam ülkeleri ve uygar dünyada uygulanan kanunlarla karşılaştırılması. (Medkur, 1389 h, 103)

Şeyh Mustafa Ahmed Zerka (ö 1322 h) bu konuyla ilgili şöyle der: “İslam fıkıhının ölümsüzlüğünün sırrı şudur ki; bizler dünya kütüphanelerini dolduran farklı mezheplere ait fıkıh kitaplarından, fıkıhın hakikati ve özünü elde edebilir ve bu özden ilham alarak fıkıha dayalı yepyeni bir hukuk ortaya çıkarabiliriz. Bu hukuk bizim ihtiyaçlarımızı karşılamaya yeter ve bizi yabancı hukuk sistemlerinden müstağni kılar.” (Zerka, 1378 h, 5)

8- Yasamaya Dönük Fıkıhta Birlik Yolunda Ortaya Konan Çabaların Geçmişi

Bu doğrultuda ortaya konan çabaları şöylece özetleyebiliriz:

1- Ebu Cafer Mansur Abbasi hicri 148 yılında Hac vazifesini eda etmek için çıktığı

bir yolculukta, Maliki Mezhebi’nin imamı Malik b. Enes’e Muvatta’nın çoğaltılması ve bütün insanların onun mezhebine yönlendirilmesi için izin vermesini istedi. Malik, Halife’ye cevaben şöyle dedi: “Her bir topluluğun kendilerine ait bir imamı vardır ve onun fikir ve görüşlerine saygı duyarlar. Müslümanları kendi hallerine terk etmek en doğrusudur.”

2-Hicri XI. yüzyılda Hindistan padişahı olan Sultan Muhammed Alemgir’in fermanıyla o ülkenin önde gelen âlimlerinden müteşekkil bir heyet oluşturulur. Bu heyet, Hanefi fıkıhı nezdinde, üzerinde ittifak edilmiş fetva ve hadislerin bir araya getirilmesi sonucu oluşturulmuş bir fıkıh kitabı yazmakla görevlendirilir. Neticede “el-Fetava el-Hindiyye” kitabı telif olunur. Bu çalışma, fıkıhi ihtilafların önünü alma ümidiyle gerçekleştirilmiştir. (Medkur, 1389 h. 107)

3-Hicri XIII. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti, Müslüman hukukçulardan oluşan bir grubu, Hanefi fıkıhına dayanarak Muameleat Hukuku alanında bir çalışma yapmakla görevlendirir. Bu çalışmanın alanı sadece Hanefi fıkıhı ile sınırlandırılmaz ve hangi mezhepten olursa olsun zamanın ruhu, gelişen uygarlık düzeyi ve genel maslahatlarla uyumlu fetvaların seçilmesi ön görülür. Bu grup neticede 1851 maddeden oluşan bir fıkıh mecmuası telif eder. Bu eser meşhur “el-Ahkam el-Adliyye ve Kanunu’l Muameleat” dergisinde basılır ve yayınlanır. Bilahare geniş Osmanlı toprakları ve mahkemelerinde uygulamaya konulur. (Age.)

4- 1951 yılında Suriye Devleti, Mısır’daki en son yasaları göz önünde bulundurarak Aile Hukuku’nu düzenleyen kanunları yeniden tanzim eder. Bu özgürlükçü yaklaşım, zamanla Ürdün, Katar, Birleşik Arap

Emirlikleri ve Sudan’a da yansır. 1953 yılında bu ülkede, Aile Hukuku’na dair bütün problemleri içeren bir kanun taslağı onaylanır. Bu taslak, bütün İslam mezheplerinden ilham alınarak hazırlanmıştır.

5-Mısır, bu doğrultuda daha büyük adımlar atmıştır. Mısır devleti büyük fakihlerden bir grubu İslam fıkından ilhamla ve hiçbir mezhebe bağımlı kalınmaksızın ortak bir noktada ittifaka varmaları için davet eder. Bilahare 1916 yılında evlilik ve boşanma ile ilgili hükümler derlenip basılır. Bu kitabın bazı bölümleri yasalastuktan sonra yürürlüğe konulur. Bu cümleden 1929 yılında yürürlüğe giren 25. Kanun’a değinebiliriz ki tek bir celsede gerçekleşen üç talakın tek bir talak sayılması gerektiği hükmünü ihtiva eder ve bu hüküm Şia fıkından alınmıştır. (age. 11)

Sonuç

Fıkıh-ı Mukaren, başlangıçta reddiye risaleleri kalıbında ortaya çıkmış daha sonra I. yüzyılın sonlarında hilaf ilminin şekillenmesiyle ilim havzalarına girmiştir. Üçüncü, dördüncü ve beşinci yüzyıllarda İslam fıkının meyveye durması ve görkemli bir yapıya kavuşmasına vesile olmuştur. İhtilaf adabına riayet ederek kendi fıkıhlarını müdafa eden mezhepler daha kalıcı bir bünye kazanmış ve gitgide daha bir büyümüştür. Kendi fıkını savunamayan, kötü savunan yahut karşı tarafı karalayarak ve niza üslubuyla rakiplerini reddetmeye çalışan mezhepler ise gün geçtikçe takipçilerini kaybetmeye başlamıştır.

Hicri VIII. yüzyılda mezheplerin birbirlerinden uzak durması neticesinde, Müslümanlar arasında öylesine büyük bir taassup,

ihtilaf ve iç savaşlara sebep olmuştur ki bu durum, İslam düşmanlarının Müslümanlar üzerinde sulta kurmasıyla sonuçlanmıştır. En nihayet ayrılık ve tefrikanın alabildiğine acı sonuçlarını tadan Müslümanlar, son yüzyıl içerisinde, el-Ezher’in büyük şeyhi Şeyh Merağî ve Kum’da Ayetullah Burucerdî gibi büyük fakihler, bu ilmi her tür niza ve münakaşadan uzak bir kalıp içerisinde yeniden ihya etmeye çalışmışlardır. Bu ilmi “Fıkıh-ı Mukaren” diye adlandırmış ve İslam ülkelerinde uygulamalı ve yaşamaya dönük bir yaklaşımla uygulama sahasına çıkmasına zemin hazırlamışlardır.

Fıkıh-ı Mukaren’in ortaya çıkışıyla, suur sahibi âlimler Ehl-i Beyt fıkının azametini görme fırsatına kavuştular. Nihayet Ezher şeyhi Şeltut’un fetvasıyla bu fıkıh resmi olarak tanındı. Fıkıh-ı Mukaren kapsamında, İslam ülkelerinin birçoğu, yürürlükte olan yasalarının bir kısmını Ehl-i Beyt fıkı esasınca değiştirdiler. Bu doğrultuda İslam mezhepleri fıkını uluslararası Lahey Adalet Divanına tanıtarak bu fıkı, karşılaştırmalı hukuk kaynakları arasında gösterebildiler.

İmdi, İslam Mezhepleri arasında mukarenet ve mukayese esasına dayalı fıkıha dönük hem içeride hem de dışarıda ki bu büyük ilgiyi göz önüne alarak bu ilmi mukemmel bir kalıp içerisinde, uygulamalı ve günümüz dünyasının diliyle mütenasip bir şekilde tüm dünyaya tanıtmamız ve tüm dünyadaki hukukçu ve fıkıhçıların istifadesine sunmamız gerekir. Tüm ümidimiz, bu ilmin öneminin daha iyi anlaşılması ve ilmi-akademik çevrelerde gerçek konumuna erişmesidir. Bu itibarla İslam Mezhepleri Fakültesi’nin çıkardığı “Fıkıh-ı Mukaren” dergisinin yegâne risaleti, bu alandaki gelişmeler ve bilimsel makaleleri yayınlamak ve İslam Mezhepleri arasındaki yakınlaşmaya katkı sunmaktır.

Kaynakça

Kur'an-ı Kerim

Nehcu'l Belağ

Arefe, Muhammed, "Keyfe Yesteidu'l Muslimun Vahdetehum ve Tenasurehum?" Kahire, Mecelletu "Risaletu'l İslam", Yedinci yıl, 28. Sayı

Biazar, Abdulkarim, Şeyh Mahmud Şeltut Telayedar-e Takrib, Tahran, Mecma'-e Cihaniye Takrib-i Mazahib-e İslami, 1385 hş.

Dahlan, Ahmed b. Zeyni, Umerau El Beled'il Haram, Beyrut, Daru'l Muttehide, Tarihsiz

Fahr-i Razi, Muhammed b. Ömer, Camiu'l Ulum, Tahran, İslami, 1382 hş.

Gazali, Muhammed, İhyau Ulumi'd Din, Tercüme: Müeyyidüdedin Muhammed Harezmi, Be kuşuş-e Hüseyin Hadiv Cem, Tahran, Şirket-e İntişarat-e İlmi ve Ferhengi, 1375 hş.

Hacı Halife, Mustafa B. Abdullah, Keşfu'z Zunun An Esami El Kutub ve'l Funun, Mekke, Daru'l Fikr, 1402 h.

Hekim, Muhammed Taki, El Usulu'l Amme Li'l Fikhi'l Mukaren, Tahran, Mecma'-e Cihaniye Takrib-i Mazahib-e İslami, 1431 h.

Humeyni, Ruhullah, Er Resail, Kum, Çap-e Mihr, 1385 h.

İbn Haldun, Abdurrahman B. Muhammed, Mukaddime-i İbn Haldun, Tercüme: Muhammed Pervin Gonabadi, Tahran, Bongah-e tercüme ve Neşr-e Kitap, 1359 HŞ.

Kaşifu'l Ğita, Muhammed Huseyn, Tahriru'l Mecelle, Tahran, Mecma'-e Cihaniye Takrib-i Mazahib-e İslami, 1424 h.

Medkur, Muhammed Selam, El Madhal Li'l Fikhi'l İslami, Kahire, Dar En- Nehde El Arabiyye, 1389 h.

Muhakkik Hılli, Cafer B. Hasan, El Muteber Fi Şerhi'l Muhtasar, İşraf: Nasır Me-karim Şirazi, Kum, Müesset Es Seyyidi's Şüheda, 1406 h

Sayis, Muhammed Ali, Tarihu'l Fıkhu'l İslami, Dimeşk, 1425 h.

Subhani, Cafer, "Musahebe Ba Ayetullah Cafer Subhani", Mecelle-i Hovze, 43-44. Sayı

Şafii, Muhammed b. İdris, El Ümm, Beyrut, Daru'l Vefa, 1422 h.

Şatibi, Ebu İshak İbrahim b. Musa, El Mu-vafakt fi Usuli'l Ahkâm, Kahire, Mek-tebetu Muhammed Ali Subeyh ve Evladuh, 1953

Şeltut, Mahmud ve Sayis, Muhammed Ali, Mukarenetu'l Mezahibi'l İslami, Kahire, Mektebetu Muhammed Ali Subeyh ve Evladuh, 1953

Şeybani, Muhammed Hasan, El Huccetu Ala Ehli'l Medine, Beyrut, Daru'l Kutub El İlmiyye, 1385 h.

Zerka, Mustafa Ahmed, El fıkhu'l İslami fi Sevbihi'l cedit, Dimeşk, Matbaatu Camiati Dimeşk, 1378 h.

Zuheyli, Muhammed, Merciu El Ulumi'l İslamiyye, Dimeşk, Daru'l Marife, Tarihsiz

İslami Yaşam Tarzı

Doç. Dr. Ahmed Hüseyin Şerifi

Yaşam Tarzı ve Adabının Anlamı

Makalenin temel eksenini sosyal hayatın bazı özel alanlarındaki İslamî yaşam tarzı ve adabı ile ilgili konular oluşturduğu için her şeyden önce iki kilit kavramı, yani “edep ve yaşam tarzı” kavramlarının anlamını ve bunların genel olarak din dediğimiz fıkıh ve ahlakla olan irtibatını açıklamalıyız. Bu kavramların unsurları ve engellerini beyan etmeliyiz.

Adap

Edep, bir davranıştaki “zarafet ve güzellik” olarak tanımlanmıştır. Yani bir davranışta uygun görülen şekilsel güzelliğe edep denilmektedir¹. Mesela; yemek yeme adabı, uyuma adabı, dua ve namaz adabı, muâşeret adabı, ziyaret ve evlilik adabı vb. bu davranışlara şayan olan hasletler o davranışların güzelliğine ve kemaline sebep olur. Bu manadaki edep ancak meşru davranışlarda gerçekleşmektedir. Yani bir davranışın adabından söz ediyorsak aslında o davranışın kendisini tavsiye ediyor veya en azından uygun görüyoruz demektir. Dolayısıyla çirkin ve yasak olan işlerde adabın anlamı yoktur. Yani şarap içme, hakaret ve yalan konuşma gibi fiillerin adabından söz etmek anlamsızdır. Aynı şekilde bir şeyin edebinden söz ediliyorsa onun çirkin ve güzel, tam ve eksik gibi şekilleri olmalıdır.

Edebin tanımında geçen güzellik ve liyakat çeşitli camialarda farklı olabilir. Bu yüzden çeşitli toplumlarda farklı adap anlayışı vardır. Şöyle ki bir toplumda doğal ve sıradan olan bir davranış başka bir toplumda çirkin ve kınanmış sayılabilir. Örneğin; İslam toplumunda insanlar birbirleriyle karşılaştıklarında selam verirler. Oysaki bazı toplumlarda selam yerine şapka çıkarmak veya ellerini belli şekilde başlarına doğru kaldırmak gibi bir gelenek vardır. Veyahut İslam ümmetinde namahremler arasındaki görüşme adabı başka toplumlardakinden çok farklıdır.

¹ el-Mizan, Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabai, c. 6, s. 256.

Bazıları (ruhta yerleşik olan alışkanlıklar diye nitelediğimiz) ahlak ile adabı aynı şeymiş gibi algılayabilirler. Fakat yaptığımız tanımlamadan da anlaşıldığı gibi ahlak ruhun güzelliği, adab ise davranışın güzelliğidir. Yani ahlak deruni ve içsel sıfatlara dönük bir olgu iken adab zahiri ve görünen davranışlarla ilgili bir olgudur. Adap genel olarak ahlakın tezahür ettiği arenadır. Bu yüzden halk arasında adaba aykırı davranmanın çirkinliği ahlaka aykırı davranmaktan daha azdır. Zira insan ahlaki bir hükmü bilmediği mazeretini getiremez. Mesela yalan konuşan biri “yalancılığın kötü olduğunu bilmiyordum” diye bir bahane getiremez. Getirse bile insanlar onun bu mazeretini kabul etmez, geçerli saymaz. Aksine adap konusunda getirilecek bu tür bir mazeret halk tarafından yerine göre kabul edilebilir. Aynı şekilde ahlaki konular çeşitli kültürlerde sabit ve değişmez özelliğe sahipken sosyal adaba dair birçok konu değişken ve görecelidir². Başka bir ifadeyle adap, ahlakın dış âlemde vücut bulmuş somut şeklidir, çeşitli örnekleri vardır ve alternatif kabul eden bir özelliğe sahiptir. Yani ahlaktan asla vazgeçilemez ve her daim ona bağlı kalmak gerekir. Fakat adapla ilgili bazı konulardan alternatifi olması şartıyla vazgeçilebilir³. Sonuçta zaman ve mekân faktörünü aşmış değerleri ifade eden davranışlar ahlakla alakalı, zaman ve mekâna bağlı değerleri ifade eden davranışlar ise adapla ilgili konulardır⁴. Adabın muhtelif camia ve gruplarda farklı şekilleri vardır. Adap belli bir sınıf veya özel bir gruba ait olabilir, zenginlerin adabı veya tabiplerin adabı gibi. Oysaki ahlak kapsayıcı ve geneldir, herhangi bir sınıfa veya bir meslek grubuna has kılınamaz.

Adabın Misdak ve Türleri

Adabı çıkış noktasına göre dini ve dini olmayan şeklinde iki sınıfa ayırabiliriz. Dini adap ya doğrudan dini naslara dayanmış ya da iman ehli onları kendi dini anlayışlarına dayalı olarak dini kaynaklardan aldıkları ilhama göre oluşturmuş ve kendilerini bunlara riayete mukayyet kılmıştır. Dini olmayan adap ise kaynağını coğrafi koşullardan, ırk, tarih, zümre, cinsiyet vb. faktörlerden alarak oluşmuş adaptır. Örnek verecek olursak; daha önce selam vermeye çalışmak, selamın cevabını daha kâmil ve güzel şekilde vermek, ibadet yaşına varmayı kutlamak, bir meclise girdiğinde bulunduğu boş yere oturmak gibi davranışlar dini adaptandır⁵.

Aynı şekilde adabı bireysel ve toplumsal olmak üzere iki kısma ayırmak mümkündür. Eğer edebe riayet konusunda şahsın kendisinden başkası ortada yoksa bu tamamen bireysel bir edeptir; namaz kılma ve uyumanın adabını buna örnek gösterebiliriz. Fakat edebe riayet konusunda başkalarının da hazır olması şartı varsa bu toplumsal edep olur; muâşeret ve evlilik adabı bu kabildendir.

² Revanşınası-yi Rüşt ba Nigêrîş be Menabi-i İslâmî, Ali Misbah ve diğerleri, s. 1111.

³ Bu aslında ilke ile yöntem arasındaki fark gibidir. İlkeler ve yöntemlerin hepsi de yapılması gerekli olgular olmakla birlikte ilkeler her zaman korunmalıdır. Ama yöntemler her ne kadar doğru olsa da alternatifi bulunduğu değiştirilebilir.

⁴ İslam ve Mukteziyat-i Zaman, Murtaza Mutahhari, c. 1, s. 281; Amuzehay-i Bünyadin-i İlm-i Ahlak, M - hammed Fethali Hani, c. 1, s. 40.

⁵ Ahlak-i İslâmî, Mebani ve Mefahim, Mehdi Alizade ve diğerleri, s. 214.

Beslenme yöntemi, süslenme (giyim türü ve dış görünüm), sağlık ve sıhhat, muâşeret (selam, tokalaşmak, oturmak, kalmak, karşılıklı konuşmak vs.) gibi konular adap için ve-rilebilecek örneklerden bazılarıdır.

Adabın Önemi ve Toplumsal Etkileri

İslamî adap, İslam'ın görünen simgesidir. Müslüman olmakla her tür davranışı sergilemek bir araya getirilemez. Yani İslamî değerler karşısında teslimiyetle baş eğdiğimiz takdirde kendimiz için her tür davranış ve görüntüyü seçemeyiz. İslam adabı, İslamî inanç ve değerlerle uyuşan görünüş ve davranışlar olup teorik ve pratik tevhid ilkesinin somut dışıyüzdür. Onun içtimai yönü de dikkate alınabilir. Özel adap kurallarına bağlı olan bir ümmet kendi inançları ve değerlerine uygun bir sosyal yapı meydana getirir. Örneğin İslamî değerlerin kökleştiği ve Allah'a kulluğun yaygınlaşmış olduğu bir camiada hırs ve dünyevileşmeyi artırıcı metaların reklamı uygunsuz görülür ve kendine alan bulamaz.

İnsanın zahiri davranışı onun ne tür bir düşünce ve tutkuya sahip olduğunu gösterir. Bir kişiden görülen davranışlar bir şekilde onu başkalarına – hatta kendisine – tanıtmış olur; onun deruni ahvalini aşikâr eder, inançları ve beğenilerini ortaya koyar. Mesela Şiaların Hz. Peygamber (s.a.a) ve onun tertemiz Ehl-i Beyt'inin (a.s) matem günlerinde üzüntülerini göstermek için giydikleri siyah gömlek, onlardaki Peygamber'e ve Ehl-i Beyt'ine olan bağlılığı ve bu kültüre olan inançlarını ortaya koymaktadır. Bu yüzden eğer bu zahiri davranış birtakım insanların ortak noktası olursa bu onların hemfikir olduklarını ve birbirlerine olan yakınlıklarını gösterir. Eğer bireylerin zahirinde ve yaşam şeklinde bir farklılık varsa muhtemelen onların hayata bakış tarzı ve değer yargılarında da farklılık olduğunu tahmin edebiliriz. Her insanın üzerindeki elbise, onun vücut ülkesinin bayrağıdır; vücut evinin kapısı üzerine asmış olduğu bu sancakla hangi kültüre tabi olduğunu ilan etmektedir. Aynı şekilde her millet kendi sancağına olan bağlılık ve saygısıyla ulusal ve siyasi hüviyetine olan inancını aşikâr etmektedir. Bir insan belli birtakım değerler ve ideolojilere gönlünü kaptırmış olduğu sürece bu değer ve ideolojilere uygun elbiseyi asla üzerinden çıkarmayacaktır.⁶

Buna göre insanın zahiri şeklinde meydana gelen değişim, onun düşünce ve eğilimlerini etkilemiş olan içindeki tufanın sonucudur. Her insanın el-

“

İslamî adap,
İslam'ın görü-
nen simgesidir.

Müslüman olmakla
her tür davranışı
sergilemek bir araya
getirilemez. Yani
İslamî değerler karşı-
sında teslimiyetle baş
eğdiğimiz takdirde ken-
dimiz için her tür dav-
ranış ve görüntüyü se-
çemeyiz. İslam adabı,
İslamî inanç ve değer-
lerle uyuşan görünüş
ve davranışlar olup te-
orik ve pratik tevhid
ilkesinin somut dışıyü-
züdür. Onun içtimai
yönü de dikkate
alınabilir.

”

⁶ Ferheng-i Berehnegi ve Berehnegiy-i Ferhengi, Gulam Ali Haddad Adil, s. 40.

bakışta onun zevahirinden bir sunum olup dış karakterinin bir cilvesi sayılır. Fakat daha dakik bir bakışla bakıldığında onun iç dünyası ile kopmaz bir bağın göstergesidir ve deruni âleminde bulunan gerçeklerin üzerindeki perdeyi kaldırır. Elbise tek tek her bireyin şahsiyetini tanımlamakla birlikte sadece toplumsal kültürün etkisi altında kalmış bir olgu değildir. Elbette bireylerin kişiliği ile yaşadıkları toplumun genel kültürü arasında güçlü bir bağın olduğu konusu inkâr edilmez bir gerçektir. Manevi ve insani değerlerin itibarsız olduğu ve insanın iç dünyasının dış etkenlerden tamamen bağımsız olarak şekillendiği bir toplumda insanın kişiliği kesinlikle diğerlerinin genel teveccühü ve onun hakkındaki görüşlerine göre şekillenir. Bu tür bir toplumda yaşayan bireyler doğal olarak üzerlerine giydikleri elbise ile kendileri için bir şahsiyet ve belirginlik oluşturmaya çalışırlar. Giyimlerde sayısız ve sebepsiz şekilde görülen değişiklikler de bireylerin içindeki bu duygunun yansımasıdır⁷.

İslamî adap, İslam'ın zahiri simgesidir dedik. Her simge kendi mana ve mefhumunu göstermekle birlikte söz konusu mananın toplumdaki varlık ve hayat derecesini de beyan etmektedir. Müslümanların şer'i adap ve hükümlere bağlılıkları, İslam'ın toplumdaki varlık ve hayatının ilanı olmakla birlikte İslamî düşünce ve kültürün özellikle gelecek nesiller için yayılma vesilesidir. Bir Müslümanın namazı ve onun adabı ile zahiri etkilerinin tümü İslamî kültürün anımsatıcısı ve dolaylı şekilde tevhid ideolojisinin tebliğidir. Sonuçta adaba bağlılığı gösterişçilik ve yüzeycilik olarak değerlendirmek doğru değildir. Aksine birçok eğitici ve kültürel etkilerine binaen bu davranış tutumlarına bağlılığı artırmak gerekir.

Batı dünyası adabın öneminden dolayı kendi kabul ettiği kültür, yaşam tarzı ve adabını yaymak için birkaç köklü çalışma yürütmektedir:

1- Modern Batı yaşantısı ve kültürünü tek, alternatifsiz, çekici ve aynı zamanda kaçınılmaz olarak sunmakta; onu güçlü kalan unsurları, çekici yönlerini, gizli ve açık olanaklarını reklam etmektedir.

2- Geleneksel yaşam tarzını küçümseme, sembollerini tahrir etme ve bazı hurafeleri ön plana çıkarmak yoluyla diğer kültürleri, özellikle de İslamî kültürü işe yaramaz göstermekte ve aleyhinde yıpratıcı propagandalar yapmaktadır.

3- Adaba alternatif sunup ona davet etmekte, gelenekçi ve İslam'a dayalı kültür şekillerinin yerine modern yaşam tarzına ve yöntemlerine çağırmaktadır.

Her hâlükârda inançlar ve değerleri yaymada adabın, sembollerin ve yaşam tarzlarının özel gücü dikkate alındığında; (1) adabı aşikâr etmek ve sembollerini açığa vurmak, (2) bunları tazim etmek ve (3) korumanın zaruri olduğu gerçeği daha iyi anlaşılır. Ayrıca batıl gelenekler ve yanlış düşünceler küçümsenmeyi, değiştirilmeyi veya onlara ait sembollerin ortadan kaldırılmasını icap etmektedir. Put ve haç gibi ibadet heykellerini ortadan kaldırmanın tavsiye edilmesi, Hz. Musa'nın (a.s) Samiri'nin buzağısını yakıp külünü denize savurması⁸ ve Peygamberimizin (s.a.a) Dırar Mescidi'ni yıktırması gibi örnekleri buna delil olarak göstermek mümkündür. Batıl bir kültüre ait adap ve simgeleri kullanmak, o kültürün

⁷ Ferheng-i Berehnegi ve Berehnegiy-i Ferhengi, Gulam Ali Haddad Adil, s. 43-45.

⁸ Taha/97.

tebliğ ve güçlendirilmesi, hayatı ve varlığının toplumda ilan edilmesidir. Bizler bu adaba uymakla o düşünceye üyeliğimizi ve bağlılığımızı ilan etmiş olmaktadır, onun askerlerinden sayılmaktayız⁹. Resul-ü Ekrem (s.a.a) ümmetine şu tavsiyede bulunmuştur:

﴿وَلَا تَشَبَّهُوا بِالْيَهُودِ﴾

“Kendinizi Yahudilere benzetmeyin.”¹⁰

İslamî adapla süslenmenin önemli neticelerinden biri, insani değerlerin gelişmesidir. Genel olarak toplumsal adaba riayet edilmesi ilişkilerin derinleşip sağlamlaşmasına, samimiyetin artmasına ve bireyler arasındaki irtibatın daha tatlı ve etkili olmasına yol açar.

Toplumdaki davranış şekillerinin tek tip oluşu bireylerin birbirine daha fazla ısınmasına ve daha iyi iletişim kurmasına sebep olur. Örneğin, selam vermek kaynaşma ve muhabbet kurmanın ilk sinyalidir. Eğer bu edebi kaldırırsak toplumsal bağların birçoğu ortadan kalkmış olur. İslamî edep kurallarından her birine sahip olmak kişiyi diğerlerinin nazarında güzelleştirir ve zinetine vesile olur. Kişi uyguladığı her edep kuralı ile üzerine yeni bir elbise giymiş gibi olur. Emirü'l-Müminin Ali (a.s) şöyle buyurmaktadır:

الْأَدَابُ حُلٌّ مُجَدَّدَةٌ

“Adap – ruh ve bedene giydirilen – yenilenmiş elbiselerdir.”¹¹

Dolayısıyla İslamî adap ile müeddep olmak diğerlerini cezbetmekte, örneklik için iyi bir numune oluşturmakta, emr-i maruf ile nehy-i münkerin uygulanmasını sağlamakta ve toplumun ıslah edilmesinin önünü açmaktadır. Kişi beğenilmiş adap ile müeddep olunca onun değeri ve kıymeti artar, saygın biri olur; bu yüzden daha büyük sorumluluklar ona tevdi edilir. İmam Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

لَا يَزُأْسُ مَنْ خَلَا عَنِ الْأَدَبِ وَ صَبَا إِلَى اللَّعِبِ

“Edebi olmayan ve eğlenceye dalan kimse başkan olamaz.”¹²

⁹ Bkz. Libas-ı Ruhaniyet, Çeraha ve Bayedha, Muhammed Alimzade Nuri, s. 9-20.

¹⁰ el-Kafi, Muhammed b. Yakub Kuleyni, c. 6, s. 531.

¹¹ Nehcü'l-Belaga, Seyyid Cafer Şehidi'nin Tercümesi, 5. Hikmetli Söz.

¹² Gureru'l-Hikem ve Dureru'l-Kelim, Abdulvahid b. Muhammed Temimi Amedi, h. 5096.

Adap ve Fıkıh

Fıkıh konuları bireyin zahiri yaşantısını düzenleyen adabı içermektedir. Yaşantının zahiri şeklinin İslam'ın manevi esasları ve ilkeleri üzerinde şekillenmesi İslamî yaşam adabını oluşturur. Dini bir yaşam örneği, dini desturların somut, geniş ve kapsamlı emirlerinin oluşturduğu zahiri çehredir. Bu çehre genellikle birçoklarının ilgi odağıdır ve toplumda daha fazla kabul görmektedir. Dolayısıyla dini tebliğ ederken bu yöneliştten faydalanmak gerekir. İslamî adap, kaynağını fıkıh ve ahlak ilminden almaktadır. Fıkıh ilmi vacip ve haram konuları beyan etmenin yanı sıra müstahap ve mekruhlardan da söz etmekte, böylece adap kurallarını da uhdesine almaktadır. Ahlak ilmi de birçok adap kuralını ihtiva etmektedir. Elbette yaşadığımız şu asırda yaşam alanlarımızda meydana gelen açılımlar aynı doğrultuda adap kurallarının da genişlemesi beklentisini beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla da pratikte uygulanacak önemli desturlara ihtiyaç vardır. Bunların özellikle şu asırda somut olarak şekillenmesini mümkün kılacak uygulamalar olmalıdır. Mesela züht, cömertlik, ihsan, yiğitlik ve şefkat gibi kavramların günümüz dünyasındaki zahiri suretleri belirginleşmelidir.

Ciddi şekilde üzerinde durulması gereken husus şudur: Bazen dini açıdan bir fiilin helal veya haram, caiz ya da yasak oluşunu araştırırız. Bazen de dinin söz konusu fiili tavsiye edip etmediğini bilmek isteriz. Demek ki dini emir ve talepleri sadece şer'i helal ve haramla sınırlamak doğru değildir. Başka bir ifadeyle bir fiilin şer'i açıdan helal olduğuna yakın etsek dahi yine de onun iyi mi yoksa kötü mü olduğunu sormamız icap etmektedir. Tavsiye edilmiş normlar, ahlaki ve adap kurallarına göre yapılması veya yapılmaması gerekenlerin kapsamı, haram ve helal dairesinin ötesindedir ve oldukça geniştir. Zira fıkhi açıdan bir şeyin caiz oluşu ahlaki cevazdan daha geneldir. Binaenaleyh bir konuda verilmiş fıkhi cevap o konunun helal ve haram sınırındaki durumunu belirler. Ama bu artık o konuda İslamî araştırmanın sona erdiği ve başka bir müzakereye gerek kalmadığı anlamına gelmez. Örneğin; fıkhi açıdan erkeğin sadece avret mahallini örtmesi, örtünmesi için yeterlidir. Ancak böyle bir örtünmeyi tavsiye etmek ve genel bir kültüre dönüştürmek doğru mudur?! Bu da gösteriyor ki bir kültür ve toplum inşa edildiğinde fıkhi sınırlardan ahlaki merkeze doğru yükselişe geçmek gerekir; adap, tavsiyeler ve değerleri yaymak icap eder.

Bir Müslümanın tercihlerindeki davranışları asgari ile azami arasındadır ve Müslüman kişi tabanla tavan arasındaki hareketinde özgürdür. Fakat ona tavsiye edilen şey, asla tabanda kalmaması ve daima kendisini tavana yaklaştırmasıdır. Onun durumu “kabul notu beş ile on arası olan” bir okuldaki öğrencinin durumuna benzer. Öğrencinin “beş” alması ondan beklenen en az nottur. Fakat öğrencinin notu ona ne kadar yaklaşırsa başarısı ve makbuliyeti de o ölçüde artar. Yani “beş” razı olunan bir not değil, sadece sınıfta kalmama notudur. İslam şeriatında da bazı işler helaldir. Fakat yapılmaması gereken helaldir. Yani kendisinden uzaklaşılması tavsiye edilen ve sadece özel durumlarda, mecbur kalındığında yapılan helaldir. Bir Müslümanın yaşantısı Allah'ın rızasına azami düzeyde yakın olmalıdır ve sırf Allah'ın gazabından kurtulmaya yetinmemelidir. Ancak bu açık destura rağmen bazıları, “Yaptığım iş haram mı?” diyerek en azı yapmaya yetinmekte, böylece helal

olan her şeyi yaparak şer'i açıdan benimsenen davranışlardan uzaklaşmaktadırlar. Belki de şu iki ayetteki ifade farkı bu konuya matuftur:

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ﴾

“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; o halde bu sınırları aşmayın.”¹³

﴿ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرُبُوهَا ﴾

“Bunlar Allah’ın koyduğu sınırlardır; o halde bu sınırlara yaklaşmayın.”¹⁴

Oyun ve eğlencenin birçoğu şer'i açıdan helal olmakla birlikte asla tavsiye edilmemiştir. Hatta Yüce Allah, müminlerin kurtuluş şartlarından biri olarak onların bu tür işlerden uzak durmalarını zikretmiş, şöyle buyurmuştur:

﴿ قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ هُمْ فِي صَلَاتِهِمْ خَاشِعُونَ وَالَّذِينَ هُمْ عَنِ اللَّغْوِ مُعْرِضُونَ ﴾

“Gerçekten müminler kurtuluşa ermişlerdir. Onlar ki namazlarında huşu içindedirler. Boş işlerden uzak dururlar.”¹⁵

Yaşantının İslamî olabilmesi için sadece haramdan kaçınmak yeterli değildir. İnsanın yaşamının tümü helal işlerle dolu olabilir. Mesela, sabahtan akşama kadar vaktimizin tümünü helal eğlencelerle geçirdiğimiz halde yaşantımız İslamî olmayabilir. Dolayısıyla İslamî bir yaşam tarzını tasvir ederken sadece helal-haram konusuna yetinmek doğru değildir. Aksine tavsiyeler ve erdemleri de keşfetmek için çaba sarf etmeliyiz.

Edebe Mani Olan Şeyler/Edepten Kaçış Nedenleri

Adabın ne şekilde olduğu konusundaki bilgisizlik, edepten uzaklaşılmasına yol açan etkenlerden biridir. Amel adabını tanımak ise ona bağlı kalmanın ön şartıdır. Adabın mana ve müspet getirilerinin doğru şekilde algılanmaması da bu konuya matuftur.

Birçok kimse adaba bağlılığın önemli etkilerini algılamadığı için onun gereğine uygun şekilde davranmaktan kaçınır. Klişe tutumlardan uzaklaşma refleksi ve bu tür bağlılıkların eskidiği veya insanı engellediğini düşünmek edepten kaçışın bir diğer sebebidir. Adaba bağlı kalmanın “eylem serbestisi ve yaratıcılıkla çeliştiği; kişiyi başkalarının tarzının kuşatması altında yaşamaya mahkûm kıldığı, onu kişisel zevk ve beğenilerinden vazgeçmek zorunda bıraktığı” gibi düşünceler de bu kaçışın sebeplerindendir. Fakat şunu bilmek gerekir ki adaba bağlılık, ahlak ve zahiri davranışın tecellisi veya onun dış görüntüsüdür;

¹³ Bakara, 229.

¹⁴ Bakara, 187.

¹⁵ Muminun/1-3.

Yaşam tarzı, kişiye, aileye veya topluma belli bir hüviyet kazandırmış özel bir yaşantı düzeni olup dış davranışlar ve vücut duruşu açısından bireyler, aileler ve toplulukları birbirinden ayıran genel geometrik tertibattır.

zahirle batının birbiri üzerindeki etkileşiminden dolayı da adap, ahlâkın doğal uzantısı sayılır. Belki de bu yüzden İslam'ın değerler mecmuasının geniş bir bölümünü adap ile ilgili öğretiler oluşturmuştur. Adaba bağlılık ve davranışların belli bir kalıba konulması sayesinde terbiye yolu kısalmış ve stabilize edilmiş olur. Edebin terbiyedeki rolü o kadar önemlidir ki “terbiye” yerine “tedip” kavramı da kullanılmaktadır.

Adap kurallarına bağlılığı engelleyen faktörlerden biri de bazı toplumlardaki düzeltilmesi gereken birtakım mantıksız adaptlardır. Bu faktör aslında insanın hakikati arayıcı özelliğine

dönmektedir. İnsan doğruluk ve sağlamlığı ispat edilmemiş bir şeye teslim olmak istemez. Bu tür muhalefet kınanmış olmamakla birlikte bilakis beğenilen bir tutumdur.

Dini adaba bağlılığı engelleyen faktörlerden bir başkası ise tahammülsüzlük ve konfor arayışıdır. İnsan adabın kendisi için oluşturacağı birtakım sınırlamalar içine girmek istemez. Adaba bağlılık, onu beyhude zevk ve isteklere dalma hevesinden alıkoyduğu için böyle bir sınırlamayı kabul etmek istemez.

Yaşam Tarzı

Yaşam tarzı (Life Style), kişiye, aileye veya topluma belli bir hüviyet kazandırmış özel bir yaşantı düzeni olup dış davranışlar ve vücut duruşu açısından bireyler, aileler ve toplulukları birbirinden ayıran genel geometrik tertibattır. Bir bireyin gün içinde az çok işlediği kapsamlı ve tutarlı davranışlarından oluşan dizine yaşam tarzı denilebilir; elbette maksat onun sadece ihtiyaçlarını temin eden davranışları değil kendi hüviyetini tanımlarken ve başkalarının karşısında somutlaştırmada seçtiği özel rivayettir. Yaşam tarzı tamamen görünür ve çıkarsama yapılır özelliğe sahiptir. Yaşam tarzı ile adap arasındaki irtibatı açıklamak istiyor isek şunu söylemeliyiz: Adabın terkiibini oluşturan yapı, yani sıradan davranışlarımız ve bir bütün olarak dikkate alınan harcama, muşeret, giyim, konuşma, eğlenme, boş zamanları geçirme, süslenmek, yemek tarzı; şehir, pazar ve evlerin mimari şekli, evlerin dekorasyonu vb. dış görünüşümüzü oluşturan genel yapı, bizim yaşam tarzımız sayılmaktadır. Yaşam sahnesinde görünen kimliğimizin zahiri tecellisi olan davranışlarımız, ideolojilerimizin, inançlarımızın, değerlerimiz ve tutkularımızın bir işareti olup bunlardan meydana çıkan birleşim, bireysel ve toplumsal karakterimizi gösterir.

Yaşam tarzı iletişim sistemi, maişet sistemi, eğlence ve boş vakitleri geçirme şekli, satın alma, tüketim, moda, toplumsal statü ölçüsü, teknolojik ürünlerin kullanılması, kültürel endüstrilerden faydalanma ve din gibi kültürel değerleri referans alma, aile, vatan,

sanat, spor ve benzeri alanların tümünü kapsamaktadır¹⁶. Davranışların envanteri ve bunların diziliş türü, zaman tahsisi, benzeyenler ve vurgular, yaşam tarzının şekillenmesinde etkin olan değişkenlerdendir. Mesela; zengin ve aristokratların yaşam tarzı, askerlerin yaşam tarzı, çiftçilerin, Amerikalıların, Çinlilerin, İranlıların, Türkiyelilerin veya dindarlarnın yaşam tarzları bu değişkenler açısından farklılık göstermektedir.¹⁷

Yaşam tarzı, sosyal gruplaşmaların modern şekli ve insan kimliğinin kaynağı olup bir sınıf veya etnik köken gibi insana bir mana yahut kimlik duygusu verir. Örneğin birey için falan şahsiyet gibi yaşamak, evinin duvarının falan renk olması veya özel bir eğlence önemli olabilmektedir.

Yaşam Tarzının Özellikleri

“Yaşam tarzı” kavramının daha iyi anlaşılması için onun özelliklerini sıralamanın faydalı olacağını düşünüyoruz:

1. Özellik: “Yaşam tarzı”, şekil (tarz) ile mananın (yaşam) bileşiminden oluşmuş, kaynağını açık görüş esasına dayalı bilinçli veya açık olmayan görüş esasına dayalı yarı bilinçli inançlar ve beğenilerden alan bir davranışın oluşturduğu hayat felsefesidir. Bazen kişi, özel bir yaşamın arzusunu çeker ve “işte hayat budur, ne mutlu filan kişiye!” der veya belli bir yaşamla alay edip şiddetle onu eleştirir, “bu da hayat mıdır, yazıklar olsun falan kişiye!” der. Bu, o kişinin yaşam tarzını seçmesinde son derece etkili olan değer sistemini gösterir. Dolayısıyla yaşam tarzını inançlar ve değerlerden kopuk olarak düşünmek mümkün değildir. Aksine yaşam tarzı, inançlar ve değerlerden hâsıl olan yaşamın görünümleridir.

2. Özellik: Yaşamı teşkil eden unsurların toplamı, ancak tutarlı olup birbirini tamamlayıcı ve ahenk içinde olma nisabına vardığında yaşam tarzına dönüşür. Birkaç tür mantık ve modelin bir araya toplanmasından oluşmuş bir bütüne yaşam tarzı denmez. Örneğin; iletişim sistemiyle maişet, inanç, kültür ve tüketim sistemleri arasında irtibat ve uyum olmalıdır. Ayrıca bu uyum belli bir süre kalıcı olmalıdır. Sosyal ortamın etkisiyle çabucak ortadan kalkacak geçici bir tutarlılık yaşam tarzını vücuda getirmez. Mesela henüz fikirsel, kültürel ve sosyal kimliği gerçek anlamda şekillenip olgunlaşmamış bir gencin yaşam tarzı yoktur.

3. Özellik: Yaşam tarzını oluşturan unsurların çoğu ihtiyardır. Bir kampta zorla kendisine bir iş yaptırılan veya esarete fiziki baskı altında belli bir yaşam şekline zorlanan kimse yaşam tarzı yoktur. Yaşam tarzı seçilmeli, birey inanç sistemi ve savunduğu değerler esasına göre onun tanımı, kurgusu ve mimarisi konusunda aktif katılıma sahip olmalıdır.

¹⁶ Din ve Sebk-i Zendeği, Muhammed Said Mehdevi Keni, s. 46-78.

¹⁷ Bazıları, tüketim olgusunun yaşam tarzını belirgin kılan en üstün ve gözlenebilir ölçü olduğunu kaydetmiş ve şöyle demişlerdir: Bu, bireylerle toplumsal statüleri arasındaki irtibatı en fazla sağlama gücü olması hasebiyle daha fazla tahlil edilmesi gereken bir konudur. (Bkz. Ferheng-i Zendeği-yi Ruzmerre, Andy Bennet, Leyla Cevefşani ve Hasan Çavuşyan, s. 97). Fakat şunu bilmek gerekir ki yaşam tarzının tahlili, maddi tüketim olguları veya kültürel değişkenlerin incelenmesiyle sınırlanamaz. Gerçi insanın davranışında tüketim en görünür ve hissedilir göstergedir ama yaşamın, tüketimden daha fazla unsurları içerdigi de bir gerçektir.

Elbette yayın organları sürekli olarak yeni yaşam tarzları hakkında görüntüler yayınlayarak düşünce ve kalpleri bunları seçmeye tahrik etmektedir.

4. Özellik: Yaşam tarzı oluşturulma ve değiştirilme kabiliyetine sahiptir. Zira bir tür şahsi seçim ve bireysel programdır. Eleştirilme veya atılması mümkün olan bir çeşit plandır. Gerçi bazen sosyal şartların yaşam tarzını değiştirmeyi bir hayli zorlaştırması da mümkün olan bir gerçektir.

5. Özellik: Ancak bireyin henüz kişiliğinin şekillenmemiş olduğu bebeklik dönemi hariç hiçbir insan, adap kurallarından veya yaşam tarzından yoksun olarak tasavvur edilemez. Gerçekte hiç kimse edepsiz değildir. Aynı şekilde hiç kimse terbiyesiz, kültürsüz ve şahsiyetsiz değildir. Hatta doğru bir edeple eğitilmemiş kimse dahi edepsiz olmaz; kötü edep, kötü terbiye ve kötü şahsiyet sahibi olur. Eğer belli bir yaşam şeklini kendi irade ve özgür tercihimizle seçmezsek gayri ihtiyari olarak ortam ve toplumda belirlenmiş kalıpların etkisi altına girmiş oluruz. Sonuçta kendi yaşam şeklimizi özgür irademizle seçmemiz, böylece muhit koşullarının şahsiyetimizin rengini değiştirmesine izin vermememiz kadar güzel bir şey olabilir mi?

6. Özellik: Yaşam tarzı bir tür sosyal kimlikle sonuçlanır. Kültürel vaka bilimcileri, yaşam tarzının bireyler için kişilik oluşturduğunu vurgulamaktadırlar. Yani birey kendi kimlik sınıfını, ilişkilerinin türü, işinin ve tüketim sepetinin çeşidi ve kendi seçimi olan diğer görünen yönleriyle tanımlamaktadır. Öte yandan birey yaşam tarzına göre (yani yediği, giydiği şey, yaşadığı yer, bindiği araç, irtibatla olduğu insanlar vb. şeylere göre...) yavaş yavaş birtakım davranışlara alışır ve içinden şekillenir. Bu yüzden belli değerler sistemi onun için içselleşmiş olur.

Bizim başkalarının karakteri ve kimliğine dair olan analiz ve yorumlarımız da büyük ölçüde bu zevahire/dış görünümlere bağlıdır. Eğer bir kişi hakkında şu soruların cevabını bilecek olursak ona yapıştıracağımız etiket konusunda daha emin hareket etmiş oluruz: “Ne iş yapıyorsun? Ne kadar gelirin var? Araban ve yaşamında kullandığın araçlar nasıl? Hangi mahallede oturuyorsun? Çoğunlukla gidip geldiğin yer neresidir, spor kulübü mü? Dernek mi? Hangi lokantalar? vs.” Böylece başkalarının sosyal, ekonomik, siyasal ve kültürel yaklaşımları, davranışları ve yargıları bizim için öngörülür olmaktadır. Atasözünde ifade edildiği gibi, “testi ancak içindekini dışa akıtır”.

7. Özellik: Yaşam tarzı, geniş çaplı sosyal ölçekte yakınlaşma ve kutuplaşmayı oluşturur. Yıllarca aynı şekilde yaşamış olan insanlar git gide aynı şekilde düşünür, aynı hassasiyetleri taşır ve ortak eğilimlere sahip olurlar. Önceden tanımlanmamış bu yakınlaşma sosyal, kültürel ve ahlaki anlamda aynı yaklaşım ve yargılara varılmasına yol açar, aynı türküyü söyleyen bir kutbu veya gizli bir sosyal gücü şekillendirir.

Yaşam Tarzını Oluşturan Faktörler

Yaşam tarzı hangi etkenlerin etkisi altında kalmaktadır? Nasıl şekillenmektedir? Hangi gizli yönlendirici eller onu yönetmektedir? Hiç kuşkusuz âlimler, üniversitedeki mümtaz öğretim görevlileri, hâkimler ve büyükler, ilim, kültür, spor ve sanat dünyasının seçkin

şahsiyetleri gibi toplumun önünde hareket eden kesimler yaşam tarzını şekillendirmede son derece etkilidirler. Elbette bu gruplardan her birinin etki gücü ve tesir ölçüsü farklıdır. Ayrıca konuya daha geniş bir ölçekten baktığımızda camiamızdaki halk kitlesinin yaşam tarzının şiddetli şekilde görsel medyanın etkisi altında olduğunu görmekteyiz. Modern dünyada yayın organlarıyla yaşam arasındaki irtibat bir hayli artmıştır.

Yapılan istatistiklere göre neredeyse dünyanın her tarafında yaşayan insanlar için “uyku”, sonra “geçinmek için çalışmak” ve üçüncü sırada “medyadan faydalanmak” bir iş ve ihtiyaç olarak yer almaktadır. Artık medyadan faydalanmak yaşamın ana eksenini oluşturan unsurlarından biri durumuna gelmiştir. Bu yüzden bugünün dünyasında Batı yaşam tarzının özendirilmesi ve İslamî inanç değerlerinin zayıflatılması konusunda medyanın ciddi rolü vardır. Öyle ki bazıları hâlihazırda İslam aleyhinde uluslararası bir medya savaşı başlatıldığı kanaatini taşımaktadır. Çeşitli televizyonlar, uydu kanalları ve internet siteleri her gün binlerce saat çeşitli görüntüler yayımlayarak Batının yaşam tarzını güçlendiren ve rakip kültürleri tahrip eden programlar sunmaktadır. Batı medya kuruluşları, Batının yaşam tarzını arzu ve isteklerin kiblesi konumuna getirmek için her türlü çabayı sarf etmektedir. Bu yüzden ona ait zafiyetler ve olumsuzlukları asla yansıtmazlar. Çünkü onlar, dindar bir Müslümanın Batı yaşamının perde arkasındaki şeyleri gördüğü takdirde ondan nefret edeceğini ve asla onu kabullenmeyeceğini çok iyi bilmektedir. Fakat Batı yaşantısındaki unsurlar uydu, internet, televizyon, kitap, elbise modeli, mimari şekli, tüketim tarzı vs. gibi yollarla tedrici ve sinsice, bir bir ve adım adım geldiğinde hiçbir hassasiyet ve direnişle karşılaşmamaktadır! Batı yaşamının olgusuna teslim olmak aslında İslam şeriatına karşı başkaldırmaktır. Camiamızda kolaylıkla ve neredeyse hiçbir hassasiyetle karşılaşmadan gerçekleşmek durumunda olan bu dönüşümün nedenlerinden biri İslamî yaşam olgusuyla tanışılmamış olmasıdır.

Din ve Yaşam Tarzı

Her birey ve toplumun yaşam tarzı, o birey ve topluma hâkim inançlar (dünya görüşü) ve değerlerin (ideoloji) etkisi altında şekillenmiştir. Hazcılık değerleri esasına ve çıkarıcılık eksenine dayalı materyalist dünya görüşü, doğal olarak kendine özgü bir yaşam tarzı meydana getirir. Nitekim saadet eksenli kemal arayışına dayalı değerleri esas alan ilahi dünya görüşü de kendine has bir yaşam tarzı oluşturur. Sonuçta din birinci adımda özel bir ideolojisi olan dünya görüşünü sunarak dindar bir yaşam tarzı için gerekli temeli atmaktadır. Sonraki aşamada ise din, insan yaşamının her boyutu için sunduğu kendine has adap kuralları ile gerçekte insanca bir yaşamın şeklini oluşturmanın peşindedir. Aslında dinin ahlaki, hukuki ve fıkhi desturları Allah'ın beğendiği dini bir yaşam örneği sunma amacını taşımaktadır. Giyim, beslenme, süslenme, aile içi davranış, komşularla muâşeret, aynı ve farklı inançtan olanlara yönelik davranış, dinler ve mezhepler arası ilişkiler gibi alanlarda dinin beyan ettiği düsturun tümü dini bir yaşam tarzı oluşturmak içindir.

Başka bir ifadeyle herkesin yaşam tarzı onun hedefleri veya nihai hedefinin etkisi altındadır. Her insanın gayesindeki nihai hedefi doğal olarak bu hedefe uygun birtakım adabı onun için kaçınılmaz kılmaktadır. Yani bu, onun davranışlarına birtakım bağlılıklar ve özel

Nihai hedefini Allah'a yaklaşmak ve likaullah (Allah'a kavuşmak) olarak gören birinin yaşamındaki tüm işler; namaz ve ibadetinden kazancı, işi, eğitimi, eğlencesi, muaşeretini, sağlığı, beslenmesi, mimarisi, sanatı, konuşması, üretimi, tüketimi ve dış görünümüne kadar tüm davranışları bu hedef yolunda olur. Yani yaşamının tüm ayrıntıları ilahi renge bürünmüş olur. Müslüman sadece camide değil, evde, pazarda, sınıfta, okulda, iş yerinde, caddede ve kısacası her yerde ve koşulda önce Allah'ın rızasını düşünür.

disiplin getirmektedir. Örneğin üniversite sınavı gibi ağır bir ilmi rekabete girecek olan kimse hedefinde ciddiye aktivitelerindeki düzenleme ve sıralamayı buna uygun bir şekilde değiştirir. Dikkatini ve konsantrasyonunu bozan unsurları kendisinden uzaklaştırır, gazete ve roman okumaktan kaçınır. Beslenme programına dikkat eder. Okumak için sakin bir ortam seçer. Sosyal ilişkilerine sınırlama getirir; misafirliğe gitmez ve misafir kabul etmez; telefonunu çalıştığı sırada kapalı tutar. Şimdi yaşamında hedefi daha fazla lezzete ulaşmak olan birini düşünün. Eğer bu hedef ciddi olursa kendine has adap ve düzeni de meydana getirir. Mesela böyle bir kişi birtakım konular üzerinde kafa yormaz, insanların sorunlarını öğrenmek istemez, kendi eğlencesi ve lezzeti için gerekli olan vesileleri elde eder, kavga ve çatışmalara karışmaz ve birtakım ilişkilerini keser.

Nihai hedefini Allah'a yaklaşmak ve likaullah (Allah'a kavuşmak) olarak gören birinin yaşamındaki tüm işler; namaz ve ibadetinden kazancı, işi, eğitimi, eğlencesi, muaşeretini, sağlığı, beslenmesi, mimarisi, sanatı, konuşması, üretimi, tüketimi ve dış görünümüne kadar tüm

davranışları bu hedef yolunda olur. Yani yaşamının tüm ayrıntıları ilahi renge bürünmüş olur. Müslüman sadece camide değil, evde, pazarda, sınıfta, okulda, iş yerinde, caddede ve kısacası her yerde ve koşulda önce Allah'ın rızasını düşünür.

Müslüman kişi doğal olarak bireysel ve sosyal yaşantısında kulluğun en fazla içselleştirilmiş ve Allah'a yakınlığa ulaşmada en uyumlu olan modelini kendisi için beğenir. Mesela elbise seçimi ve giyim şeklinde Allah'ın hoşnutluğuna ve kulluk vasfını güçlendirecek şeye dikkat eder. Hâlbuki lezzet peşinde ve hevesinin kölesi olan bir insan sadece kendi rahatını ve hazzını dikkate alır; bu yüzden en fazla tahrir edici ve lezzet verici olan yarı çıplak sayılacak tarzdaki dar ve ince elbiseyi seçer.

İslamî adap ve tevhide dayalı yaşam şekli, insan hayatını Allah'a kulluğa uygun kılacak bir yaşam tarzı demektir. Allame Tabatabai'nin tabiriyle ilahi edep, tevhid motifli ameli yapmaktır. Dolayısıyla İslamî adap genel olarak kulluktan ibarettir; yani kulluğun dıştaki yansımaları ve tevhidin insanın zahiri yönlerindeki resmidir. Bu yüzden İslam İnkılâbı Rehberi Ayetullah Hamanei şöyle buyurmaktadır:

Tevhid sadece felsefi ve mantığa dayalı bir nazariyeden ibaret değildir. Aksine insanlar için bir yaşam yöntemidir: Kendi yaşamına Allah'ı hâkim kılmak ve diğer güçlerin nüfuzunu

kesmek! Peygamberimizin (s.a.a) ve diğer peygamberlerin asıl mesajı olan, “La ilahe ilallah”, insanın hayat yolunda ve yaşam yöntemlerini seçmesinde tağuti ve şeytani güçlerin müdahalesine asla izin vermemesi anlamına gelmektedir. Eğer insanlık camiasının yaşamında tevhid gerçekleşirse beşerin dünyası da mamur ve abad olur; zira böyle bir dünya insanın gerçek tekâmülü ve yükselişinin hizmetinde olur.

Eğer tevhide inandığımız halde pratikte ona bağlılığımızı sergilemezsek kulluğun gereğini ifa etmemiş oluruz ve Şehit Mutahhari’nin ifadesiyle¹⁸ bir tür ahlaki materyalizme düşmüş, ameli şirke bulaşmış oluruz; yani amelimiz muvahhitçe ve gaybe inanırcasına yapılan bir amel değildir; inancımızla amelimiz arasında çok mesafe vardır.

Yaşam Tarzında Dönüşüm

Şu anda yaşadığımız yaşam tarzının hayat için mevcut olan alternatifsiz en iyi yaşam şekli olmadığı konusunda hiç kuşku yoktur. Bizim yaşantımızın olmazsa olmazlarından saydığımız bazı bölümleri çok da uzak olmayan bir geçmişte mevcut değildi. Hiç şüphesiz şu anki yaşam şeklimize yönelik bazı eleştiriler vardır ki onları giderdiğimiz takdirde birçok sıkıntı çözüme kavuşmuş olacaktır. Aynı şekilde yaşamımızın bazı bölümlerinde birtakım boşluklar vardır ki doldurulduğu takdirde yaşamımız daha iyi olacaktır. Yaşamımızda bazı bölümlerin olması veya olmaması aslında bizim kendimiz için kurduğumuz âlemle ilgilidir. Saadet ve insanın tanımı hakkındaki temel soruya verilecek cevaplar, tevhid ve mead konusundaki telakkimiz, hayatın bu aşamasında beşerin sosyal kararları, bize rahat bir şekilde seçim yapma olanağı bırakmayan birtakım imkânlar ve imkânsızlıklar ortaya çıkarmıştır.

Eğer gerçekten varlık sistemi ile uyum içerisinde olan bir yaşantının özlemini çekiyorsak en azından şu soruların cevabı bizim için belli olmalıdır: Yaşam tarzımızın parçalarından her birinin arka planında nasıl bir düşünce gizlidir? Hakk’a yönelik bir düşünce esasına göre yaşam tarzı nasıl bir şekil alacaktır? Acaba farklı bir şekilde yaşanabilir mi? Şu anda yaşadığımız hayat tarzının değişime ihtiyacı var mıdır? Yaşantıda özel bir tarz seçmenin toplumun kültürü, ahlakı ve düşüncesi üzerinde etkisi var mıdır? Eğer yaşam tarzı kültür ve düşüncenin tecellisi ise şunu söyleyebilir miyiz? İnsanların ruhunda yeni bir düşünce oluşturulmadıkça yaşam şeklini değiştirmek imkânsız veya faydasızdır.

Bizler gün boyunca istesek de istemesek de birtakım konularla karşılaşırız; bunlardan bir kısmı üzerinde düşünüyor ve bir kısmını da terk ediyoruz. Hangi şeyler günlük hayatımızın konuları olması gerekirken değildir? Hangi konularla meşgul olmamamız gerekirken başka şemeşgulüz? Esasen bu “olmalı” ve “olmamalı”lar hangi temele dayanmaktadır? Eğer yaratılış hedefi temeline dayalı olarak yaşamımızı tanzim edeceksek alışverişimiz ve beslenmemiz ne şekilde olmalıdır? Acaba binalarımızı başka bir şekilde yapabilir

¹⁸ Mecmua-yı Asar (Felsefe-yi Tarih), Murtaza Mutahhari, c. 15, s. 353; Materyalizm, felsefi ve ahlaki olmak üzere iki kısımdır. Felsefi materyalizmde gayb ve mana âlemi inkâr edilmektedir. Ancak ahlaki materyalizmde metafizik âlemin varlığı itiraf edilmekle birlikte sanki maddi hayattan başka bir hayat yokmuş gibi amel edilmektedir.

miyiz? Uyku saatlerimizi değiştirebilir miyiz? Birtakım konuları düşünmeyebilir miyiz? Misafirlik şekillerimizi değiştirebilir miyiz? Neden yaşamımız için bu tarzları seçmişiz? Acaba en güzel örnek olarak bulduğumuz için mi bu tarzları seçtik? Acaba sözü geçen alanlardan her birindeki tarzın seçimini yaparken çeşitli örnekleri inceledik mi ki yaygın olan örneğin en iyi örnek olduğunu söyleyebilelim? Eğer böyle değilse acaba bu konuda vazifemiz yok mudur?

Birisi kalkıp da şöyle diyebilir: “Yaşamımızı idame ettirmek ve ihtiyaçlarımızı temin etmek için herhangi bir tarzın ne önemi var ki? Beşer her dönemde sahip olduğu ve olmadığı olanaklara uygun bir yaşam tarzı geliştirerek ihtiyaçlarını gidermemiş midir?”

Bu soruda zahirle batın arasındaki karşıtlık ve etkinliğin birine verilip diğerinin sadece etkilenen olarak görüldüğü net şekilde müşahade edilmektedir. Ancak şunu bilmemiz gerekir ki zahiri yaşantı batından ayrı değildir. [Müminin zahiri hayatının tecellisi olan] salih amel konusundaki bunca tavsiyeler, aslında batın temizliğine doğru atılmış ilk adım olması hasebiyle bu ikisinin tek olduğundan başka bir mana taşımamaktadır. Zahir ve batın aynı anda birbiri üzerine etki bırakırken birbirinden de etkilenmektedir. Başka bir ibaretle zahir ve batın bir hakikatin iki mülâhazasıdır, birbirinden ayrı iki şey değildir. Dolayısıyla birindeki değişiklik diğerinin de dönüşümüdür. Günlük yaşamı şeytani bağlıklara rehin olmuş birinden Rahmani bir dönüşüm beklemek yersiz bir beklentidir! Peygamberler insanoğullarını tek olan Allah dergâhına kul etmişlerdir. Fakat bu kulluk amelle başlamıştır. Binaenaleyh insanın yaşam tarzındaki dönüşümün neticesi, onun nefsanî oranlamalarındaki değişimdir. Elbette eğer insan bir konuyu dikkate alırsa ortaya çıkacak iş o dikkatin zuhuru olur¹⁹.

Yaşam tarzında belli bir dönüşüm oluşturabilmek için ana geçişleri ve hassas noktaları teşhis etmek gerekir. Yaşam tarzında değişime gitmek oldukça zordur. Hatta hayat tarzındaki küçük dönüşümler bile çok kolay şekilde gerçekleşmez. Ama çok büyük dönüşümler dahi imkân dâhilindedir. Bunun için gerçek manada olduğumuz durumu dakik ve derin bir şekilde anlamış olmamız gerekir. Bazen büyük bir şehrin caddelerinde dolaşarak onu tanımaya çalışırız, bazen de haritasını önümüze açarak! Yaşam tarzı konusunda da o kadar çok faktör etkilidir ki eğer ömrümüzü bunları tanımakla geçirecek olsak bile yine de kaleminden düşecek bazı faktörler olacaktır. Bir şehri tanımak için de onun caddelerinde dolaşmak belli ölçüde gerekli ve faydalıdır. Fakat şehrin planını değiştirme amacı taşıyan kimse ömrünü caddelerde dolaşarak geçiremez. Onun uydu haritasına ve şehrin genel projesine ihtiyacı vardır.²⁰

Bu makalenin konularının da İslamî adap ve yaşam tarzına dair ana hatlar niteliğindeki en temel unsurları içermesine çaba sarf edilmiştir. Yaşam tarzında dönüşüm, hayat mühendisliğine doğru bir hareket olup yaşamın zahirindeki kabuğu stabilize etmektir. Bu da öncelikle bazı alanların aktivasyonu, bazı alanların ise devre dışı bırakılmasıyla sonuçlanır. Mesela mümin bir kişinin günlük programında Kur'an tilaveti gibi bazı ibadet prog-

¹⁹ Mahname-yi Ferhengi Tahlili-yi Sure-yi Endişe, 1390, yeni baskısının altıncı sayısı.

²⁰ Mahname-yi Ferhengi Tahlili-yi Sure-yi Endişe, Aban 1390, s. 54.

ramları aktive edilirken amaçsız ve beyhude işler devre dışı bırakılır. Diğer bir düzenleme bazı faaliyetlerin sıralamasındaki değişimde görülür. Örneğin mümince olan bir yaşam tarzında gecenin başında uyumak ve seher vaktinin altın fırsatından faydalanmak, gecenin geç saatlerine kadar oturma'nın yerini alır. Üçüncü düzenleme ise orantıların tanzimi ve faaliyetlerin türündeki değişimde gözlemlenir: Mesela ilim öğrenmek, özellikle de dini maarif tahsil etmenin müminlerin yaşam programında üstün bir yeri vardır. Onların bu programı nitelik ve nicelik açısından dünyevi telaşlardan önce gelir. Dördüncü düzenleme özel zamanlarda bazı faaliyetlere verilen öncelikteki değişimde görülür. Örneğin mübarek Ramazan ayında ibadet ve boş vakitlerde aile işlerine zaman ayırmak özel öncelikler arasında yer alır. Son olarak da mümince yaşam tarzındaki faaliyetlerde gerekli olan düzenlemelere ilişkin din önderlerinin sözlerinden bazı örnekler sunuyoruz:

Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.a) şöyle buyurmaktadır:

أَفِ لِكُلِّ مُسْلِمٍ لَا يَجْعَلُ فِي كُلِّ جُمُعَةٍ يَوْمًا يَتَفَقَّهُ فِيهِ أَمْرَ دِينِهِ وَ يَسْأَلُ عَنْ دِينِهِ

“Haftanın en az bir gününde dinin emirini derinlemesine anlamak için onunla ilgili soru sormayan Müslümanın vay haline!”²¹

Emirü'l-Müminin İmam Ali (a.s), oğlu İmam Hasan'a (a.s) şu tavsiyede bulunmuştur:

يَا بُنَيَّ، لِلْمُؤْمِنِ ثَلَاثُ سَاعَاتٍ: سَاعَةٌ يُنَاجِي فِيهَا رَبَّهُ، وَ سَاعَةٌ يُحَاسِبُ فِيهَا نَفْسَهُ، وَ سَاعَةٌ يَخْلُو فِيهَا بَيْنَ نَفْسِهِ وَ لَذَّتِهَا فِيمَا يَحِلُّ وَ يَجْمُلُ، وَ لَيْسَ لِلْمُؤْمِنِ بُدٌّ مِنْ أَنْ يَكُونَ شَاخِصًا فِي ثَلَاثٍ: مَرَمَّةٍ لِمَعَاشٍ، أَوْ خُطْوَةٍ لِمَعَادٍ، أَوْ لَذَّةٍ فِي غَيْرِ مُحَرَّمٍ

“Ey oğlum! Mümin için üç saat vardır: Rabbiyle münacat edeceği saat, nefisini hesaba çekeceği saat ve nefisini helal ve güzel lezzetleriyle başbaşa bırakacağı saat. Mümin şu üç durumun dışında olamaz: Geçimini düzeltmek, ahireti için adım atmak veya haram olmayan lezzet içinde bulunmak.”

İmam Sadık (a.s) şöyle buyurmaktadır:

لَيْتَ السَّيَاطُ عَلَى رُءُوسِ أَصْحَابِي حَتَّى يَتَفَقَّهُوا فِي الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ

“Keşke ashabım başlarının üzerinde kırbaç olması pahasına helal ve haram hakkında derin bilgi edinselerdi.”²²

²¹ A.g.e, s. 225.

²² el-Mehasin, Ahmet b. Halid Bergi, c.1, s.229.

“Ey oğlum! Mümin için üç saat vardır: Rabbiyle münacat edeceği saat, nefsini hesaba çekeceği saat ve nefsini helal ve güzel lezzetleriyle başbaşa bırakacağı saat. Mümin şu üç durumun dışında olamaz: Geçimini düzeltmek, ahireti için adım atmak veya haram olmayan lezzet içinde bulunmak.”



İmam Humeyni de düzenli bir program edinilmesine ilişkin şunları söylemiştir:

Kalbin huzur bulmasına vesile olan iki şeydir: Biri vaktin feragati ve kalp, diğeri ise kalbe ibadetin önemini belirtmektir. Vaktin feragatinden maksat, insanın her gece-gündüz içinde ibadeti için bir vakit belirlemesi ve o vakitte kendisini sadece ibadetle görevli sayıp başka bir şeyle meşgul olmamasıdır. İnsan ibadetin diğer işlerden daha fazla öneme sahip hatta diğer işlerle orantılanmayacak kadar mühim bir iş olduğunu anlayacak olursa kesinlikle onun vakitlerini gözetecek ve vaktinde ibadetle meşgul olmayı bir vazife sayacaktır... Allah’a teslim olmuş bir kişi her durumda ibadetini vaktinde yerine getirmekle görevlidir; ibadetlerin en önemlisi olan namazın vakitlerini gözetmeli ve namazlarını fazilet vaktinde kılmalı, o vakitlerde başka bir işle meşgul olmamalıdır. Nasıl ki mal ve makam kazanmak için vakit ayırıyorsa, etüt ve mütalaa için vakit belirliyorsa bu ibadetler için de vakit belirlemeli; bu vakitte diğer işlerden feragat etmelidir ki ibadetin özü ve beyni olan kalp huzuruna nail olabilsin²³.

Anlaşıldığı üzere yaşam tarzı bir anlamda inançlar ve değerlerin mahsulü ve sonucudur. Yani her birey veya toplumun yaşam şekli o birey veya topluma hâkim olan inanç ve değerlere bağlıdır. Tevhid eksenli inançlar ve dünya görüşü ile ilahi ideolojiye dayalı değerler sistemi bizim yaşam şeklimize yön verir. Sonuçta tüm dünya görüşleri ve ideolojiler belli bir yaşam tarzının temel unsurları olarak görülebilir. Bu meyanda bazı inançlar ve değerlerin yaşam tarzını şekillendirme konusunda hayati anlamda kilit rolü vardır. Biz bu bölümde İslamî yaşam tarzında doğrudan etkili olan en önemli itikadî ve ideolojik temelleri tahlil edip incelemeye çalışacağız.

İslam Açısından İnsan ve Yaşam Tarzı

Her ekol ve dinin sunduğu makbul yaşam tarzını derk etmek için söz konusu din ve ekolün varlık hendesinde insana bakış açısını özel olarak dikkate almak gerekir. Bu esasa

²³ Kırk Hadis Şerhi, İmam Humeyni, s.427.

binaen İslam dininin yaşam tarzına ilişkin çeşitli alanlardaki görüşü de bu semavi dinin birbirine bağlı olan varlık manzumesinde insana ve onun konumuna bakış açısına göre şekillenmiştir. Elbette “İslam dini açısından insanı tanıma” konusunda geniş bilgi edinmek için ilgili kitaplara müracaat etmek gerekir.²⁴

İnsanın Hakikati

İnsan cisim ile ruhun bileşiminden oluşmuştur; bu meyanda ruh, insanın gerçek yüzünü oluşturur ki ebedi hayat onunladır ve asla ölümle yok olup ortadan kalkmaz. Zira ölüm, ruhun beden kalıbından çıkıp başka bir yere intikal etmesidir. Kur'an ayetlerinde bu gerçeğe temas edilmiştir:

﴿ قُلْ يَتَوَفَّاكُم مَّلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ ﴾

“De ki: Sizinle görevli olan ölüm meleği canınızı alır, sonra Rabbinize döndürülürsünüz.”²⁵

﴿ وَ لَوْ تَرَىٰ إِذِ الظَّالِمُونَ فِي غَمَرَاتِ الْمَوْتِ وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُوا أَيْدِيهِمْ أَخْرِجُوا أَنْفُسَكُمُ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنْتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ وَ كُنْتُمْ عَنْ آيَاتِهِ تَسْتَكْبِرُونَ ﴾

“Zalimleri can çekişmeleri sırasında bir görseydin! Melekler (onlara doğru) ellerini uzatarak (şöyle derler): “Haydi canlarınızı çıkarın! Hak olmayan şeyleri Allah’a isnat ettiğiniz ve ayetlerine karşı büyüklük tasladığınız için bugün aşağılayıcı azapla cezalandırılacaksınız!”²⁶

Birçok rivayette de insanın baki kalacağı ve ölümle asla son bulmayacağı gerçeği açık şekilde beyan edilmiştir. Hz. Resulullah (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

مَا خُلِقْتُمْ لِلْفَنَاءِ بَلْ خُلِقْتُمْ لِلْبَقَاءِ وَإِنَّمَا تُنْقَلُونَ مِنْ دَارٍ إِلَىٰ دَارٍ

“Fani olmak için yaratılmadınız; bilakis beka ve ölümsüzlük için yaratıldınız. Sadece bir haneden başka bir haneye intikal etmektesiniz.”²⁷

²⁴ Daha fazla bilgi edinmek için şu kaynaklara başvurabilirsiniz: İnsan Şinasi Der Kur'an, Muhammed Taki Misbah Yazdi, Tedvin-i Mahmut Fethali, Kum, Müessesesi-i İmam Humeyni, 1388; İnsan Şinasi, Mahmut Recebi, Kum, Müessesesi-i İmam Humeyni, 1378; İnsan Der İslam, Abdullah Cevadi Amuli, Bica, Merkez-i Neşr-i Ferhengiy-i Reca, 1372; Mebaniy-i İnsan Şinasi Der Kur'an, Abdullah Nasri, Tahrani, Feyz Kaşani, 1372.

²⁵ Secde, 11.

²⁶ En'am/93.

²⁷ Bihar'ul Envar, Muhammed Bakır Meclisi, c. 58, s. 78.

İnsan Yaşantısının Hedefli Olması

İnsan ihtiyaç sahibi/özgür bir varlıktır. Eğer insanın ihtiyaç sahibi olduğunu kabullenmeyip geleneksel veya modern cebriye ekollerine inanırsak bu durumda İslamî veya gayri İslamî ahlak ve adaba dayalı bir yaşam tarzını yaymaktan söz edemeyiz. İhtiyar sahibi bir insan bütün faaliyetleri ve hareketlerinde kendisi için hedef veya hedefler öngörür. İhtiyari faaliyetlerini de o hedefe ulaşmak için yapar. Aslı bir hedef olduğunda orta hedefler de anlam bulur. Sonuçta herkes yaşantısında asıl ve nihai bir hedefe sahiptir ki onun tüm ihtiyari işleri doğrudan veya dolaylı olarak o hedefe ulaşma doğrultusunda anlam kazanır.

Davranışların Hedefe Ulaşmadaki Etkisi

Kur'an'ın insan tanımlaması esasına göre amellerimiz ve davranışlarımızın her birinin, nihai hedefimiz ve arzuladığımız kemale ulaşmada veya ondan uzaklaşmada etkin rolü vardır. Kur'an-ı Kerim bu konuyu birçok ayette vurgulayarak beyan etmiştir.

Bir grup ayette insanın ebedi saadet veya bedbahtlığının onun amel ve davranışlarının mahsulü ve sonucu olduğunu okuyoruz. Bu dünyada yaptığımız her işin karşılığını ahirette göreceğiz:

﴿ فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ وَ مَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴾

“Kim zerre ağırlığında bir hayır yapmışsa, onu görür. Kim de zerre ağırlığında bir kötülük yapmışsa, onu görür.”²⁸

﴿ ثُمَّ قِيلَ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ هَلْ تُجْزَوْنَ إِلَّا بِمَا كُنتُمْ تَكْسِبُونَ ﴾

“Sonra zulmeden kimselere, ‘Kalıcı azabı tadın! Kendi yaptıklarınızdan başka bir şeyle mi cezalandırılıyorsunuz?’ denir.”²⁹

Bir grup ayette ise aynı gerçek şu şekilde tasvir edilmiştir: Yapacağımız her iyi işin neticesi kendimizdir, Yüce Allah’a değil. Zira Allah mutlak surette kâmindir; başkalarına ve onların güzel davranışlarına hiçbir şekilde muhtaç değildir:

﴿ إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا ﴾

“İyilik ederseniz, kendinize iyilik etmiş olursunuz; kötülük ederseniz de, yine kendinize.”³⁰

Başka bir grup ayette ise şunu okumaktayız: Yapacağımız uygunsuz ve kötü davranışlar kendi yakamıza yapışacaktır, başkalarının değil! Herkes kendi davranışlarından mensuldür:

²⁸ Zilzal/7-8.

²⁹ Yunus/52.

³⁰ İsra/7.

﴿ قُلْ أَغْنَى اللَّهُ أَبْنِي رَبًّا وَهُوَ رَبُّ كُلِّ شَيْءٍ وَ لَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾

“De ki: Allah her şeyin Rabbi iken O’ndan başka kendime bir Rab mi arayayım?! Herkesin kazandığı (günah), yalnız kendi aleyhinedir. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. Sonra dönüşünüz Rabbinizedir ve O, hakkında ayrılığa düştüğünüz şeyi(n) gerçeğini) size bildirecektir.”³¹

﴿ مَنْ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّٰ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَ لَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ وَ مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾

“Kim hidayet bulursa, kendisi için hidayet bulur. Kim de doğru yoldan saparsa, kendi zararına sapar. Hiçbir günahkâr, başkasının günah yükünü taşımaz. Biz, bir peygamber göndermedikçe azap edecek değiliz.”³²

Allah’a Yakınlık, İnsan İçin Nihai Kemaldir

İslamî öğretiler esasına göre insanın en nihai hedefi; Allah’a yakınlık, Allah’a ulaşmak ve Allah’a kavuşmaktır³³. Emirü’l-Müminin (a.s) Kumeyl duasında Yüce Allah’a şöyle yalvarmıştır:

وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَحْسَنِ عِبِيدِكَ نَصِيْبًا عِنْدَكَ وَ أَقْرَبَهُمْ مَّنْزِلَةً مِنْكَ وَ أَحْصِهِمْ زُلْفَةً لَّدَيْكَ

“Huzurunda nasibi güzel olan kullarından kıl beni. Kapına en yakınlardan ve huzuruna en yakın olanlardan kıl beni.”

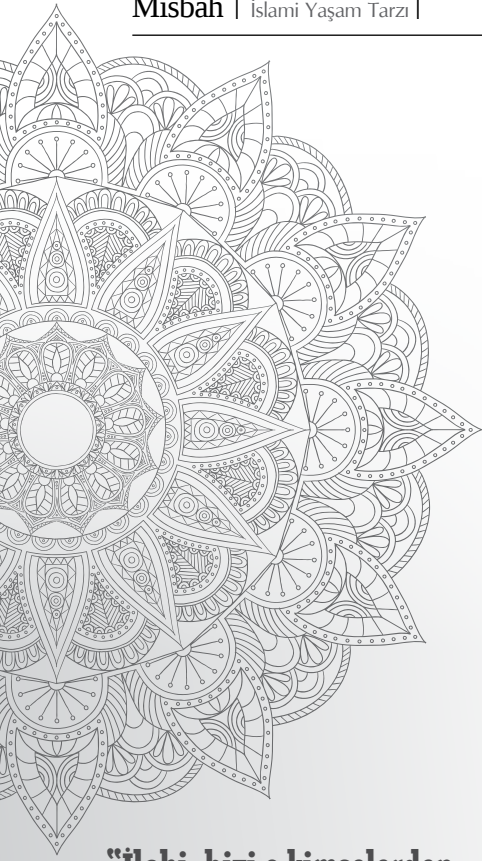
İmam Zeynelabidin (a.s), “Münacatü’l-Muhibbin/Sevenlerin Münacatı” ismindeki münacatında Yüce Allah’a şöyle niyaz etmektedir:

إِلَٰهِي فَاجْعَلْنَا مِنْ أَصْطَفَايَتِهِ لِقُرْبِكَ وَ وَلَايَتِكَ وَ أَخْلَصَّتَهُ لَوُدِّكَ وَ مَحَبَّتِكَ وَ شَوْفَتَهُ إِلَىٰ لِقَائِكَ وَ رَضِيَّتَهُ بِقَضَائِكَ وَ مَنَحْتَهُ بِالنَّظَرِ إِلَىٰ وَجْهِكَ وَ حَبَوْتَهُ بِرِضَاكَ وَ أَعَدَّتَهُ مِنْ هَجْرِكَ وَ قَلَاكَ وَ بَوَّأْتَهُ مَقْعَدَ الصَّدَقِ فِي جَوَارِكَ

³¹ Enam/164.

³² İsra/15.

³³ Bu konuda daha fazla bilgi edinmek, meselenin akli ve felsefi delilleriyle aşına olmak için bkz. Nakd ve Berresiy-i Mekatib-i Ahlaki, Muhammed Taki Misbah Yezdi, Tahkik ve Nigariş-i Ahmet Hüseyin şerifi, s. 343-352.



“İlahi, bizi o kimselerden kıl ki, onları yakınlığın ve velayetin için seçtin, dostluğun ve sevgin için halis kıldın ve görüşmen için şevke getirdin! Kaza [ve kaderine] razı ettin, yüzüne bakmayı kendisine ihsan ettin, hoşnutluğunu ona bağışladın, hicran ve dargınlığından korudun, katındaki doğruluk makamına yerleştirdin.”

“İlahi, bizi o kimselerden kıl ki, onları yakınlığın ve velayetin için seçtin, dostluğun ve sevgin için halis kıldın ve görüşmen için şevke getirdin! Kaza [ve kaderine] razı ettin, yüzüne bakmayı kendisine ihsan ettin, hoşnutluğunu ona bağışladın, hicran ve dargınlığından korudun, katındaki doğruluk makamına yerleştirdin.”³⁴

Muhtaçların Münacatı isimli duasında da şöyle arz ediyor:

الهي وَ غُلَّتِي لَا يُبْرِدْهَا إِلَّا وَصْلُكَ
وَ لَوْعَتِي لَا يُطْفِئُهَا إِلَّا لِقَاؤُكَ
وَ شَوْقِي إِلَيْكَ لَا يَبْلُغُهُ إِلَّا النَّظَرُ إِلَى
وَجْهِكَ وَ قَرَارِي لَا يَقَرُّ دُونَ دُنُوِي
مِنْكَ ... وَ غَمِّي لَا يُزِيلُهُ إِلَّا قُرْبُكَ

“İlahi, susuzluğumu sana kavuşmaktan başka bir şey gideremez; ateşimi sana kavuşmaktan başka bir şey söndüremez; sana olan iştiağımı yüzüne bakmaktan başka bir şey gideremez; istikrarsızlığımı sana yakın olmaktan başka bir şey istikrara dönüştüremez... gamımı sana yakınlıktan başka bir şey yok edemez.”³⁵

Allah’a Yakınlığın Manası

Allah’a yaklaşmak, ulaşmak ve kavuşmanın mekânsal ve zamansal türden olmadığı açıktır. Zira Allah’ın maddi bir vücudu yok ki, O’nunla mekânsal veya zamansal bir irtibat kurulsun. Aynı şekilde

³⁴ Bihar’ul Envar, Muhammed Bakır Meclisi, c. 91, s. 148 (Münacatu’l-Muhibbin).

³⁵ A.g.e, s. 150 (Münacatu’l-Muftegin).

Allah’a yakınlık, izafi, farazi ve teşrifata dayalı bir şey olmayıp aksine varoluşsal bir gerçektir. Yüce Allah mutlak kemaldır; mutlak kemale yakınlaşmaksa daha kâmil olmak anlamına gelir, yani insanın varoluşsal hakikati Allah’a yaklaştıkça gelişir. Birtakım güzel işlerin sayesinde insanın vücudu belli bir kemal merhalesine ulaşır ilahi bir vücut oluverir. Hadis-i Kutsi’de şöyle nakledilmiştir:

يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا غَنِيٌّ لَا أَفْتَقِرُ أَطْعِمْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ غَنِيًّا لَا تَفْتَقِرَ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا حَيٌّ لَا أَمُوتُ أَطْعِمْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ حَيًّا لَا تَمُوتُ يَا ابْنَ آدَمَ أَنَا أَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ أَطْعِمْنِي فِيمَا أَمَرْتُكَ أَجْعَلَكَ تَقُولُ لِلشَّيْءِ كُنْ فَيَكُونُ

“Ey Âdemoğlu! Ben zenginim, fakir olmam; sana emrettiklerimde bana itaat et, seni zengin kılalım ki fakir olmayasın! Ben diriyim, ölmem; sana emrettiklerimde bana itaat et, seni diri kılalım ki ölmeyesin! Ey Âdemoğlu! Ben bir şeye “ol” dediğimde oluverir; sana emrettiklerimde bana itaat et, seni öyle kılalım ki bir şeye “ol” dediğinde oluversin.”³⁶

İmam Muhammed Bakır (a.s) şöyle buyuruyor: Miraç gecesinde Hz. Peygamber (s.a.a) Yüce Allah’a müminin katındaki yerini ve değerini sorduğunda Allah şöyle buyurdu:

وَمَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِنْ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَإِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّىٰ أَحِبُّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ إِذَا سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَلِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَحْبَبْتُهُ وَإِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ

“Kullarımdan hiçbirisi kendisine farz kıldığım şeyden daha sevgili bir şeyle bana yaklaşmaz. O nafil (ibadetler) ile bana öyle bir yakınlaşır ki onu severim; onu sevdiğimde ise işiten kulağı, gören gözü ve tutan eli olurum. Beni çağırdığında icabet ederim ve benden istediğinde ona veririm.”³⁷

Allah’a Yakınlaşma Yolu Olarak İbadet

İslam’ın bakış açısından insani hayatın en yüce maksadının ne olduğu anlaşıldığına göre şimdi sıra şu soruya gelmektedir: Bu hedefe ne şekilde yaklaşılır? Genel olarak insanı istiklalden, kendisine tapmaktan ve Allah’a şirk koştırmaktan uzaklaştıran her şey bu hedefe ulaşma yoluna hizmet edebilir. Allah’tan başkasına istiklal atfetmek ve O’ndan başkasını dikkate almak, insanın Yüce Allah’la arasındaki varoluşsal bağı doğru algılamamasına sebep olur. Başka bir ibaretle İslamî öğretiler esasına göre “nihai hedefe ulaşmanın yegâne yolu kulluktur” denilebilir. Yukarıdaki kutsi hadislerde de bu mesele vurgulanmış

³⁶ A.g.e, c. 90, s. 376; Müstedreku’l-Vesail, Hüseyin Nuri, c. 11, s. 259, h. 12928.

³⁷ el-Kâfi, c. 2, s. 352.

ve bu yüce hedefe ulaşabilmenin tek yolunun “itaat” ve “vaciplerle müstehapları yerine getirmek” olduğu belirtilmişti.

Kulluk et ki âleme seni sultan kılayım,
Can feda et ki herkesi sana canan kılayım.

Kur'an-ı Kerim de insaniyetin müstakim yolunun ibadet olduğunu açık bir şekilde şöyle beyan ediyor:

﴿وَأَنِ اعْبُدُونِي هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمٌ﴾

“Yalnız bana ibadet edin. İşte doğru yol budur.”³⁸

Elbette bu ibadet ve kulluk, sadece namaz ve oruç gibi şekilsel bilindik ibadetlerden ibaret değildir. Bizim uzuvlarımızdan her birinin kendine göre ibadeti vardır. İrademizle yaptığımız her iş Allah'a itaat olabileceği gibi O'na karşı isyan da olabilir. Allah bizden, tüm fiillerimiz, hâllerimiz ve isteklerimizin O'nun rızası doğrultusunda ve kulluğunu gerçekleştirme yönünde olmasını istemektedir.

Dünya ve Ahiret Konusunda İtidalli Olmak

İnsanın dünyaya bakış türü, seçeceği yaşam tarzı, adabı ve davranışında etkilidir. Bu dünyayı hoş vakit geçirme ve lezzet peşinde gitme yeri olarak gören kimsenin orada kendine göre bir yaşam şekli olur. Dünyayı ahiretin tarlası ve imtihan yurdu olarak gören kimse de kendisine göre bir yaşam tarzı seçer. Farz edin ki bir kutlama programına davet edilmişsiniz ve onun için hazırlanmaktasınız. Yeni elbisenizi giyersiniz, ayakkabınızı boyatırsınız, güzel kokular sürersiniz... bu kutlama programında en güzel şekilde karşılanmayı ve ağırlanmayı beklersiniz. Fakat eğer spor kulübüne gidecekseniz en başından zevk ve lezzetle karşılaşmayacağınızı bilirsiniz, ona göre de hareket edersiniz. Beklentiniz de ona göre şekillenir. Kulüpte antrenmanlar fazla olduğunda ve zorlandığınızda asla şikâyetçi olmazsınız; aksine antrenör size ne kadar fazla eğitim ve idman verirse o kadar çok sevinirsiniz; sizi önemseyişini düşünüp mutlu olursunuz.

Bizim dünyadaki yaşam türümüz de tamamen dünyaya bakış şeklimize bağlıdır. Eğer birisi dünyayı hoş vakit geçirme ve nefsinin tatmin etme yeri olarak telakki etmişse kendisi için bir yaşam tarzı seçer. Dünyayı imtihan yurdu ve ahiretin tarlası olarak gören biri de kendisi için daha farklı bir yaşam tarzını seçer. Elbette dünyayı tarla olarak görmek ona karşı savaş açmak ve onu küçümsemek anlamına gelmez.

Aziz İslam dini dünya yaşantısını asla kirli ve aşağılık olarak görmez. Dünyayı ahiretin mukaddimesi ve ona ulaşmak için gerekli bir köprü olarak görür. İmam Ali (a.s) fevkalade zahitçe bir hayat yaşıyor olmasına rağmen dünyayı kötüleyen bir kişinin sözlerini duyduğunda şiddetle ona karşı gelmiş ve şöyle buyurmuştur: Gerçekten dünya senden

³⁸ Yasin/61.

alacaklı iken nasıl oluyor da sen kendini dünyadan alacaklı görüyorsun?! Dünya hilekâr ve aldatıcı değil. Dünya dürüstçe kendi gerçeklerini insana gösteriyor. Dünya azizlerin ölümüyle her birimizin nihai alın yazısını gözlerimizin önüne seriyor. Hz. Ali (a.s) daha sonra şöyle buyurdu:

إِنَّ الدُّنْيَا دَارُ صِدْقٍ لِمَنْ صَدَقَهَا وَ دَارُ عَافِيَةٍ لِمَنْ فَهَمَ عَنْهَا وَ دَارُ غِنَى لِمَنْ تَزَوَّدَ مِنْهَا وَ دَارُ مَوْعِظَةٍ لِمَنْ اتَّعَظَ بِهَا مَسْجِدُ أَحِبَّاءِ اللَّهِ وَ مُصَلَّى مَلَائِكَةِ اللَّهِ وَ مَهَبُطُ وَحْيِ اللَّهِ وَ مَتَجَرُّ أَوْلِيَاءِ اللَّهِ اُكْتَسَبُوا فِيهَا الرِّحْمَةَ وَ رَبِحُوا فِيهَا الْجَنَّةَ

“Dünya, ona doğru davranana doğruluk yurdu, ondan bir şey anlayana afiyet yurdu, ondan azık toplayana zenginlik yurdu ve onunla öğüt alana öğüt yurdu. Dünya Allah dostlarının secde yeri, meleklerinin namazgâhı, vahyinin iniş yeri ve dostlarının ticaret yurdu. Onlar orada çalışmalarıyla rahmeti elde ettiler, cenneti kazandılar.”³⁹

Dünyadan mutlak olarak el çekmek ve onun gereksinimlerini görmezden gelmek sahte maneviyatlardandır. Din önderleri de bu düşünceye karşı şiddetle mücadele etmişlerdir. Bu konuda İmam Sadık (a.s) ile Süfyan-i Sevrî ve arkadaşları arasında geçen münazara meşhurdur. Bu münazarada İmam Cafer-i Sadık (a.s) din ile dünyanın birbirinden ayrı olduğu görüşüne şiddetle muhalefet etmiş ve bu düşünceyi savunanların fikirsel sapkınlıklarını gün yüzüne çıkarmıştır.⁴⁰

İslâmî öğretiler dünya ile ahiret arasındaki ilişki konusunda insana doğru ve gerçek olan görüşü vermektedir. Bu yüzden din önderlerinin sözleri arasında dünyanın görmezden gelinmesi ve dünyevi nimetlerin terk edilmesine dair bir ifade asla görülmemektedir. Bilakis dünya, uhrevi nimetlerden faydalanabilme noktasında iyi ve değerli bir vesile olarak tanımlanmıştır. İmam Sadık (a.s) bu konuda şöyle buyuruyor:

نِعْمَ الْعَوْنُ الدُّنْيَا عَلَيَّ الْآخِرَةِ

“Dünya ahiret(i kazanmak) için ne güzel yardımcıdır.”⁴¹

[İbrahim] Ethem’ce dünyaya bakmak, İslam açısından reddedilmiş doğru olmayan görüşlerdendir. Allah Resulü (s.a.a), ashabından bazı aşırı kimselerin dünyevi nimetlerden el-etek çektiklerini duyduğu zaman hiddetlenmiş ve hemen mescide gelip onları kınamış; dünyevi nimetlerden yararlanmanın kendisi sünneti olduğunu, bu sünnete muhalefet etmenin ise İslam’dan çıkmak anlamına geldiğini beyan buyurmuştur.⁴²

³⁹ Nehc’ül Belaga, 131. Hikmetli Söz.

⁴⁰ el-Kafi, c.5, s. 65-70.

⁴¹ A.g.e, s. 72.

⁴² A.g.e, s. 496.

Sonuçta kendi vehimlerine dayanarak Allah’a ibadet düşüncesiyle dünyadan el-etek çekmiş, çalışıp kazanmayı terk etmiş kimseler din önderleri tarafından kınanmışlardır.

Bunun karşısında maneviyat ve ahireti kazanma düşüncesiyle iş yapmayan, hiçbir sorumluluk altına girmeyen ve başkalarına yük olan kimseler İslam dini ve din önderleri tarafından lanetlenmişlerdir. Yüce Peygamberimiz (s.a.a) şöyle buyurmuştur:

مَلْعُونٌ مِّنَ الْقِيَّ كَلَّهٗ عَلَيَّ النَّاسِ

“Yükünü insanların üzerine atan kimse mel’undur (lanetlenmiştir).”⁴³

İmam Cafer-i Sadık’ın (a.s) yarenlerinden biri şöyle diyor: İmam’a evinde oturup namaz, oruç ve ibadetle meşgul olan, geçimini sağlamak için çalışmayı bırakan ve Allah’ın bir şekilde ona rızık ulaştıracağına inanan kimsenin durumunu sordum. İmam Sadık (a.s) şu cevabı verdi: Bu şahıs duası kabul edilmeyen kimselerdendir.⁴⁴ Yani böyle birine Allah teveccüh etmez. İmam Sadık (a.s) başka bir rivayette haysiyetini korumak, borcunu ödemek ve yakınlarına yardımcı olmak için çalışmayan kimseleri hiçbir hayrı olmayan faydasız ve değersiz insanlar olarak tanıtmış, şöyle buyurmuştur:

لَا خَيْرَ فِي مَنْ لَا يَحِبُّ جَمْعَ الْمَالِ مِنْ حَلَالٍ يَكْفُ بِهِ وَجْهَهُ وَيَقْضِي بِهِ دَيْنَهُ وَيَصِلُ بِهِ رَحِمَهُ

“Helal yoldan mal toplayıp da onunla haysiyetini korumayı, borcunu ödemeyi ve akrabalarıyla bağıni güçlendirmeyi sevmeyen kişide hiçbir hayır yoktur.”⁴⁵

Bununla birlikte İslamî inanca göre dünya, insan yaşantısında çok kısa bir merhale sayılmaktadır. Bu yüzden İslam dini, dünyaya gönül kaptırmak ve böyle bir hayatı amaç edinmeyi, insanı gerçek yaşamından gaflete düşüreceği için kınamakta ve dünya sevgisini yaşantıdaki tüm yanlış davranışların kaynağı olarak görmektedir. İmam Sadık (a.s) bu konuda şöyle buyurmaktadır:

رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ حُبُّ الدُّنْيَا

“Her kötülüğün başı dünya sevgisidir.”⁴⁶

İmam Ali (a.s), Nehcü’l-Belaga kitabındaki hutbelerinden birinde [şerh edicilerini hayret içinde bırakan] kısa bir cümle ile İslam açısından dünya gerçeğini şu şekilde açıklamıştır:

⁴³ Biharu'l Envar, c. 77, s. 142.

⁴⁴ el-Kafi, c. 5, s. 77.

⁴⁵ A.g.e, s. 72.

⁴⁶ A.g.e, c. 2, s. 315.

مَنْ أَبْصَرَ بِهَا بَصَرَتَهُ وَ مَنْ أَبْصَرَ إِلَيْهَا أَعْمَتْهُ

“Dünya, ona ibretle bakanı basiret sahibi yapar, hasretle bakanı ise kör eder.”⁴⁷

Sonuçta kim dünyayı gerçekleri görmek ve geçmişten ibret almak için bir vesile olarak görürse böyle bir dünya ona basiret verir. Böyle bir kimse için yükseliş ve tekâmül vesilesi olan dünya, onu nihai amacı kılan ve tüm çabasını dünyevi metalara ulaşmak yolunda sarf eden kimseyi ise âlemin gerçeklerini göremeyecek duruma düşürür ve sapkınlığına vesile olur.

Zahirle Batın Arasındaki İrtibat

Belli bir adap ve yaşam tarzına bağlılığın en temel fıkırsel dayanaklarından biri “insanın zahiri ile batını arasındaki karşılıklı etkileşimi” konusudur.

Konuyu biraz açacak olursak; “İnsan vücudu üç boyuttan oluşmuştur” diyebiliriz.

1. İnsanın zihnindeki suretleri oluşturan tüm bilgileri, görüşleri ve bilimsel gerçekleri içeren akli katman veya bilgi ve düşünce sahası.

2. Tüm çabaları, duyguları ve eğilimleri ihtiva eden kalp katmanı veya ideoloji ve yöneliş sahası.

3. Tabiat katmanı veya uzuvlarla işlenen ihtiyari ve gayr-i ihtiyari davranışlar sahası.

İnsan vücudundaki bu üç katman birbiriyle tam bir irtibat halindedir ve birbiri üzerinde etki bırakmaktadır. Yani bilgilerimiz ve eğilimlerimizin davranışımız üzerinde etkisi olduğu gibi, davranış ve bilgilerimizin eğilimimiz üzerinde, eğilim ve bilgilerimizin de amelimiz üzerinde etkisi vardır. Zahirde yaptığımız amelimiz bilgilerimizi etkisi altında bırakır, eğilimlerimiz ve duygularımızı da direkt veya dolaylı şekilde manipüle eder. İnançsal sarsıntılarımız veya sapkın eğilimlerimizin birçoğunun kökenini amelimizde aramamız gerekir. Kur'an-ı Kerim Rum suresinde şöyle buyurmaktadır:

ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ أَصَاؤُا السُّوَاىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ وَ كَانُوا بِهَا يَسْتَهْزِؤْنَ

“Sonra kötülük yapanların sonu pek kötü oldu; Allah’ın ayetlerini yalanladılar ve onlarla alay ediyorlardı.”⁴⁸

Batın ile zahirin birbiri üzerinde etki bırakması ve birinin diğerinden etkilenmesi insan ruhunun ilginçliklerindendir. Her birimizin korktuğunda yüzünün rengi atar; utandığında terlemeye ve kızarmaya başlar; tereddüt ettiğinde konuşması gevşer, yakın ettiğinde ise muhkem ve kesin konuşur; kaygılı ve üzgün iken iştahı olmaz ve suratı asık olur. Bu örnekler korku, üzüntü, yakın, utanç, aşk, kalp yumuşaması ve şecaat gibi deruni hallerin

⁴⁷ Nehcü'l Belaga, 82. Hutbe, s. 59.

⁴⁸ Rum/10.



Batın ile zahirin birbiri üzerinde etki bırakması ve birinin diğerinden etkilenmesi insan ruhunun ilginçliklerindendir. Her birimizin korktuğunda yüzünün rengi atar; utandığında terlemeye ve kızarmaya başlar; tereddüt ettiğinde konuşması gevşer, yakın ettiğinde ise muhkem ve kesin konuşur; kaygılı ve üzgün iken iştahı olmaz ve suratı asık olur.

insanın yüzünde, sözünde ve davranışında etki bıraktığını açık şekilde göstermektedir. Buradan şu sonucu almak mümkündür: Zahiri ve görünen davranışları değiştirmek için deruni ve içsel bir değişime gitmek gerekir. Zira “zahirde görünen haller” “deruni özelliklerin” yansımasıdır.

Diğer bir etki ise zahirin batın üzerindeki etkisidir. Her birimizin yeni ve temiz bir elbise giydiğinde farklı bir duygu yaşaması, duş aldıktan sonra kendisini neşeli hissetmesi, yüksek model bir arabaya bindiğinde bir tür üstünlük duygusuna kapılması, evde giydiği rahat bir elbiseyle oturduğunda kapıldığı hissiyatla resmi elbise üzerinde iken taşıdığı hissiyat arasındaki fark bunun örneklerindendir. Bir askerin ayağında terlik, üzerinde normal elbise, başı açık ve silahsız olduğunda taşıdığı ruh hali ile üzerinde üniforması, ayağında botları ve belinde silahı olduğu zamanki ruh hali aynı değildir. Güzel koku sürmek ve makyaj yapmak ruhu incelttiği gibi buruşuk, kirli ve dağınık bir giyim tarzı da ruh üzerinde olumsuz etki bırakır. Zahirin batın üzerindeki etkisinden dolayı bazen dışsal değişimler yoluyla deruni bir dönüşüme gidilmektedir. Mesela bazıları evdeki eşyaların yerini ve diziliş şeklini değiştirmek suretiyle ruhlarında bir değişim ve canlılık icat ederek

bıkkınlıkla savaşırlar veya spor yaparak bir nevi fiziki hareketlilikle ruhlarında canlılık ve neşe meydana getirirler.

İnsanın zahiri ile batını, birbirinden ayrı iki bağımsız dünya değildir. Aksine ikisi arasında sağlam bir irtibat ve ikili bir etkileşim vardır. Bu meyanda batın, insan vücudunun esasını teşkil etmektedir. Marifet ve muhabbet deruni unsurlardan olup ibadetin zahiri üzerinde etki bırakmaktadır. Eğer bu deruni motorlar çalışmazsa müstehap amellere riayet etmek, ibadetteki adap ve sünnetleri yerine getirmek aracı itekleyerek motoru çalıştırmak gibi bir şey olur; nihayetinde motoru çalıştırır, marifet ve muhabbeti artırır. İmam Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

مَا جَفَّتِ الدَّمُوعُ إِلَّا لِقَسْوَةِ الْقُلُوبِ وَ مَا قَسَتِ الْقُلُوبُ إِلَّا لِكَثْرَةِ الذَّنُوبِ

“Gözyaşları ancak kalplerin katılaşmasından kurumuştur ve kalpler ancak günahların çokluğundan katılaşmıştır.”⁴⁹

Birinin gözyaşından mahrum oluşu zahiri bir durumdur. Fakat bunun kökeni kalbin katılaşmasında olup deruni bir durumdur ve bu deruni durum cismin zahiri durumlarında etki bırakmaktadır. Kalbin katılaşması ise çok günah işlemenin sonucudur. Dolayısıyla insanın batınında meydana gelen değişim zahirde kendisini gösterir ve eğer zahir değişimi kabul etmezse onun yorumunu batında aramak gerekir.

Şimdi İslamî adaba bakalım: Neden namazda “kıbleye” doğru duruyoruz? Zira belli bir coğrafi mekâna doğru yöneliş, ruhu da o yöne doğru çekmekte ve batında da birlik oluşturmaktadır. Neden namazı “cemaatle” kılıyoruz? Çünkü saflar ve hareketlerdeki zahiri birlik ve benzerlik, namaz kılan ümmetin kalbi ve deruni vahdeti için bir alıştırmadır. Neden namazda en temiz ve güzel kokulu elbisemizi giymekteyiz? Çünkü bu şekilde namaz kılmakta kalp daha huzurlu ve daha canlı olmaktadır. Yani zahiri adabı riayet etmek namazın batını adabına destek olmaktadır. Camide kılınan namazla evde kılınan namaz bir değildir. Namazda huzu ve huşu, her ikisi de gereklidir; “huzu” namazın zahiri halleriyle ilgilidir ve “huşu” onun deruni boyutu ile alakalıdır. Cisimdeki huzu, kalpte huşu oluşmasına ve kalpteki huşu cismin huzuuna yardımcı olur. İmam Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

مَنْ خَشَعَ قَلْبُهُ خَشَعَتْ جَوَارِحُهُ

“Kalbi huşu ile dolanın uzuvları da huşu bulur.”⁵⁰

Zahiri tesettür ve hicap ne kadar fazla ve güzel olursa böyle bir örtünme, batını duygulara ve deruni olan iffete daha çok tesir eder. Aksi için de aynı şey geçerlidir; yani deruni ve batını iffet ne kadar çok olursa namahrem karşısındaki zahiri giyim ve tesettür de o ölçüde artar.

⁴⁹ Vesailu’s-Şia, Şeyh Hürr-i Amuli, c. 16, s. 45.

⁵⁰ Uyunu’l-Hikem ve’l-Mevaiz, Ali b. Muhammed Leysi, s. 444, no. 7768.

Zahirin batın üzerinde etkisi vardır; hatta bu etki, zorlama ve yapmacık olsa bile rolünü ifa eder. Mesela ağlar gibi görünmeye çalışmak gerçekten de kişiyi mahzun eder. İmam Ali (a.s) şöyle buyurmuştur:

إِنْ لَمْ تَكُنْ حَلِيمًا فَتَحَلَّمْ فَإِنَّهُ قَلَّ مَنْ تَشَبَّهَ بِقَوْمٍ إِلَّا أَوْشَكَ أَنْ يَكُونَ مِنْهُمْ

“Eğer tahammülkâr değilsen (en azından) kendini tahammülkâr göstermeye çalış. Çünkü bir kavme benzemeye çalışıp da onlar gibi olmayan kimse pek az olur.”⁵¹

Sonuçta özgüven ve şahsiyet sahibi olan kimse, yabancıları taklit etmez ve kendisini onlara benzetmeye çalışmaz. Öte yandan eğer birisi giyiminde, yaşam şeklinde ve sosyal kültüründe yabancıları örnek alacak olursa, onun bu zahiri benzerliği tedrici olarak onların kültürünü kabullenmesine yol açar. Bu yüzden İslam dininde kâfirlere benzemek doğru görülmemiş, yasaklanmıştır. İmam Sadık (a.s) şöyle buyurmuştur:

أَوْحَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ إِلَى نَبِيِّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ لَا يَلْبَسُوا لِبَاسَ أَعْدَائِي وَلَا يَطْعَمُوا مَطَاعِمَ أَعْدَائِي وَلَا يَسْلُكُوا مَسَالِكَ أَعْدَائِي فَيَكُونُوا أَعْدَائِي كَمَا هُمْ أَعْدَائِي

“Yüce Allah peygamberlerden birine şöyle vahy etti: Müminlere de ki: Benim düşmanlarının elbisesini giymesinler, düşmanlarımdan yemeklerinden yemesinler ve düşmanlarımdan yolunda yürümesinler; yoksa onlar gibi benim düşmanım olurlar.”⁵²

⁵¹ Nehcü'l Belaga, 207. Hikmetli Söz, s. 396.

⁵² Men La Yehzuruhu'l-Fakih, Muhammed b. Ali b. Babaveyh, c. 1, s. 252.

İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik'te Kadın

Şerif Abdulazim Muhammed

Giriş

Bundan yaklaşık beş yıl önce Toronto Star dergisinde Gwynne Dyer'ın kaleme aldığı "Erkeğin hâkimiyetinde İslam yalnız değil" adlı bir makaleyi okumuştum. Bu makale, Kanada'nın başkenti Montreal'de düzenlenen ve Mısırlı ünlü feminist Nawal Saadawi'nin görüşlerine karşılık "Kadınlar ve Güç" konulu konferansta katılımcıların tepkilerini dile getirmekteydi. Burada kısaca Dr. Nawal Saadawi'nin yanlış ideolojik iddialarını şu şekilde özetleyebiliriz;

"Kadın hak ve özgürlüklerinin kısıtlanmasında önceliği Yahudilik ve Ahd-i Atik'de, daha sonra Hristiyanlık ve nihayetinde Kuran'da görebiliriz." ve bir başka cümlesinde;

"Tüm (Semavi) dinler erkek hâkimiyeti üzerine kurulmuştur; çünkü onların yapılandığı topraklarda hep ataerkil toplumlar yaşamıştır." ve yine;

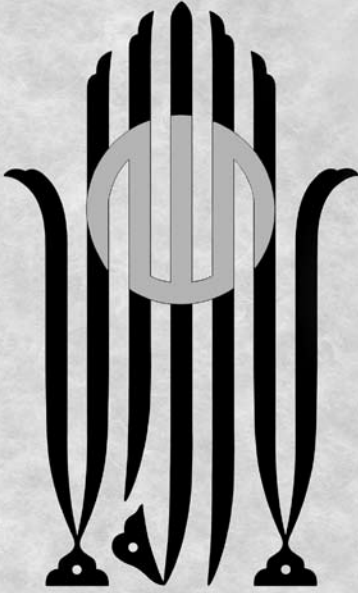
"Kadınların örtünmesi İslam'a özgü bir üslup değildir, biz bunu eski kültürlerde, diğer din mensubu rahibelerde de görmekteyiz."

Bunun üzerine konferansta bulunanlar kendi din ve mezheplerinin İslam dini ile bir tutulmasına tahammül edemeyip, Dr. Saadawi'yi eleştiri yağmuruna tuttular. Dünya Kadın Hareketi yetkililerinden Bernice Dubois, Dr. Nawal Saadawi'nin sözlerinin kabul edilemeyeceğini ve onun görüşlerinin diğer din ve toplumların inançlarına ne denli ters düştüğünü dile getirmişti.

İsrail Kadın Örgütü üyelerinden Alice Shalvi ise şöyle diyordu: "Benim bu duruma mutluka itiraz etmem gerekir; çünkü Yahudilikte örtünme adında bir kavram yoktur."

Gwynne Dyer'ın bu makalesi; bunca tepkinin aslında batı dünyasının kendilerini ve genelde kendi kültürel miraslarını tehdit eden İslam için yapıldığını kaleme alıyordu. Gwynne Dyer: "Aslında Hristiyan ve Yahudi feministler; kendilerinin kötü tıynetli Müslümanlarla aynı kefeye konulmasından rahatsız olup itiraz ettiler." şeklinde yazmaktaydı.

Ben konferansa katılanların İslam hakkında, özellikle de kadın meselesi söz konusu olduğunda böylesine tepkiler vermelerine hiç de şaşımamıştım. Batı dünyası



Hiç kimse Allah'ın büyük peygamberleri Hz. Musa ve İsa'ya (a.s) inanmadan Müslüman olamaz. Benin buradaki hedefim; İslam dinini savunmak ve Allah'ın Âdemoğullarına son İlahi mesajını, güç ve saygınlığını göstermekten ibarettir. Bu araştırma sırasında kendimin usul ve temel inançlar üzerinde araştırma yaptığımı yani bir başka tabirle kadının bu üç din içerisindeki yerini, temel ve asıl kaynaklardan aldığımı da belirtmek isterim.

İslam'ı, kadının her zaman erkek karşısında arka planda kalması ve ona boyun eğmesi şeklinde görmektedir.

Bu anlayışın ne kadar katı olduğunu anlamak için Fransız milli eğitim müdürlüğünün son zamanlarda başörtüsü takan tüm Müslüman genç kızların Fransız okullarından atılması gerekmektedir yasasını dile getirmek kâfidir. Okumak isteyen Müslüman genç kız hicabından ötürü eğitiminden mahrum kalacak ama yaşatları olan diğer Katolik Hristiyan öğrenciler okullarına boyunlarında asılı haç ile ya da Yahudi olan bir öğrenci de başında dininin gereksinimi Yahudi papağı olan Kipa ile derslerine girebilecektir, böyle olmaz. Fransız polisinin Müslüman kızların başörtüsüyle okula girişlerini engelledikleri sahneler kolay kolay hafızalardan çıkacağı benzemiyor. Bu sahneler Alabama

eyalet valisi olan George Wallace'ın 1962 senesinde yaptığı o yüz kızartıcı olaya ne de çok benzemekte; George Wallace okul önlerinde bekler ve zenci öğrencilerin okullara girmesini engellerdi. Bu iki utanç tablosunu birbirlerinden ayıran tek fark şudur; zenciler, hem Amerika ve hem yurt dışından oldukça fazla destek görmekteydiler. Hatta dönemin Cumhurbaşkanı John F. Kennedy; Birleşik Milletler Ulusal Muhafız Birliği'ni siyahî öğrencilerin derslere girmeleri konusunda zor kullanmalarına bile izin vermişti. Ama Fransız vatandaşı Müslüman kızlar hiçbir kesimden yardım ve destek bulamadılar. Anlaşılan onların ne Fransa içinde ne de dışında kimseye bir yararları yoktu. Bunun en büyük sebeplerinden biri de; İslam'ın günümüz dünyasında yanlış algılanması ve korkulmasıydı.

Orada benim Montreal konferansı hakkında daha fazla araştırma yapmama sebep olan bir soru sorulmuştu; Dr. Nawal Saadawi'nin tüm bu görüşleri gerçekte bağdaşmıyordu acaba? Başka bir deyişle; Yahudilik, Hristiyanlık ve İslamiyet aynı kadın anlayışına mı sahiptiler? Bu konuda farklı görüşleri var mıydı? Gerçekten de Yahudilik ve Hristiyanlık kadınlara İslam dininden daha çok mu özen göstermekteydi? Peki, asıl gerçek neydi?

Bu zor soruları araştırıp, cevaplarını bulmak hiç de kolay olamasa gerek. Zaten, birisinin olaylara tarafsız yaklaşıp, insafli olması ya da en azından adaletle hükmetmek için elinden geleni yapması gerekmektedir. İslam'ın öğrettiği de zaten budur. Kuran-ı Kerim Müslümanlara kendi yakınlarının hoşuna gitmese bile doğruyu söylemelelerini emreder;

“Konuştuğunuz zaman, yakınlarınıza aleyhine de olsa, adaleti gözetin.” (En’am/152)

“Ey iman edenler! Öz benliğiniz, annenizin, yakınlarınız aleyhine de olsa, zengin veya fakir de olsalar, adaleti dimdik ayakta tutarak Allah için tanıklık edenler olun.” (Nisa/135)

Bir diğer zorluk da, konunun oldukça kapsamlı olmasından kaynaklanmaktadır. Zaten bu yüzden son birkaç yıldır kafamda oluşan soru işaretlerini bertaraf etmek için kendimi İncil, Dinler ve Yahudi ansiklopedilerini okumaya adanmıştım. Bunların yanı sıra çeşitli dinlerde araştırmacılar ve eleştirmenler tarafından kadının konumu hakkında yazılan eserleri de incelemeyi ihmal etmedim. Gelecek bölümler içerisinde sunulan konular bu naçiz araştırmamın önemli sonuçlarını içermektedir. Bu araştırma boyunca

tam manasıyla objektif olduğumu söyleyemem, çünkü bu benim sınırlı kapasitemi aşmak demek olur. Ama bu araştırma ve tahkikat boyunca Kuran'ın “Hakkı söyleme” ilkesine bağlı kalmaya çalıştım.

Bu giriş bölümünde çalışma amacımın ne Hristiyanlığı ne de Yahudiliği küçümseyip, yermek olmadığını vurgulamak isterim. Müslümanlar olarak her ikisinin de İlâhi menşeli dinler olduğunu biliyoruz. Hiç kimse Allah'ın büyük peygamberleri Hz. Musa ve İsa'ya (a.s) inanmadan Müslüman olamaz. Benin buradaki hedefim; İslam dinini savunmak ve Allah'ın Âdemoğullarına son İlâhi mesajını, güç ve saygınlığını göstermekten ibarettir. Bu araştırma sırasında kendimin usul ve temel inançlar üzerinde araştırma yaptığımı yani bir başka tabirle kadının bu üç din içerisindeki yerini, temel ve asıl kaynaklardan aldığımı da belirtmek isterim. Bu şu manaya gelmektedir; Üç semavi dinin bu gün dünya üzerindeki milyarlarca mensubu tarafından uygulandığı şekliyle değil de, gerçek kaynaklarındaki şekliyle kadının durumunu incelemeyi.

Bu yüzden delil ve kaynakların çoğu, Kuran-ı Kerim'den, Peygamber efendimizin (saa) hadislerinden, İncil, Talmud veya Hristiyanlığın şekillenmesinde önemli rol oynamış bazı rahip ve din bilginlerinin görüşlerinden alınmıştır.

Eğer bu kaynaklar baz alındığı takdirde; bir inancı, o dinin sözde taraftarlarının davranış ve tutumlarından anlamaya çalışmanın ne denli yanlış olacağı sonucuna götürür. Çoğu insan, dini inançları kültürle karıştırmakta, hatta birçoğu kendi dini kitaplarının ne demek istediğini dahi anlamaktan aciz ve maalesef birçoğu da bu konulara hiç mi hiç ilgi duymamaktadır.

Havva'nın Hatası

Her üç din de; kadın ve erkeğin, âlemlerin yaratıcısı Yüce Allah tarafından yaratıldığı konusunda aynı inanç üzerinde birleşirler. Ama ilk erkek ve kadının yaratılmasının yani Hz. Âdem (a.s) ve Havva'nın yaratılmasından sonra ilk görüş ayrılıkları baş gösterir.

Hz. Âdem ve Havva'nın yaratılışına dair Yahudi ve Hristiyan düşüncesinde detaylı bir şekilde anlatılmaktadır. (Yaratılış, bab/2:4'den bab/3:24'e kadar bu süreç anlatılır) Allah onları yasak ağacın meyvesinin yenmesini her ikisi için de yasakladı. Yılan Havva'yı, Havva da Âdem'i kendisiyle yemesi için kandırdı. Allah, bu yaptığından ötürü Âdem'i kınayınca, o bütün suç Havva'ya attı; "Burada benim yanıma verdiğin bu kadın, o ağacın meyvesinden bana bir miktar verdi ve ben de yedim." Bunun ardından Allah Havva'ya şöyle buyurdu;

"Çocuk doğururken sana çok acı çek-tireceğim" dedi, "Ağrı çekerek doğum

yapacaksın. Kocana istek duyacaksın, Seni o yönetecek." Ve Âdem'e de;

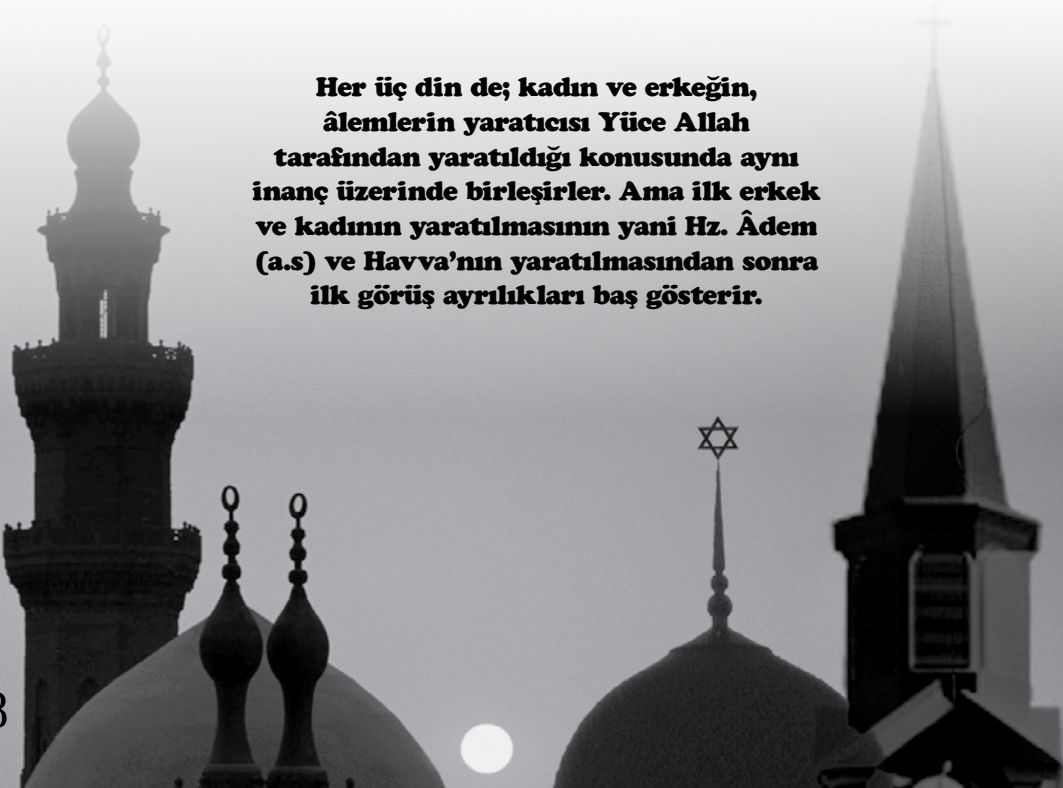
"Karının sözünü dinlediğin ve sana, meyvesini yeme dediğim ağaçtan yediğin için toprak senin yüzünden lanetlendi" dedi, "Yaşam boyu emek vermeden yiyecek bulamayacaksın." dedi.

Ama ilk yaratılış ile ilgili İslami anlayış Kuran'ın birçok yerinde geçer. Örnek olarak da;

"(Sonra Allah, Âdem'e hitap etti): "Ey Âdem, sen ve eşin cennette durun, dilediğiniz yerden yeyin; fakat şu ağaca yaklaşmayın, yoksa zalimlerden olursunuz."

Derken şeytan, onların, kendilerinden gizlenmiş olan çirkin yerlerini kendilerine göstermek için onlara fısıldadı: "Rabbiniz, başka bir sebepten dolayı değil, sırf ikiniz de birer melek, ya da ebedi kâhıcılardan olursunuz diye sizi şu ağaçtan menetti" dedi. Ve onlara:

Her üç din de; kadın ve erkeğin, âlemlerin yaratıcısı Yüce Allah tarafından yaratıldığı konusunda aynı inanç üzerinde birleşirler. Ama ilk erkek ve kadının yaratılmasının yani Hz. Âdem (a.s) ve Havva'nın yaratılmasından sonra ilk görüş ayrılıkları baş gösterir.



"Elbette ben size öğüt verenlerdenim." diye de yemin etti.

Böylece onları aldatarak aşağı sarkıttı, (önceki mevkilerinden indirdi). Ağac(ın meyvasını) tadınca çirkin yerleri kendilerine göründü ve cennet yapraklarını üst üste yamayıp üzerlerine örtmeğe başladılar. Rableri onlara ünledi: "Ben sizi o ağaçtan men'etmedim mi ve şeytan size apaçık düşmandır, demedim mi?"

Dediler: "Rabbimiz, biz kendimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz ve bize acımazsan, muhakkak ziyana uğrayanlardan oluruz!" (A'raf/19-23)

Yaratılış hikâyesinin iki şekline de dikkatlice bakıldığında; bazı temel farklılıklar hemen dikkati çekmektedir. İncil ve Tevrat'ın aksine Kuran-ı Kerim, Hz. Âdem ve'ya hatalarından dolayı aynı derecede yargılamaktadır. Kimse Kuran'ın hiçbir yerinde Hz. Havva'nın Âdem'i (a.s.) yasak meyveyi yemek için kandırdığını veya onun Âdem'den önce o meyveyi yediğine dair en ufak bir delil bulamaz. Kuran'daki Havva ne ayartan ne vesvese veren ne de aldatan birisidir. Üstüne üstlük Kuran ayetlerinden de açıkça anlaşılacağı gibi Allah, aynı Havva'nın doğumunda acı çekmesi vs. gibi hiç kimseyi başkasının günah ve hatalarından ötürü kınayıp, cezalandırmaz. Hem Âdem hem de Havva bir hata yapıp, emre itaatsizlik ettiler ve hemen ardından Allah'tan bağışlanma dilediler ve Allah da onları affetti.

Utanç Kaynağı Kız Çocukları

Aslına bakacak olursak; İncil ve Kuran-ı Kerim arasında kadına karşı görüş farklılığı kız çocuğu dünyaya gelir gelmez başlar. Buna örnek vermek gerekirse; İncil kız çocuğu dünyaya geldiğinde (erkek çocuğuna

nazaran) doğum yapan kadın iki kat daha fazla necis ve kirli sayılmaktadır.

"İsrail halkına de ki: Bir kadın hamile kalıp erkek çocuk doğurursa, âdet gördüğü günlerde olduğu gibi yedi gün kirli sayılacaktır. Çocuk sekizinci gün sünnet edilmeli. Kadın kanamasından paklanmak için otuz üç gün bekleyecek. Pak sayılması için geçmesi gereken bu günler doluncaya dek kutsal bir şeye dokunmayacak, tapınağa girmeyecek. Ancak, kız çocuk doğurursa, âdet gördüğü günler gibi iki hafta kirli sayılacaktır. Kanamasından paklanmak için altmış altı gün bekleyecektir." (Levililer, bab/12:2-5)

Kitab-ı Mukaddes açık bir dille bu konuyu şöyle yorumlar;

"Kız çocuğunun doğumu zarar ve zıyandır" (Derlemeci, bab/22:3) ama bu ürkütücü beyanın aksine erkek çocuğundan övgüyle bahseder;

"Oğlunu eğiten adama düşmanları gıpta eder" (Derlemeci, bab/30:3)

Yahudi hahamları nesillerinin devamı ve çoğalması için evlat sahibi olmayı erkeklerle zorunlu kılar. Öte yandan, neslin devamı için de; erkek evladı açıkça tercih ettiklerini gizlememektedirler;

"Onlar için hasta bir erkek evlat, sağlıklı bir kız çocuğundan daha yeğdir."

"Erkek çocuğu doğduğunda herkes sevince, kız çocuğu doğduğunda ise herkes üzüntüye boğulur."

"Erkek çocuk doğduğunda dünyaya barış gelir, kız çocuk doğduğunda hiçbir şey gelmez" Kız çocuğu her zaman bir üzüntü, bir yük ve baba için de utanç kaynağı olarak algılanmıştır;

"Kızın dik başlı mı? Sert bir şekilde bakarsan bir daha seni düşmanlarına alay

konusu olmaktan, kasabanın diline düşmekte, dedikoduya konu olmaktan ve seni halka utanç duymaktan alıkoyar. (Derlemeci, bab/42:11)

“Başı dik kızını sıkı kontrol altına al, yoksa kendisine verilen ilgiyi suiistimal eder. Onun utanmaz gözlerine dik dik bak, aksi takdirde seni rezil ettiği zaman şaşırma” (Derlemeci, bab/26:10-11)

Bu tarz davranışlar İslam öncesi Cahiliye dönemi putperest Arapların, kız çocuklarını diri diri gömmeleri ve sırf kızları utanç kaynağı olarak gördüklerinden kaynaklanmaktaydı. Kuran ise bu iğrenç ve kötü davranışı kınar ve şöyle buyurur;

“Onlardan birine dişi (çocuğu olduğu) müjdelendiği zaman içi öfkeyle dolarak yüzü kapkara kesilir. Kendisine verilen müjdenin kötülüğünden dolayı kavmin-den gizlenir. (Şimdi ne yapsın) onu, hakaretle tutsun mu yoksa onu toprağa mı gömsün! Bak, ne kötü hüküm veriyorlar!” (Nahl/58-59)

Söylenmesi gereken bir gerçek de; Eğer Kuran-ı Kerim’in bu çirkin uygulamayı kaldırmak için sert ifadeleri olmasaydı, bu kötü suçun Arabistan’da önünün alınamayacağına da işaret etmek gerekir.

“Onlardan biri, Rahman'a benzer gösterdiği/Rahman'a isnat ettiği kız evlatla müjdelendiğinde, yüzü simsiyah kesilir de öfkeden yutkunur durur.” (Zuhruf/17)

“O diri diri gömülen kız çocuğuna sorulduğunda, hangi günah yüzünden öldürüldü diye!” (Tekvir/8-9)

Zaten Kuran, erkek çocuklarla kız çocuklar arasında bir ayırım da yapmaz. Kuran-ı

Kerim, İncil’in aksine erkek çocuğu gibi kız çocuğunun da doğumunu Yüce Allah’tan bir hediye, bir lütuf olarak görür. Hatta kız çocuğunun doğumunu erkek çocuktan daha önce müjdeler;

“Göklerin ve yerin mülkü/yönetimi Allah'ındır. Dilediğini yaratır. Dilediğine kız evlat bağışlar, dilediğine erkek evlatlar armağan eder.” (Şura/49)

Kız çocuklarını diri diri gömme âdetinin önüne geçip, bütün izlerini silmek için henüz yeni yeni yapılanmaya başlayan Müslüman toplumunda Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed (s.a.a) kız çocuğu olanların onlara iyi davrandığı takdirde; Allah tarafından mükâfatlandırılacaklarını buyuruyordu;

“Kim kız çocuğunu büyütmeyi bir sorumluluk olarak kabul ederse ve ona iyi davranırsa, işte o kimse, cehennem ateşinden korunur.”

“Kim iki kız çocuğuna erginlik çağına kadar bakarsa kıyamet gününde o ve ben komşu olacağız (diyerek iki parmağını birleştirdi)”

Kadının Eğitim ve Terbiyesi

İncil ve Kuran’ın kadın konusundaki farklılıkları yalnızca onun doğumuyla sınırlı kalmamış belki de çok daha kapsamlı bir hal almıştır. En iyisi biz şimdi bu kitapların kendi dinini öğrenmeye çalışan kızlara karşı yaklaşımlarını kıyaslayalım.

Tevrat, Yahudiliğin kalbi ve kanun kitabıdır. Böyle olmasına rağmen Talmud’un öğretilerine göre “Kadınlar Tevrat’tan bir şey öğrenemez ve onu okuyamaz” der. Bazı Yahudi hahamları da üzerine basa basa şöyle söylerler;

“Tevrat’ın sözlerini kadınlara söylenmek-tense ateşte yansın daha yeğdir.” ve “Her kim kendi kızına Tevrat’ı öğretirse ona müsteh-kenlik öğretmiş gibi olur.”

Aziz Paul’un bu konuya Kitab-ı Mukaddes’teki yaklaşımı da Tevrat’tan pek de farklı de-ğildir;

“Kadınlar, kutsalların bütün toplulukla-rında olduğu gibi, toplantılarınızda sessiz kalsın. Konuşmalarına izin yoktur. Kutsal Yasa’nın da belirttiği gibi, uysal olsunlar. Öğ-renmek istedikleri bir şey varsa, evde kendi kocalarına sorsunlar. Çünkü kadının toplantı sırasında konuşması ayıptır.” (1. Korintliler, bab/14:34-35)

Bir kadının konuşmasına izin verilmezse nasıl öğrenebilir? Bir kadın sorgusuz sualsiz itaatkâr olmaya zorlanırsa, akıl olarak nasıl gelişebilir? Tek bilgi kaynağı evdeki kocası olursa ufkunu nasıl genişletebilir?

Peki, Kuran’ın bu konuya yaklaşımı farklı mıdır diye soracak olursak ne gibi bir cevap alırız? Kuran’da anlatılan kısa ve öz bir hikâyeye onun tutumunu bizlere kı-saca özetler;

Havle Müslüman bir kadındır. Bir gün kocası Evs ona kızarak “Sen bana annemin sırtı gibisin” dedi. Bu söz putperest Araplar tarafından kocanın talak verdiği manasına ge-lir, evlilik erkek tarafından tek taraflı olarak feshedilirdi. Ama buna rağmen kadının evi terk etmesine ya da başka bir erkekle evlen-mesine izin verilmezdi. Kocasının ağzından çıkan bu sözleri işiten Havle çok üzülmüş ve kendisini çok kötü hissetmişti. Bu olayı an-latmak için doğruca peygambere gitti. Pey-gamber Efendimiz (s.a.a) ona şimdilik sab-redebildiği kadar sabretmesini tavsiye etti. Havle bir nevi askıya alınmış olan evliliğini kurtarmak için ısrarla Peygambere şikâyetle

bulunmaya devam etti. Kısa bir zaman sonra ayet nazil oldu; Havle’nin dedikleri onay-lanmıştı. Artık İlahi hüküm bu cahilce âdeti sona erdirmiş oluyordu. Kuran’ın 58. suresi bu olaydan sonra tamamen olduğu gibi “Mü-cadele” ya da “Tartışan Kadın” suresi ola-rak adlandırıldı;

“Allah kocası hakkında seninle tartı-şan ve Allah’a şikâyetle bulunan kadı-nın sözünü işitti. Allah, ikinizin birbi-rinizle konuşmasını işittir. Çünkü Allah işitendir, görendir. (Mücadele/1)

Kuran-ı Kerim’e göre bir kadın İslam peygamberiyle konuşup, tartışabilir ve hiç kimsenin de onu susturmaya hakkı yoktur. Kocasını hukuki ve dini konularda tek merci olarak görme zorunluluğu da yoktur.

Adetli Kadının Pisliliği

Adet gören kadınlar konusunda Yahudi din hukuku oldukça kısıtlayıcı ve katıdır. Eski Ahit, adetli kadını pis ve kirli olarak kabul eder. Hatta bu pisliliğinin diğerlerine de bulaşacağını beyan eder. O kadının do-kunduğu herkes ve tüm eşyalar en az bir gün boyunca kirli kalır.

“Adet gördüğü için kan kaybeden ka-dın yedi gün kirli sayılacak. Ona dokunan da akşama kadar kirli sayılacak. Adet gör-düğü günlerde kadının üzerinde yattığı ya da oturduğu her şey kirli sayılacaktır. Kim ka-dının yatağına dokunursa, giysilerini yıkaya-cak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayılaca-kıdır. Kim kadının üzerine oturduğu herhang-i bir şeye dokunursa, o da giysilerini yıkaya-cak, yıkanacak, akşama kadar kirli sayıla-caktır. Kadının yatağındaki veya oturduğu şeyin üzerindeki herhangi bir eşyaya doku-

nan herkes akşama kadar kirli sayılacaktır.” (Levililer, bab/15:19-23)

Adetli bir kadın temiz olmayan fitratından ötürü kimi zaman kendisiyle kurula-cak her hangi bir ilişkiyi önlemek için sür-gün edilirdi. Adetli olduğu günler boyunca “*Kirli Evi*” olarak adlandırılan özel ev-lere kapatılırlardı.

Talmud adetli kadını her hangi bir fiziki temas olmasa bile “*Uğursuz ve Öldürücü*” olarak kabul eder. “Hahamlarımız bize şunu öğrettiler; adet gören bir kadın, iki erkek ara-sından geçerse, eğer kadın âdetinin başın-daysa o erkeklerden birisi mutlaka öldürüle-cektir ve eğer âdetinin sonunda ise aralarında tartışma ve kavga baş gösterecektir.” Tüm bunlar bir yana; hatta adetli kadının kocası, eğer karısının ayakları altındaki toz ona bu-laşmışsa sinagoga girmesi haram kılınmıştır. Eşi, kızı ya da annesi adetli olan bir haham diğer hahamlarla beraber sinagogda ibadet edemez. Şimdi tüm bunlar göz önünde tu-tulduğunda, kadının adet görmesinin “*Ga-zap ve Lanet*” olarak görülmesine hiç de şaşmamak gerekir.

İslam dini adetli kadının herhangi bu-laşıcı bir pisliğe sahip olduğunu kabul et-mez. O ne necistir ne de lanetlenmiştir. O yalnızca gündelik yaşamına bir takım sı-nırlamalarla devam etmektedir; adet dö-ne-minde eşiyle yakınlaşması haram kılınmış ama eşler aralarındaki diğer her türlü fiziki teması izin verilmiştir. Adetli kadın âdeti boyunca gündelik namazlarından ve oruç-tan da muaf tutulmuştur.

Kadının Tanıklık ve Şahitliği

Kuran ve İncil’in tezada düştüğü bir başka konu da; “*Kadının Şahitliği*” mese-lesidir. Kuran-ı Kerim, muamele ve ticari

anlaşmalarda bulunan inananların iki erkek veya bir erkek iki kadın şahit getirmelerini emrettiği doğrudur;

“Erkeklerinizden iki kişiyi de tanık tu-tun. Eğer iki erkek yoksa rızanızla ka-bul edeceğiniz tanıklardan bir erkek ve iki kadın gerekir. Bu kadınlardan biri şaşırsa/unutursa ötekisi ona hatırlat-sın diyedir.” (Bakara/282)

Hatta bazı durumlarda Kuran kadının ta-nıklığını, bir erkeğin şahitliğine eşit olarak da kabul eder. Bazen de kadın erkeğin ta-nıklığını geçersiz bile kılabilir.

Eğer bir kimse karısını zinayla suçlarsa, Kuran, o kadının suçlu olduğuna dair beş defa yemin etmesini ister. Eğer kadın inkâr eder ve aynı şekilde beş defa yemin ederse suçlu olarak kabul edilmez. Ama her iki du-rumda da evlilik sona erer;

“İfki/yalan haberi/iftırayı getirenler; içi-nizden bir gruptur. Onu sizin için şer sanmayın. Aksine, o, sizin için bir ha-yırdır. Onlardan her kişiye o günahtan kazandığı vardır. Onların, günahın bü-yüğünü yönetenine de büyük bir azap vardır.” (Nur/6-11)

Öte yandan ilk Yahudi toplumlarında ka-dınların şahitlik yapmasına izin verilmezdi. Hahamlar, Havva yüzünden cennetten ko-vulmaları nedeniyle kadının şahitlik yap-mamasını onlara verilen dokuz ceza ve la-netten biri olarak kabul ederler. Bugün hala İsrail’de, kadınlar hahamların yönettiği dini mahkemelerde şahitlik yapma hakkına sa-hip değildirler.

Hahamlar, içinde Hz. İbrahim’in (a.s) karısı Sara’nın yalan söylediği Tekvin Bab 18:9-16’yı kadınların şahit olamayacağına ve tanıklık edemeyeceklerine delil olarak



İslam dini adetli kadının herhangi bulaşıcı bir pisliğe sahip olduğunu kabul etmez. O ne necistir ne de lanetlenmiştir. O yalnızca gündelik yaşamına bir takım sınırlamalarla devam etmektedir; adet döneminde eşyle yakınlaşması haram kılınmış ama eşler aralarındaki diğer her türlü fiziki temasa izin verilmiştir. Adetli kadın âdeti boyunca gündelik namazlarından ve oruçtan da muaf tutulmuştur.

gösterirler. Bu anlatılan hikayede (Yaratılış, bab/18:9-16) Hz. Sara'nın yalan söylediğine hiçbir zaman değinilmeden, bir çok defa Kuran'da tekrarlanmıştır. (Hud/69-74, Zariyat/24-30) Hristiyanlığın hâkim olduğu Batı dünyasında da kadının tanıklığı ta geçtiğimiz asırlara değin yasaklıydı.

Bir erkek kendi karısını zinayla suçlarsa, kadının şahitliği İncil'e göre hiçbir şekilde kabul görmez ve mahkemede onun üzerine baskılar yapıldı. Eğer sonuçta kadın suçlu bulunursa ölüm cezasına çarptırılır, suçsuzluğu ispatlanırsa da; kocası yaptığından ötürü her hangi bir cezadan beri tutulurdu.

Bunun yanı sıra, bir erkek bir kadınla evlenir ve onu bakire olmamakla suçlarsa, kadının kendini savunmak için yaptığı şahitlik geçerli sayılmaz. Anne-baba kızlarının

bakire olduğunu ispatlamak için şehir büyüklerine gider ve yine de bakire olduğunu ispat edemezlerse kız; anne-babasının gözleri önünde taşlanırdı. Eğer kızlarının bakire olduğunu ispat ederlerse o zaman da kocası yalnızca yüz gümüş akçe ile cezalandırılır ve hayatta olduğu müddetçe bir daha karısını boşayamazdı;

“Bir adam bir kadın alır, yattuktan sonra ondan hoşlanmazsa, ona suç yükler, adını kötüler, 'Bu kadınla evlendim ama onunla yatınca erden olmadığını gördüm' derse, kadının annesiyle babası kızlarının erden olduğuna ilişkin kanıt alıp kapıda görevli kent ileri gelenlerine getirecekler. Kadının babası ileri gelenlere, 'Kızımı bu adamla evlendirdim ama o kızımдан hoşlanmıyor' diyecek, 'Şimdi kızımı suçluyor, onun erden olmadığını söylüyor. İşte kızımın erden olduğunun

kanıtı!' Sonra anne-baba kızlarının erden olduğunu kanıtlayan yatak çarşafını ileri gelenlerin önüne serip gösterecekler. Kent ileri gelenleri de adamı cezalandıracaklar. Ceza olarak ondan yüz gümüş alıp kadının babasına verecekler. Çünkü adam İsraili bir erden kızın adını kötölemiştir. Kadın adamın karısı kalacak ve adam yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır. "Ancak bu sav doğrusa, kızın erden olduğuna ilişkin bir kanıt bulunamazsa, kızı baba evinin kapısına çıkaracaklar. Kent halkı taşıyarak kızı öldürecek. Babasının evindeyken fuhuş yapmakla İsrail'de iğrençlik yapmıştır. Aranızdaki kötülüğü içinizden atacaksınız." (Yasa Kitabı, bab/22:13-21)

Evli Kadın ve Zina

Zina tüm dinlerde günah olarak kabul edilir. Kitab-ı Mukaddes zina eden kadın ve erkeği ölüm ile cezalandırır. İslam dini de zina eden kadın ve erkeği eşit şekilde cezalandırır. Böyle olmasına rağmen yine de Kuran'ın zina tanımı Kitab-ı mukaddesin tanımından çok daha farklıdır. Kuran-ı Kerim'e göre zina; erkek veya evli kadının evlilik dışı ilişkiye girmesidir. Ama Kitab-ı Mukaddes sadece evli kadının evlilik dışı ilişkiye girmesini zina olarak kabul eder;

"Eğer bir adam, başka bir adamın karısı olan bir kadınla yatmak ta olarak bulunursa, o zaman kadınla yatan adam ve kadın onların ikisi de öleceklerdir ve kötülüğü İsrailden kaldıracaksın" (Yasa Kitabı, bab/22:22)

"Ve başka birisinin karısı ile zina eden, komşusunun karısı ile zina eden adam hem o hem kadın mutlaka öldürülecektir" (Levililer, bab/20:10)

Öyleyse Kitab-ı Muakaddes'in tanımına göre evli bir erkek evli olmayan bir kadınla

da ilişkiye girse bu bir suç olarak görülmez. Evli olmayan bir kadınla ilişkiye giren evli bir erkek zinakar olarak kabul edilmediği gibi onunla ilişkiye giren bekâr kadın da zinakar olarak addedilmez. Hristiyan inancına göre; zina suçu, ancak evli olsun veya olmasın erkeğin evli bir kadınla ilişkiye girmesiyle vuku bulmuş olur. Bu durumda; erkek ister evli olsun isterse de bekâr hiç fark etmez, evli kadınla ikisi zinakar olarak kabul edilir. Özetlenecek olunursa; zina evli kadınla yapılan yasak ilişkiye denir. Kitab-ı Mukaddes'e göre evli erkeğin evlilik dışı ilişkiye girmesi tek başına zina olarak kabul görmemektedir.

Peki, neden evliliğin ahlaki bir boyutu vardır? Yahudi din ve hukuk ansiklopedisine göre kadın, kocasının mülkü sayılır ve zina; kocanın kadına karşı olan ayrıcalıklı haklarının ihlalini demektir. Kocanın bir mülkü olarak görülen kadının ona karşı böyle bir hakkı kesinlikle olamaz. Eğer erkek, evli bir kadınla ilişkiye girerse başka bir erkeğin mülkünü ihlal etmiş olur ve bundan dolayı yargılanır.

Bugün İsrail'de; evli bir erkek bekâr bir kadınla evlilik dışı ilişkiye girer ve bu ilişkiden çocuk sahibi olursa çocukları meşru kabul edilir. Ama eğer evli bir kadın, bekâr ya da evli hiç fark etmez; bir erkekle ilişkiye girer ve ondan çocuğu olursa gayrı meşru kabul edilir. Ayrıca hüküm bununla da sınırlı kalmaz; gayrı meşru dünyaya gelen o çocuk evlenmek için ya dinini değiştirmesi gerekecektir ya da kendisi gibi gayrı meşru birisiyle evlenecektir. Onun Yahudi ile evlenemez yaşı hatta on nesil boyunca torunları üzerinde de devam edecektir.

Ama Kuran hiçbir zaman kadını erkeğin mülkü olarak görmez. Kuran-ı Kerim eşler arasındaki ilişkiyi şöyle anlatır;

“Onun ayetlerinden biri de, size kendi nefislerinizden, kendileriyle sükûn bulacağınız eşler yaratması ve aranızda sevgi ve merhamet koymasındır. Şüphesiz bunda düşünen (kavim)ler için ibretler vardır.” (Rum/21)

Kuran açısından evlilik sevgi, rahmet ve mahabbet olarak değerlendirilir, mülkiyet ve hükmetme olarak değil.

Söz ve Yemin

Kitab-ı Mukaddes'e göre erkek, Allah'a karşı verdiği tüm sözleri yerine getirmek zorundadır ve asla kendi sözünden cayamaz. Ama kadın için böyle bir şey söz konusu değildir. Onun verdiği sözün ve ettiği yeminin geçerli olması için baba evinde ise babasının, evlenmişse de kocasının onayı gerekmektedir. Baba ya da kocası, onların yeminini onaylamazsa, etmiş oldukları yemin hükümsüz sayılır.

“Eğer bir adam Rab'be adak adar ya da ant içerek kendini yükümlülük altına sokarsa, verdiği sözü bozmayacak, ağzından her çıkana yerine getirecek. "Genç bir kadın babasının evindeyken Rab'be adak adar ya da kendini yükümlülük altına sokarsa, babası da onun Rab'be adadığı adağı ve kendini yükümlülük altına soktuğunu duyar, ona karşı çıkmazsa, kadının adadığı adaklar ve kendini altına soktuğu yükümlülük geçerli sayılacak. Ama babası bunları duyduğu gün engel olursa, kadının adadığı adaklar ve kendini altına soktuğu yükümlülük geçerli sayılmayacak; Rab onu bağışlayacak, çünkü babası ona engel olmuştur. "Eğer kadın adak adadıktan ya da düşünmeden kendini yükümlülük altına soktukten sonra evlenirse, kocası da bunu duyar ve aynı gün ona karşı çıkmazsa, adadığı adaklar ve kendini altına

soktuğu yükümlülük geçerli sayılacak. Ama kocası bunu duyduğu gün engel olur, kadının adadığı adağı ya da düşünmeden kendini altına soktuğu yükümlülüğü geçerli saymazsa, Rab kadını bağışlayacaktır. "Dul ya da boşanmış bir kadının adadığı adak, kendini yükümlülük altına soktuğu her şey geçerli sayılacak. "Eğer bir kadın evliyken bir adak adar ya da ant içerek kendini yükümlülük altına sokarsa, kocası da bunu duyar, karşı çıkmaz, ona engel olmazsa, kadının adadığı bütün adaklar ya da kendini altına soktuğu her yükümlülük geçerli sayılacak. Ama kocası bunları duyduğu gün engel olursa, kadının adadığı bütün adaklar ve kendini altına soktuğu yükümlülük geçerli sayılmayacak. Kocası geçersiz kılmıştır, Rab kadını bağışlayacak. Kocası kadının benliğini yenmesi için adadığı adağı ya da ant içerek kendini altına soktuğu yükümlülüğü onaylayabilir ya da geçersiz kılabilir. Eğer kocası bir gün içinde bu konuda ona karşı çıkmazsa, bütün adaklarını ya da yükümlülüklerini onaylamış olur. Onları duyduğu gün kadına karşı çıkmamakla onaylamış sayılır. Eğer onları duyduktan bir süre sonra engel olursa, kadının suçundan kocası sorumlu olacaktır.” (Çölde Sayım; bab/2-13)

Acaba neden kadının yemini kendi başına hükümsüz sayılmaktadır? Bunun cevabı bir hayli basittir; çünkü o evlenmeden önce babasının, evlilikten sonrada kocasının malıdır. Babanın kızı üzerindeki hak ve kontrolü o kadar çoktur ki; istese kızını bir mal gibi satabilir. Yahudi hahamlarının kaleme aldıkları eserleri içerisinde şunlar yer almaktadır;

“Erkek kızını satabilir ama kadın sataamaz; erkek kızını nişanlayabilir ama kadın nişanlayamaz.”

İslam dininde ister kadın olsun isterse de erkek, yaptıkları anlaşma ve verdikler sözler kendilerini ilgilendirir. Dışarıdan birisinin ne onların anlaşmalarını feshetmeye ne de verdikleri sözleri reddetmeye hakları yoktur. Kadın ve erkek vermiş oldukları sözden caymaları halinde de Kuran'ın ön gördüğü cezaya çarptırılırlar.

Hahamların yani Rabbilerin eser ve literatürlerinde evlilik; baba kontrolünden koca kontrolüne geçişi olarak izah edilir;

“Nişan, kadının tüm hak ve yönetiminin kocaya geçmesi demektir.” Hal böyle iken kadın başkasının mülkü olduğu için sahibinin onayı olmadan her hangi bir anlaşma yapamaz.

Söylemekte yarar var; Kitab-ı Mukaddes'in, kadının yemin ve ahiyle ilgili emri, bu yüzyılın başlarına kadar Yahudi ve Hristiyan kadınlar üzerinde olumsuz etkiler bırakmıştı. Evli bir kadının Batı dünyasında hiçbir hukuki ve toplumsal hakkı bulunmuyordu. Onun yaptığı hiçbir iş ve anlaşmanın önemi yoktu ve hatta kadının kocası tüm sözleşme, pazarlık veya muameleleri feshedebilirdi. Batı'da kadınlar başkalarının mülkü olarak kabul edildiklerinden önemli hiçbir sözleşmeye onay veremezlerdi. Kitab-ı Mukaddes'in onlar hakkındaki bu yorumları yüzünden Batılı kadınlar; yaklaşık iki bin yıl boyunca birçok zorluk ve zahmetlere tahammül etmek zorunda kalmışlardı.

İslam dininde ister kadın olsun isterse de erkek, yaptıkları anlaşma ve verdikler sözler kendilerini ilgilendirir. Dışarıdan birisinin ne onların anlaşmalarını feshetmeye ne de verdikleri sözleri reddetmeye hakları yoktur. Kadın ve erkek vermiş oldukları sözden caymaları halinde de Kuran'ın ön gördüğü cezaya çarptırılırlar;

“Allah sizi yeminlerinizdeki boş lakırdıdan ötürü hesaba çekmez, ama bilinçli olarak gerçekleştirdiğiniz yeminlerden sizi sorumlu tutar. Böyle bir yeminin keffâreti, ailenize yedirmekte olduğunuzun orta derecesinden on yoksulu doyurmak yahut onları giydirmek yahut da özgürlüğüne kavuşturmaktır. Bunlara imkân bulamayan üç gün oruç



tutar. Yemin ettiğinizde yeminlerinizin keffâreti işte budur. Yeminlerinizi koruyun. Allah size ayetlerini böyle açıklar ki şükredebilesiniz.” (Maide/89)

Peygamber efendimizin ashabı sayılan kadınlar ve erkekler bizzat kendileri gelip Hz. Peygamber’e (saa) biat ederlerdi yani kocaları onların adına biat edemezdi;

“Ey Peygamber! İnanmış kadınlar; Allah’a hiçbir ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, başkasına iftira etmemek ve iyi bir işte sana karşı gelmemeleri hususunda sana biat ederlerse onların biatlarını al ve onlar için Allahtan mağfi-ret dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayan esirgeyendir.” (Mumtehe/12)

İslam dininde bir erkek kız çocuğu ya da eşi adına yemin edemez veya onların yemin ve sözlerini geçersiz kılamaz.

Kadının Mal Varlığı

Semavi dinler evlilik ve aile hayatı konusunda son derece güçlü ortak noktalara sahiptirler. Onlar aynı zamanda aile reisinin koca olduğunu da kabul ederler. Buna rağmen yine de; bu üç semavi din içerisinde aile reisliği konusunda oldukça bariz farklılıklar da göze çarpmaktadır. İslam dininin aksine, Yahudi ve Hristiyan gelenekleri kocanın reisliğini kadının tüm mal varlığına sahip olmaya kadar götürür. Yahudi geleneklerinde, köle sahibi bir efendi gibi kadın da kocasının malı sayıldığı için tüm sorunlar bundan kaynaklanmaktadır.

Aslında bu; kocanın ister zina konusunda olsun isterse eşinin verdiği sözü feshetme meselesinde olsun temel esası olmaktadır. Öte yandan bu anlayış kadını,

kendi şahsi eşya ve kazancı üzerindeki tasarruf hakkından mahrum kalmasına da neden olmaktadır. Yahudi bir kadın evlenir evlenmez tüm şahsi mal varlığı ve kazançları üzerindeki haklarını yitirir ve her şey kocası kontrolü altına girer. Yahudi hahamları, kocanın karısının mal varlığına el koymasını, onu mülk edinmesinin doğal bir sonucu olduğunu görürler;

“Bir erkek, kadını mülkiyeti olarak aldığı zaman bu onun diğer mal varlığını da sahip olacağı manasına gelmez mi?” ve “Acaba bir erkek kadını elde ettiğinde onun malını da elde etmiş olmaz mı?” Hal böyle olunca da en zengin kadın dahi evlenir evlenmez fakir ve yardıma muhtaç hale gelmektedir. Bakın Talmud kadının mali durumunu nasıl değerlendiriyor;

“Kendine ait olan eşya kocasınınsa bir kadın nasıl mal edinebilir? Kocanın malı kocanın, kadının malı da kocanıdır... Kadının tasarrufları ve sokakta bulduğu şeylerde kocasıdır. Ev eşyaları, masanın üzerindeki ekmek kırıntıları dahi kocanıdır. Eğer kadın eve bir misafir davet eder ve onun doyurursa kocasının malından çalmış olur”

İşin özü; Yahudi bir kadının mal varlığı aslında kendi taliplerini celbetmek içindir. Yahudi aileleri, kızlarını babalarının bir malı gibi görüp onu evlenirken bazen çeyiz niyetine öne sürerler. Zaten Yahudi kızlarını babaları için sevimsiz kılan da bu mehirdir. Baba kızına yıllarca bakmakla yükümlü ve sonra da büyük miktarlarda mehir vererek onun evliliğe hazırlamak zorundadır. Böyle olunca da; Yahudi ailesinde kız çocuğu değerli bir eşya değil aksine bir yük haline gelmektedir. Aslında bu nedenler eski Yahudi toplumlarında kız çocuğu dünyaya geldiğinde neden sevinçle karşılanmayıp, kutlamalar yapılmadığını bir nevi izah da etmektedir.

Bu çeyiz gelin tarafından damada sunulan kiralık bir hediye gibidir. Damat pratikte çeyizin sahibiymiş gibi görünmesine rağmen onu asla satamaz. Gelin de evlenir evlenmez o çeyiz üzerindeki tüm hakkını yitirmiş sayılır. Bu da yetmezmiş gibi gelinin evlendikten sonra çalışması beklenir ve kazandıklarını onun bakımının sorumlu olarak kocasına vermek durumundadır. Gelin ancak kendi mal varlığını iki durumda geri alabilir; boşanma veya kocasının ölümü. Eğer kadın önce ölürse kocası onun tüm mal varlığına sahip olur. Ama kocanın ölmesi durumunda kadın ancak evlilik öncesi eşyalarını geri alabilir. Yani ölmüş kocasının malvarlığından hiçbir şey almaya hakkı yoktur. Bu konuya eklenmesi gereken ayrı bir mesele ise; damadın da geline evlilik hediyesi vermek zorunda olmasıdır. Ama evli oldukları müddetçe bu hediyein gerçek sahibi yine damattır.

Hristiyanlık da bu yakın zamana kadar Yahudi gelenekleri doğrultusunda hareket ediyordu. Hristiyan Roma İmparatorluğu döneminde (Constantine'den sonra) dini ve medeni otoriteler evliliği geçerli kılmanın bir şartı olarak eşler arasında mülkiyet sözleşmesi yapılmasını istemişlerdir. Aileler kızları için çok güzel çeyizler hazırlamaya başlamış ve bunun getirisi olarak da erkekler erken evlenmek için hazırlıklar yapmaya koyulmuşlardı ama aileler kızlarının uzun bir müddet adetler gereğince geç evlendirmişlerdi. Kilise öğretilerinde ise kadın eğer evliliği bir zina ile noktalanmadıysa tüm çeyiz ve mehirini alma hakkını veriyordu. Ama zina halinde kadın kocasının elinde bulunan mehirini ceza olarak kaybetmiş oluyordu. Evli kadın, Hristiyan Avrupa ve Amerika-sında 19. yy. sonları ve 20. yy. başlarına değin kilise ve medeni hukuk yaptırımları yüzünden tüm varlığını yitiriyordu. Buna bir

örnek vermek gerekirse; 1632 yılında kadın hakları İngiltere anayasasında tekrar gözden geçirilip yayımlandı ve kısaca bu haklara değinecek olursak; “Kocanın sahip olduğu kendisinin ve kadının sahip olduğu da yine kocanıdır.” şeklinde hükmü içermektedir. Evlilikle kadın sadece mülk edinme hakkını kaybetmez, aynı zamanda şahsiyetini de kaybeder. Onun hiçbir eylemi, hukuki açıdan bir değere sahip değildir. Bağlayıcı olmadığından dolayı kocası onun her hangi bir alış verişini ve hediyesini de reddedebilir ve ayrıca kadının imzaladığı bir senet ya da onayladığı bir anlaşma yüzünden karşı taraf sahtekârlık yaptığı gerekçesiyle cezalandırılır. Tüm bunlara ilave olarak; kadın kendi adına dava açamadığı gibi kocasını da mahkemeye veremezdi. Evli kadın kanun önünde aynı bir çocuk gibi muamele görür ve kadın kocasının bir malı gibi addedildiğinden; kendine ait mal varlığını, hukuki şahsiyetini ve kızlık soyadını kaybederdi.

VII. asırdan sonra İslam dini, evli kadınlara Hristiyan ve Yahudi dünyasının dırettiği kadının şahsiyetine özgürlük hakkını vermişti. İslamiyet'te gelin ve ailesinin damada verilmek üzere hazırlanan ve yükümlü oldukları hiçbir çeyiz ve mal varlığı yoktur. Kız çocuğu Müslüman ailede bir yük olarak görülmemektedir. Kadın, İslam tarafından o denli yüceltilmiştir ki; kendi eş adaylarını çekmek için herhangi bir hediye ve mehir hazırlamaya ihtiyaç dahi duymamaktadır. Hatta hediye ve mehiri hazırlayacak olan taraf damat ve ailesidir. Öte yandan bu mehir evlenilen kadının kendisine ait olmuş olur, damat ve ailesinin onun üzerinde hak talep etmeye izinleri de yoktur. Günümüz bazı Müslüman toplumlarında evlilik yıldönümü münasebetiyle binlerce dolar değerinde hediye verildiği de oluyor. Gelin sonradan talak alsa dahi mehirini elinde tutar,

erkeğin o mal varlığı üzerinde hiçbir hak iddia etmeye hakkı yoktur. Ancak kocasına gönlünden koparsa belki bir şeyler verebilir. Kuran-ı Kerim bu konudaki görüşünü gayet açık bir şekilde beyan etmiştir;

(Evli olduğunuz) Kadınlara mehirlerini cömertçe verin, eğer ondan gönül hoşnutluğu ile size bir şey bağışlarsa onu afiyetle yiyin. (Nisa/4)

Kadının malı ve elde ettiği kazanç kendi kontrolündedir ve onu kendisi istediği gibi kullanabilir. Kendisinin ve çocukların bakım ve giderleri ise kocasına aittir. Kadın ne kadar zengin olursa olsun kendi gönül rızası olmadan ailenin geçim nafakasına ortak olmaya zorlanamaz. Eşler birbirlerinin mirasçıları olabilirler ayrıca evli kadın diğer iki dinin aksine İslamiyet'te evlendikten sonra da bağımsız hukuki şahsiyetini ve kızlık soyadını devam ettirebilmektedir. Bir zamanlar Amerikalı bir yargıç, Müslüman kadınların hakları konusunda şöyle demişti;

“Müslüman bir kız on defa evlenebilir ama bu çeşitli evlilikleri boyunca şahsiyetini hiçbir zaman yitirmez. O, kendi özgür şahsiyeti ve ismi ile güneş sisteminde yer alan bir gezegen gibidir.”

Talak

Üç semavi din olan İslam, Hristiyanlık ve Yahudilik talak ve boşanma konusunda birbirlerinden oldukça farklı görüşlere sahiptirler. Hatta Hristiyanlık talak konusunu Yeni Ahit'te hiçbir surette kabul dahi etmez. Hz. İsa'ya (a.s) atfedilen bu konuyla ilgili bir buyruğu da şu şekildedir;

“Ama ben size diyorum ki, karısını cinsel ahlaksızlıktan başka bir nedenle boşayan her adam, onu zinaya itmiş olur. Boşanmış

bir kadınla evlenen de zina etmiş olur.” (Matta, bap/5:32)

Bu olağan dışı ve gerçekçi olmayan görüş açısı, insanlığın hiçbir zaman ulaşmadığı ahlaki mükemmelliği gerektirmektedir. Karı ve koca evliliklerin iyiden iyiye bozulduğunu ve düzelmeyeceğini anladıktan sonra talak ve boşanmanın yasaklanması onlar için hiç bir fayda getirmeyecektir. Bir türlü düzelmeyen bir evliliği zorla devam ettirmek ne faydalı olacaktır ne de mantıklı. Öyleyse artık Hristiyan âleminin boşanmaya onay vermesi şaşırılacak bir durum olmasa gerek.

Öte yandan Yahudi inancı hiç sebep olmadan dahi boşanmaya izin verir. Ahd-i Atik sırf eşini beğenmediğinden ötürü kocaya talak verme hakkını vermektedir;

“Eğer bir adam evlendiği kadında ya-kışksız bir şey bulur, bundan ötürü ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp ona verir ve onu evinden kovarsa, kadın adamın evinden ayrıldıktan sonra başka biriyle evlenirse, ikinci kocası da ondan hoşlanmaz, boşanma belgesi yazıp verir, onu evinden kovarsa ya da ikinci adam ölürse, kadını boşayan ilk kocası onunla yeniden evlenemez. Çünkü kadın kirlenmiştir.” (Yasa Kitabı, bap/24:1-4)

Yukarıdaki ayette “Yakışksız bir şey”, “Hoşlanmamak” kelimeleri üzerine müfessir ve hahamların görüş farklılıklarını Talmud şöyle beyan etmiştir;

“Shammai ekolü; zina suçu haricinde bir erkeğin kadını boşayamayacağı görüşündeyken, Hillel ekolü sadece bir tabağı kırmaktan dolayı bile boşayabilir der. Rabbi Akiba ise başka bir kadını ondan daha güzel bulduğu için bile boşayabileceğini söyler.”

İslam dininde talak meselesi Yahudi ve Hristiyan dinlerine nazaran daha ılımlıdır. İslam'a göre evlilik etkin ve kani edici bir sebep olmadığı müddetçe bozulmaması gereken kutsal bir bağıdır. Eşler evlilikleri tehlikeye düştüğünde onu kurtarmak için mümkün olan tüm yolları denemekle yükümlüdürler. Eğer bir çıkış yolu bulamazlarsa işte o zaman boşanmaya başvurabilirler.

Ahd-i Cedit, Shammaites'in görüşünü takip ederken, Ahd-i Atik de Hillelites ve Rabbi Akiba'nın düşüncelerinin yolunu tutmuştur. Yahudi dünyasında Hillelites'in görüşü hâkim olduğundan beri hiçbir sebep yokken bile kocanın karısını boşama hüriyetine sahip olması, Yahudi hukukunun kesintisiz devam ede gelen geleneklerindendir. Hillelites görüşünün hâkim olduğu dönemlerden bugüne değin erkeğe hiç neden olmaksızın karısını boşama hakkı verilmiştir ve bu Yahudi hukukunun kesintisiz devam eden bir kanunudur. Ahd-i Kadim "*Hoşa gitmeyen*" eşi boşama hakkı bir yana "*Kötü eşi*" boşama konusunda da bunu bir zaruret olarak görmektedir;

"Kötü kadın utanç, moral bozukluğu ve kalp kırıklığı getirir. Kadını kendisini mutlu yapamayan kişinin elleri ve ayakları mecalsizdir. Günahın aslı kadındır ve hepimiz onun yüzünden öleceğiz. Sızan bir sarnıcı damlar halde bırakma veya kötü bir kadının istediği her şeyi söylemesine müsaade etme." (Derlemeci, bap/25:25)

Talmud, erkeklerin boşamaya zorladığı kadınların yaptığı bazı eylemleri şöyle izah eder;

"Eğer kadın sokakta yerse, sokakta aç gözlü bir şekilde içerse, sokakta emzirirse, Rabbi Meir her halükarda kocasının terk etmesi gerektiğini söyler" (Git./89a)

Aynı zamanda Talmud, doğum yapamayan kısır (on sene dünyaya çocuk getiremeyen) kadına da talak vermenin bir zorunluluk olduğunu bildirir;

"Rabbilerimiz: eğer erkek bir kadını eş olarak alır ve on yıl yaşayıp ta çocuğu olmazsa, o kadını boşaması gerektiğini düşünür." (Yeb./64a)

Öte yandan Yahudi hukukuna göre kadınlar boşanma davası açamaz ama ellerinde çok sağlam delilleri var ise; işte o zaman belki kendileri için bu yol açılabilir. Ama yine de Yahudi kadınlarının talepleri doğrultusunda boşanma davaları çok nadir görülmektedir ve bunun gerçekleşmesi için de şu gerekçelerin olması lazımdır; erkeğin bedensel özürlüğü ya da deri hastalığı olması, evlilikle ilgili yükümlülüklerini yerine getirememesi. Mahkeme kadını haklı bulsa bile kadın adına boşanma gerçekleştiremez. Çünkü ancak erkek boşanma kâğıdını onaylarsa talak gerçekleşmiş olur.

Bu durumda mahkeme, kocaya boşanma kâğıdını onaylatana kadar uyarı, para, hapis cezası ve aforoz etmeye kadar uzayabilecek yaptırımlar uygular. Ama koca gerçekten inatçı ve bu olayın peşini bırakmak istemiyorsa karısını boşamaz ve süresiz olarak kendisine bağlı tutabilir. Bundan daha da acısı koca, eşini boşamadan ne evli ne de boşanmış bir şekilde terk edebilir. Hatta erkek başka bir kadını nikâhlaya bilir ya da evlenmeden bekâr bir kadınla ilişkiye girip, ondan çocuk sahibi olabilir (bu çocuklar Yahudi hukuku tarafından meşru kabul edilir). Öte yandan terk edilmiş kadın hem kanun hem de dinen evli sayıldığı için başka bir erkekle de evlenemez aksi takdirde zina yapmış sayılır. Eğer bu birliktelikten bir çocuk da dünyaya gelecek olursa; o çocuk gayri meşru sayılacak ve on nesil boyunca bu böyle devam edecektir. Bu durumdaki bir kadına “*Agunah*” “*Esir Kadın*” adı verilir. Bugün Amerika Birleşik Devletleri’nde Agunah olan kadın sayısı bin ila 1500 arasındadır. Ama İsrail’de bu rakam 16.000’den fazladır. Ayrıca esir tabir edilen bu kadınların kocaları; eşlerine talak vermek için onlardan on binlerce dolar da talep edebilirler.

İslam dininde talak meselesi Yahudi ve Hristiyan dinlerine nazaran daha ılımlıdır. İslam’a göre evlilik etkin ve kani edici bir sebep olmadığı müddetçe bozulmaması gereken kutsal bir bağıdır. Eşler evlilikleri tehlikeye düştüğünde onu kurtarmak için mümkün olan tüm yolları denemekle yükümlüdürler. Eğer bir çıkış yolu bulamazlarsa işte o zaman boşanmaya başvurabilirler.

Özetlemek gerekirse; İslam dini talak meselesini kabul eder ama ona da şiddetle karşı çıkar. İlk önce boşanma nedir ve nasıl vuku bulur konularına değinmemizde fayda var. İslam, karı kocaya evliliklerini sona erdirmeye hakkını vermiştir. Aynı zamanda kocaya talak hakkını verirken, Yahudiliğin aksine kadına da; (kocasına meyli olmayan ve mehirini veya kendisine ait malını kocasına; kendisini boşaması için bağışlanan talak olarak adlandırılan) Talak-ı Hul hakkını meşru bilir.

Karısının verdiği talakla evliliğini sona erdirmiş bir erkek artık hiçbir evlilik için verdiği hediye ve malı geri alamaz. Kuran-ı Kerim açık bir dille, erkekleri talaktan sonra verdikleri mehiri; ne kadar pahalı veya değerli olursa olsun geri alması konusunda yasaklıyor;

Bir eşinizi (boşayıp) yerine başka bir eş almak isterseniz ve öncekine mehir olarak bir yük altın vermiş olsanız bile hiç bir şeyi geri almayın; o iftira ve apaçık günah olduğu halde onu geri mi alacaksınız? (Nisa/20)

Ama kadının evliliği sona erdirmek için talak alıyorsa işte o zaman mehirini kocasına geriverebilir. Böyle olunca da; eş olarak yanında kalmasını çok istemesine rağmen onu terk etme taraftarı olan kadının almış olduğu mehiri geri vermesi adil ve insafli bir

davranış olur. Kuran, Müslümanlar'a eşlerine verdiklerini geri almalarının hiç de hoş olmadığını söyler ama eğer kadın talak isterse işte o zaman alabilecekleri yönünde açıklama yapar;

İkisi Allah'ın sınırlarını korumaktan korkmadıkça sizin (erkekler) kadınlara verdiklerinizden bir şey geri almanız size helal değildir. Eğer erkek ve kadın Allahın sınırlarında duramayacaklarından kokarsanız, o zaman kadının ayrılmak için verdiği fidyede ikisine de bir günah yoktur. İşte bunlar Allahın sınırlarıdır, sakın bunları aşmayın.” (Bakara/229)

Aynı zaman da (naklolunan bir rivayete göre) kadının birisi talak istemiyle İslam peygamberi Hz. Muhammed'in (saa) yanına gelir. O kadın Hz. Peygambere; kocasından ne ahlak ne de hal ve hareketlerinden ötürü şikâyetçi olduğunu söyler. Tek sorunun kocasını gerçekten sevmediği ve bu durumda da evliliğini yürütemeyeceğidir. Bunun üzerine Peygamber efendimiz kadına; “Eşinin sana evlilik hediyesi olarak verdiği bağı ona geriverebilir misin?” diye sorar. Kadın da “Evet” der. Daha sonra Hz. Peygamber, erkeğe şöyle buyurur; “Bağı geri al ve bu evliliği bitir.”

Bazı durumlarda, Müslüman kadın evliliğini devam ettirmek ister ama talak almak zorunda da kalabilir. Bu konuda kadının sunabileceği en yerli ve sağlam deliller de; kocanın eşine karşı sert ve merhametsiz olması, sebepsiz yere evini terk edip, eşini yalnız bırakması, kocanın evlilik ile birlikte yükümlülük altına girdiği görevlerini yerine getirmemesi vb. konular sonucunda İslami mahkemeler evliliği sona erdirmeye yetkisine sahiptir.

Özetlenecek olunursa; İslam, Müslüman kadına eşi benzeri olmayan haklar tanımıştır; Müslüman kadın hül talakı yoluyla evliliğini bitirebildiği gibi talak isteminde de bulunabilmektedir. Kadın hiçbir surette asi ve hırçın kocasının esiri olamaz. Zaten bu yüzden yedinci asırda İslam toplumlarında yaşayan Yahudi kadınlarını, kendi kocalarından boşanma hakkını elde etmek için Müslüman kadınlara müracaat etmekteydiler. Ama çok geçmeden Yahudi hahamları, Müslüman kadınlara verdiği bu hükmüleri batıl olarak ilan etmeye başladılar ve kadınlarının Müslüman mahkemelerine başvurmalarını engellemek için onlara yeni hak ve ayrıcalıklar verdiler. Ama işin ilginç yanı ise; bu imtiyaz ve ayrıcalıklar Hristiyan topraklarında yaşayan Yahudi kadınlara asla verilmemiş olmasıydı. Çünkü bu topraklarda uygulanan Roma hukuk kanunları, boşanma konusunda Yahudi şeriatından daha cazip bir halde değildi.

İsterseniz şimdi de İslam dininin talaka nasıl olumsuz baktığını inceleyelim. İslam peygamberi (s.a.a) müminlere şöyle buyurdu;

“Allah'ın helal ve caiz bildiği ameller arasında en nefret edileni talaktır.”

Müslüman erkek sırf karısından hoşlanmadığı için ondan boşanamaz. Kuran, Müslümanlara eşlerini sevmeyip, nefret etse dahi iyi davranmalarını emreder;

“Onlarla iyi geçinin. Eğer onlardan hoşlanmazsanız, sizin hoşlanmadığınız bir şeye Allah, çok hayırlar koymuş olabilir.” (Nisa/9)

İslam peygamberi Hz. Muhammed Mustafa da (s.a.a) konuyla ilgili şöyle buyurur;

“Mümin bir insan mümin bir eşinden asla nefret etmemelidir. Bazı yönlerini ve

özelliklerini sevmeye bilir ama sevecek diğer özellikleri vardır.”

Peygamber efendimiz aynı zamanda, en iyi Müslüman'ın eşine karşı en iyi şekilde davranan olduğunu da dile getirir;

Müminler, en kâmil imana sahip olanlardır ve onlar, en güzel ahlak ve özelliklere sahiptirler. Sizin en hayırlınız da; eşlerine karşı en iyi davrananlardır.”

Zaten İslam bir uygulama dinidir ve yaşam içerisinde her evliliğin bitebileceğini de kabul etmektedir. Bu gibi durumlarda yalnızca iyiliği tavsiye etmek veya kendi kendine hâkim olmaya çalışmak geçerli bir çözüm olmayabilir. Peki, böyle durumlarda evliliği kurtarmak için ne yapılmalıdır? Kuran, kusurlu olan eş için birçok çözüm yolları sunmaktadır. Kuran-ı Kerim kocaya, eşinin kötü davranışlarından ötürü evliliklerinin tehlikeye girmesi hakkında dört ayrı tavsiyede bulunur;

“Hırçınlık, etmelerinden korktuğunuz kadınlara (1) öğüt verin, (2) yataklarda onlara sokulmayın, (3) onları dövün. Eğer size ita'at ederlerse artık onların aleyhine başka bir yol aramayın. Çünkü Allah yücedir, büyüktür. (4) Eğer (karı-kocanın) aralarının açılmasından endişe duyarsanız, erkeğin ailesinden bir hakem ve kadının ailesinden bir hakem gönderin. Bunlar uzlaştırmak isterlerse, Allah onların arasını bulur. Çünkü Allah (herşeyi) bilendir, haber alandır.” (Nisa/34-35)

Öncelikle ayette belirtilen ilk üç yol denenmelidir. Eğer bu denenen yollar başarısız olursa o zaman karı-kocanın ailelerinden yardım istenmelidir. Şunu da belirtmekte fayda var; yukarıdaki ayette geçen “isyan eden kadını dövün” şıkkı yani üçüncü başvurulması

gereken yol aslında geçici ve çok zorunlu anlarda kullanılan bir yoldur. Zaten kadın durulmuşsa, kocanın bunu yapmaya hakkı yoktur ve bu şekilde ona katıyen eziyet edip, azarlayamaz. Eğer fayda da vermemişse kocası bu önlemi daha fazla kullanmaz ve ailelerin yardımıyla çiftlerin uzlaştırılması yoluna gidilir.

Yüce İslam peygamberi Hz. Muhammed (s.a.a) Müslümanlar'a; bazı zaruri durumlar dışında hiçbir zaman eşlerini dövmeme emrini vermiştir. Mesela bu durumlardan birisine örnek verecek olursak; kadının alenen yapacağı ahlaksızlık sayılabilir. Bu durumlarda bile ceza hafif olmalıdır. Bunun üzerine kadın bu çirkin davranıştan vazgeçerse artık erkeğin ona daha fazla eziyet etme hakkı kalmaz.

“Eğer açıkça hayâsızlık ve fuhuş yapıyorlarsa siz ancak onların yataklarını terk edebilirsiniz ve onları tembih maksatlı dövebilirsiniz. Eğer size itaat ederlerse, daha fazla ona eziyet edemezsiniz.”

Ayrıca İslam Peygamberi kadına karşı her türlü şiddet ve zulmü kınamıştır. Kocaları tarafından kendilerini dövdüklerini söyleyen bazı Müslüman kadınlar Peygamber Efendimizin yanına gelip onları şikâyet ettiler; Hz. Peygamber (s.a.a) bu söylenenleri duyduktan sonra kesin bir dille;

“Böyle yapanlar (eşlerini dövenler) sizlerin en kötüleridir. Öte yandan Hz. Peygamber yine şöyle buyurmuştur;

“Sizler içinde en hayırlınız eşleriyle iyi geçinenlerinizdir ve ben sizler aranızda eşine karşı en iyi davrananınızım.” Peygamber Efendimiz Fatuma bint-i Kays adında Müslüman bir kadına; sakın ola ki kadınları dövmekle ün yapmış birisiyle evlenme

diye tavsiyede bulunmuştu. Fatuma bint-i Kays şöyle diyor;

“Peygamberin yanına gittim ve ona; Ebu Cehm ve Muaviye’nin beni istemeye geldiklerini söyledim. Peygamber (s.a.a) ona (nasihat babından); Muaviye oldukça fakir ve Ebu Cehm de kadınları dövmeyi huy edinmiştir diye buyurdular”

Dikkat edilecek olunursa Talmud disiplini ve tembih amacıyla kadınların dövüleceğini sıkça vurgular. Yani kocalar yalnızca eşlerinin alenen yaptıkları fuhuş ve edepsizliklere ceza verebilirler istisnasıyla sınırlandırılmamaktadır. Ev işlerini yapmayı reddettiği zaman bile kocaya, eşini dövme izni verilmiştir. Hatta bununla da yetinmeyip, karısının asiliğini kırbacla veya onu aç bırakarak kırmasına izin verilir.

Bu yüzden Kuran-ı Kerim, kocasının kötü davranışları yüzünde evliliği dağılma noktasına gelmiş kadına şöyle öğütlerde bulunur;

“Eğer bir kadın, kocasının sadakatsizliğinden yahut kendisine sırt çevirmesinden endişe ederse aralarını bir barış girişimiyle düzeltmelerinde kendileri için bir sakınca yoktur. Ve barış hep hayırdır.” (Nisa/128)

Burada, kadının kocasıyla uzlaşmaya çalışması (ailenin yardımı olsun veya olmasın) tavsiye edilir. Kuran-ı Kerim kadınlara temkinsiz hareket etmeyi ve dayak atmaya yönelmeyi önermez. Bu eşitsizlik gibi görünen hareketin sebebi aslında özellikle kötü davranışları, sert ve fiziki güçleri onlara nazaran üstün olan kocalarından korumak içindir. Zaten bu tür tepkiler evlilik ve kadın için yarardan ziyade zarara neden olacaktır. Bazı Müslüman bilginler, mahkemelerin kadınlar adına erkek aleyhine karar

verebileceklerini söylemişlerdir. Mahkeme ilk önce asi ve isyankâr kocaya öğüt verir, ardından eşiyile aynı yatağı paylaşmasını yasaklar ve en sonunda da kanunlar doğrultusunda kocaya ceza verilir.

Kısaca özetlenecek olunursa; İslam, evliliği tehlikeye girmiş ve yıkılmak üzere olan karı-kocaya bu durumu kolayca atlatabilmeleri ve evliliklerini kurtarabilmeleri için çeşitli yollar göstermektedir. Eğer eşlerden birisi evlilik birliğini tehlikeye atarsa, bu kutsal bağı kurtarmak için Kuran mümkün ve etkili olan tüm çarelerin yapılmasını diğer eşe tavsiye eder. Artık alınan tüm bu çareler başarısız olursa, İslam eşlerin barış içinde ve dostane bir biçimde ayrılmasına izin verir.

Anneler

Ahd-i Atik birkaç yerde anne-babaya iyiliği, saygı ve sevgiyi emreder ve onlara karşı saygısızlık yapanları da kınar ve eleştirir. Örnek olarak;

“Çünkü babasına yahut anasına lânet eden her adam mutlaka öldürülecektir” (Levililer, bab/20:9)

“Hikmetli oğul babasını sevindirir, akılsız adam ise, anasını hor görür” (Özdeyişler, bab/15:20) her ne kadar bazı yerlerde yalnızca babaya saygıdan bahsedilse de;

“Hikmetli oğul, babasının söylediğini dinler” (Özdeyişler, bab/13:1) anneye özel olarak tek başına saygı hiç bir yerde geçmez. Tüm bunlar bir yana, anne için ister doğum esnasında çektiği acılar olsun, isterse evlatlarını büyütürken ve onları emzirirken düştüğü zorluklar olsun sevgi ile söz edilmez. Bir de anneler evlatlarının mirasçısı olamaz ama babalar olabilirler. Ahd-i Cedid’te anneye karşı ihtiram ile ilgili ifadeler bulmak

bir hayli zordur ve hatta içerisinde yer alan birçok konudan Allah'a ulaşmayı engelleyen en önemli faktörlerden birisinin anneye karşı sevgi ve saygı göstermek olduğunu anlıyoruz. İncil öğretilerine göre iyi bir Hristiyan ve Hz. İsa'nın havarilerinden olmak isteniyorsa, o zaman anneden kati surette nefret etmesi gerekmektedir. İsa Mesih'e atfedilen şu sözlerle kulak verelim;

“Eğer birisi benim yanıma gelip, baba ve annesi, karısı ve çocukları, erkek ve kızkardeşi..., hatta kendi nefisini düşmanı olarak bilmezse, benim öğrencim ve havarim olamaz.”

Ayrıca Ahd-i Cedit Hz. İsa'yı (a.s) annesine karşı saygısız, edepsiz ve lakayt birisi olarak resmetmektedir. Mesela Hz. Meryem, Hz. İsa'yı ararken o başka şeylerle uğraşıyordu ve annesini bir an olsun ne aradı ne de sordu;

“Sonra anne ve kardeşleri gelip, dışarıda beklemeye başladılar; onu çağırmak için birisini yolladılar. Ve O'nun çevresinde bir kalabalık oturuyordu ve kendisine, “İşte, annen ve kardeşlerin dışarıda, seni arıyorlar” dediler. O da onlara cevap verip, “Kimdir benim annem ve kardeşlerim?” dedi. Ve etrafına, çevresinde oturanlara bakarak dedi: “İşte, benim annem ve kardeşlerim! Çünkü her kim Tanrı'nın isteğini yaparsa, kardeşim, kızkardeşim ve annem odur.” (Markos, bab/3:31-35)

Bazıları bu yukarıda geçen bölümü şu şekilde yorumlamaktadırlar; Hz. İsa (a.s) burada aslında dini yaklaşmanın, aile içinde olan yakınlıktan daha zayıf olmadığını bildirmek istemiştir. Ama bu şekilde saygısızlık yapmadan da bu konuyu oldukça rahat bir şekilde dinleyenlere anlatabilirdi. Yine buna benzer saygısızlık içeren bir sahneyi Hz. İsa (a.s) muhataplarından birisi,

annesinin kendisini doğurması ve yetiştir-mesi hasebiyle dua etmek istediğinde buna engel olmasında görebiliriz;

“İsa bu sözleri söylerken kalabalığın içinden bir kadın O'na, «Ne mutlu seni dünyaya getirmiş olan ve seni emzirip, büyüten o anaya!» diye seslendi. İsa, «Daha doğrusu, ne mutlu Tanrı'nın sözünü dinleyip uygulayanlara!» dedi.” (Luka, bab/11:27-28)

Hz. İsa (a.s) gibi üstün makamlı ve şerefli bir insanın, annesi Azize Meryem'e (s.a) (Ahd-i Cedit'te anlatıldığı gibi) bu denli merhametsiz davranıp, onu önemsiz sayması, kim bilir Hristiyan gençliğinin (Hz. Meryem'in hiç bir zaman dengi olamayacak) annelerine karşı nasıl davranmalarına neden olmuştur?



Hz. İsa (a.s) gibi üstün makamlı ve şerefli bir insanın, annesi Azize Meryem'e (s.a) (Ahd-i Cedit'te anlatıldığı gibi) bu denli merhametsiz davranıp, onu önemsiz sayması, kim bilir Hristiyan gençliğinin (Hz. Meryem'in hiç bir zaman dengi olamayacak) annelerine karşı nasıl davranmalarına neden olmuştur?

İslam'da ise anneye verilen değer ve şeref gerçekten eşi benzeri yoktur. Kuran-ı Kerim, Allah'a kulluktan sonra anne-babaya saygı ve ihsanı öğütlemektedir;

“Rabbin şöyle hükmetti: O'ndan başkasına kulluk/ibadet etmeyin, anaya-babaya çok güzel davranın: Onlardan birisi yahut her ikisi senin yanında ihtiyarlık çağına gelirse sakın onlara "Öf!" bile deme; onları azarlama, onlara tatlı-iltifatlı söz söyle. Rahmetten yerlere eğilme kanadını onlar için indir ve de ki: "Rabbim, merhametli davran onlara, tıpkı küçüklüğümde beni koruyup büyüttükleri gibi.” (İsra/23-24)

Kuran-ı Kerim başka bir kaç yerde de anenin önemine ve çocuğu dünyaya getirme ve büyütme görevine değinerek şöyle der;

“Biz insana, ana babasını tavsiye ettik. Anası onu zayıflık üstüne zayıflık çekerek (karnında) taşımıştır. (Ona gebe kaldığından itibaren ta doğuruncaya kadar günden güne güçsüzleşmiş, ağırlaşmıştır). Onun sütten kesilmesi de iki yıl içinde olmuştur. (Bunların hepsi, güç şeylerdir. Onun için biz insana): "Bana ve anana-babana şükret, dönüş banadır.” (Lokman/14)

İslam Peygamberi Hz. Muhammed (s.a.a) İslam dininde annenin konumunu şu şekilde buyurur;

Bir adam, Peygamber Efendimiz'e şöyle sordu; “İnsanlar arasında iyilik etmeme en lâıyk kimdir? Allah Resulü de, “annendir” diye buyurdu. Adam, “sonra kim?” diye sordu. Hz. Nebi, “annendir” dedi. Adam yine, “sonra kim?” diye sorunca. Peygamber Efendimiz tekrar, “annendir” cevabını verdi. Adam tekrar, “sonra kim?” diye sordu.

O zaman Peygamberimiz (s.a.a) “babandır” cevabını verdiler.”

Anneye olan saygı, Müslümanlar arasında oldukça güzel yer edinmiş ve günümüze değin süre gelmiş en önemli İslami ahlak ilkelerinden birisidir. Müslüman annenin erkek ve kız çocuklarından gördüğü saygı ve sevgi gerçekten özel bir yere ve ayrıcalığa sahiptir. Müslüman anne ve çocukları arasındaki sıcak ve samimi ilişkinin yanı sıra Müslüman erkeklerin annelerine olan saygı ve ihtiramları Batılılar tarafından hayretle karşılanmaktadır.

Kadının Miras Hakkı

Kuran-ı Kerim ile Kitab-ı Mukaddes arasındaki en önemli farklardan birisi de; kadının ölmüş yakınlarından miras alma hakkı üzerinedir. Haham Epstein, “Kadının miras alma hakkını” Kitab-ı Mukaddes'e göre şöyle özetler;

“Tevrat ve İncil'den bu yana kesintisiz süregelen bir gelenek vardır. O da; evin anne ve kız çocuğu gibi kadın üyelerine miras hakkı tanınmaz.” En eski inançlarda ailenin kadın üyeleri hatta mirasın bir parçası olarak görülür ve bir köle gibi hukuki şahsiyeti olan bir varis olmaktan uzak tutulurdu. Hz. Musa'nın (a.s) kanunlarında bile hiçbir erkek varis kalmadığı durumda kız çocukları varis olarak kabul edilirken eş, varis olarak kabul edilmezdi.

Peki, neden bir ailenin kadın üyeleri onların bir malıymış gibi sayılmaktadır? Rabbi Epstein buna da şöyle yanıt verir;

“Evlilikten önce onlar babalarının mülkü sayılırlar ve evlendikten sonra da eşlerinin.”

Miras hukuku hakkında Kitab-ı Mukaddes Çölde Sayım, bab/27:1-11'de şunları

beyan eder; Kadın, kocasının malından hiçbir şey alamazken, koca çocuklarından bile önce eşinin mirasçısı olur. Kız, ancak erkek çocuk yoksa mirasçı olur. Dullar ve kızlar, erkek çocuklar bulunduğu müddetçe nafakaları erkek mirasçıların merhametine kalmıştır.

Hristiyan dininde de uzun yıllar boyunca bu hukuk hüküm sürmüştür. Hem dini otoriteler hem de devlet mahkemeleri kız kardeşlerin erkek kardeşleriyle birlikte babanın mirasına ortak olmalarını engellemişlerdir. Bu adaletsiz kanun anlayışı geçen yüzyılın sonlarında artık rafa kaldırılmıştır.

İslam'dan önce putperst Araplarda bile miras alma hakkı yalnızca erkeklerle sınırlıydı. Ama Kuran-ı Kerim bu adaletsiz paylaşımına bir son verdi ve kadınların da mirastan hak almalarını sağladı;

“Ana babanın ve akrabanın geriye bıraktıklarından erkeklere pay vardır; ana babanın ve akrabanın geriye bıraktıklarından kadınlara da pay vardır. Gerek azından gerek çoğundan (hem erkeğe, hem de kadına) bir hisse ayrılmıştır.” (Nisa/7)

Müslüman anneler, kadınlar ve kızlar miras haklarını; henüz Avrupa bunu bilmeden yaklaşık 1300 sene önce kazanmışlardı. Miras konusu oldukça kapsamlı ve uzadı uza-
dıya giden detaylı bir konudur.

“Ana babanın ve akrabanın geriye bıraktıklarından erkeklere pay vardır; ana babanın ve akrabanın geriye bıraktıklarından kadınlara da pay vardır. Gerek azından gerek çoğundan (hem erkeğe, hem de kadına) bir hisse ayrılmıştır. Allah size, çocuklarınızın (alacağı miras) hakkında, erkeğe kadının payının iki katını tavsiye eder. (Çocuklar) ikiden fazla

**kadın iseler, (ölenin geriye) bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Eğer (çocuk) yalnız bir kadınsa (mirasın) yarısı onun-
dur. Ölenin çocuğu varsa, bıraktığı mirasta ana babasından her birinin altında bir hissesi vardır. Eğer çocuğu yok da ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer. Eğer kardeşleri varsa, anasının payı altında birdir. (Bu hükümler, ölenin) Yapacağı vasiyetten, ya da borcundan sonradır. Babalarınız ve oğullarınızdan, hangisinin fayda bakımından size daha yakın olduğunu bilmezsiniz. Bunlar, Allah'ın koyduğu haklardır. Şüphesiz Allah bilendir, hikmet sahibidir. Eğer çocukları yoksa eşlerinizin yapacakları vasiyetten ve borçtan sonra bıraktıkları mirasın yarısı sizindir. Çocukları varsa, bıraktıklarının dörtte biri sizindir. Sizin de çocuğunuz yoksa yapacağınız vasiyet ve borçtan sonra bıraktığınızın dörtte biri, onların-
dır; çocuğunuz varsa bıraktığınızın sekizde biri onlarındır. Eğer miras bırakan erkek veya kadının evladı ve ana babası olmayıp bir erkek veya bir kızkardeşi varsa, her birine altında bir düşer. Bundan fazla iseler, üçte bire ortak-
tırlar. (Bu taksim) Zarar verici olmayan vasiyet ve borçtan sonra (uygulanır). Bunlar, Allah'tan (size) vasiyettir. Allah bilendir, halimdir. Senden fetva istiyorlar. De ki: Allah size ana-babasız ve çocuksuz kişinin mirası hakkında hükmünü şöyle açıklıyor: Ölen kişinin çocuğu yok, bir kızkardeşi varsa, bıraktığı malın yarısı o(kızkardeşi)nindir. Fakat kendisi, (ölen) kızkardeşinin çocuğu yoksa onun mirasını (tamamen) alır. Eğer (ölenin) iki kızkardeşi varsa, bıraktığının üçte ikisi onlarındır. Ve eğer (varisler) erkek kadın birçok kardeşler olursa, erkeğe, iki kadının payı kadar (pay) verilir. Şaşırsınız diye Allah size**

(hükümünü) açıklıyor. Allah, herşeyi bilir.” (Nisa/7,11,12 ve 176)

Ahd-i Atik, dul kadınlar konusunda; onlara hiçbir surette miras kalmaz dediği için dul kadınlar Yahudi toplumu içerisinde en savunmasız kitleyi oluşturmaktadırlar. Kocasını ölen kadının eşine ait tüm mal varlığı kocanın erkek akrabaları arasında bölüşülür ama bu mirastan geçinmesi için dul kadına da bir miktar pay düşer. Ne olursa olsun sonuçta dul kadın, başkalarının eline bakmak zorunda kalmış ve onların insafına bırakılmıştır.

Genel kural, kadının erkeğin aldığı yarısı şeklindedir. Ama anne, babanın mirasının yarısını alabileceği durumlar bu genellenmenin dışındadır. Kadın ve erkek arasında hükmedilen bu hak diğer hukuklarla kıyaslandığında adaletsizmiş gibi görülebilir ama işin aslına bakılacak olunursa, erkeğin mali yükümlülüklerinin kadınınkinden çok daha fazla olduğu göz önünde tutulmalıdır. Damat, geline mehir ve hediye vermek zorundadır. Bu mehir, gelinin şahsi malı sayılır ve boşandıktan sonra dahi diğer iki dinin aksine kendisinde kalır. Ayrıca erkek eşinin ve çocuklarının nafakasını temin etmekle yükümlüdür. Hatta bu konuda kadının ona yardım etme sorumluluğu da yoktur. Gönül rızasıyla kocasına verdikleri dışında, onun malı ve o malda tasarruf hakkı yalnızca kendisine aittir. İslâm, aile hayatına çok büyük önem verir ve gençlerin evlenmelerini şiddetle ister, boşanmayı kınar ve bekârlığı da bir ayrıcalık, bir erdem olarak görmez. O yüzden İslam toplumlarında evlilik ve aile kurma en temel unsurlar arasında yer alırken, yalnızlık çok istisnai durumlarda görülmektedir. Başka bir tabirle; İslam toplumlarında evlenme çağına gelmiş neredeyse tüm erkek ve kadınlar evlidirler.

Bu gerçekler doğrultusunda, Müslüman erkeğin kadına kıyasla mali yükümlülükleri hiç de azımsanmayacak derecededir ve bir nevi bu eşitsizliği dengelemek için erkek; mirastan kadına nazaran iki kat daha fazla alır. Sade bir şekilde kadının mali hakları ve vazifeleri değerlendirilecek olunursa, şu iki İngiliz Müslüman kadının (B. Aisha Lemu ve Fatima Heeren) kaleme aldığı İslam'da Kadın kitabında dedikleri gibi İslam dininin

kadına oldukça cömert ve çok merhametli davrandığı ortaya çıkacaktır.

Dul Kadınların Sorunları

Ahd-i Atik, dul kadınlar konusunda; onlara hiçbir surette miras kalmaz dediği için dul kadınlar Yahudi toplumu içerisinde en savunmasız kitleyi oluşturmaktadırlar. Kocasını ölen kadının eşine ait tüm mal varlığı kocanın erkek akrabaları arasında bölüşülür ama bu mirastan geçinmesi için dul kadına da bir miktar pay düşer. Ne olursa olsun sonuçta dul kadın, başkalarının eline bakmak zorunda kalmış ve onların insafına bırakılmıştır. Tüm bunlar değerlendirildiğinde dul kadın; eski İsrail toplumlarında düşkünlük kısmını oluşturuyor ve dulluk; utanç ve aşağılanmışlığın sembolü gibi görülüyordu. Ama Kitab-ı Mukaddes'in öğretilerine göre dul kadının acıları yalnızca mirastan mahrum kalmasıyla son bulmuyordu. Tekvin bab 38'de; çocuksuz dul kadın, kocasının erkek kardeşiyle evlenmek zorundaydı. Bu şekilde, ölmüş kardeşi adına bir çocuk dünyaya getirip, onun adını yaşatmış ve unutulmasını engellemiş oluyordu. Yahuda Onan'a,

“Kardeşinin kızıyla evlen! dedi, Kayın olarak ona karşı sorumluluğunu yerine getir. Kardeşine soy yetiştir.” (Yaratılış, bab/38:8)

Hatta bu tür evliliklerde, dul kadının onayı da gerekmemektedir. Ona, ölmüş kocasının mal varlığı gibi davranılır ve artık onun tek bir görevi vardır o da; kocasının neslini devam ettirmesidir. Kitab-ı Mukaddes'teki bu yasa günümüz İsrail'i de hala devam ettirmektedir. Çocuksuz dul kadın kayınbiraderine miras kalır. Eğer dul kadının kayınbiraderi onunla evlenemeyecek kadar küçükse, evlenme çağına gelinceye kadar kadın onun

büyümesini beklemek zorundadır. Eğer ölen kimsenin kardeşi evlenmeyi kabul etmezse, bu durumda da; kadın özgür kalır ve sevdiği yabancı bir erkekle evlenebilir.

Bu konu yani dul kadının bir nevi kayınbiraderi tarafından özgürlüğünü kazanması modern İsrail'de oldukça da çok vuku bulmaktadır. İslam öncesi putperest Araplar arasında da buna benzer töreler mevcuttu. Dul kadın, ölen erkekten kalan miras gibi hesap edilir ve mirasçılar arasında taksimata uğrardı ve bu hakkı genellikle ölen erkeğin diğer eşinden olma en büyük erkek evlat sahiplenirdi.

Kuran-ı Kerim, bu utanç verici geleneği sert bir dille eleştirip, onu kaldırmıştır;

“Geçmişte olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin. Çünkü bu, edepsizliktir; (Allah'ın) hışmıdır ve iğrenç bir yoldur.” (Nisa/22)

Ahd-i Atik'in ölçülü rivayetleri içerisinde geçen bir konu da; dul kadınların, boşanmış kadınlardan daha değersiz olduklarıdır. Hatta bu mesele, din büyüklerinin dul kadınlar veya fahişelerle evlenemeyeceği maddesini ortaya çıkartmıştır.

“Başkâhinin evleneceği kadın bakire olmalıdır. Dul, boşanmış, kötü, fahişe bir kadınla evlenmeyecek. Yalnız kendi halkından bakire bir kızla evlenebilir. Böylece halkının arasında çocuklarına leke sürmemiş olur. Onu kutsal kılan RAB benim.” (Levililer, bab/21:13-15)

Yahudi yasaları şöyle der; üç kere evlenmiş ve her üçünde de eşi kendi eceliyle ölmüş kadın; lanetlenmiş, uğursuz bir kadındır ve artık onunla evlenmek yasaktır. Buna mukabilinde Kuran-ı Kerim, bu esasları savunanları yerer, dul kadının özgür olduğunu,

istediği herhangi bir erkekle evlenebileceğini belirtir ve içinde bulundukları bu durumu da bir utanç tablosu olarak yorar;

“Kadınları boşadığımızda, bekleme sürelerini tamamladılar mı ya onları örfe uygun olarak tutun yahut da örfe uygun olarak serbest bırakın. Onları, zulmetmeniz için, zararlarına bir biçimde, tutmayın. Bunu yapan, öz benliğine zulmetmiş olur. Allah'ın ayetlerini eğlence aracı yapmayın. Allah'ın üzerinizdeki nimetini ve kendisiyle size öğüt vermek için indirdiği Kitap'ı ve hikmeti hatırlayın. Allah'tan korkun ve bilin ki, Allah herşeyi çok iyi bilmektedir.” (Bakara/231)

“İçinizden ölenlerin, geriye bıraktıkları eşleri, dört ay on gün (bekleyip) kendilerini gözetlerler. Sürelerini bitirince artık kendileri için uygun olanı yapmalarında size bir günah yoktur. Allah yaptıklarını nızı haber alır.” (Bakara/234)

“İçinizden ölüp de geriye eşler bırakan erkekler, eşlerinin evden çıkarılmaksızın bir yıla kadar geçimlerinin sağlanmasını vasiyet etsinler. Eğer kendileri çıkarlarsa, onların kendileri için yararlı gördüklerini yapmaları yüzünden size bir günah yoktur. Allah Aziz'dir, Hakim'dir.” (Bakara/240)

Hicap

Son olarak, Batı'da, kadınlara baskı ve köleliğin sembolü olarak görülen hicap ya da kadının giyimi konusunu aydınlatmaya çalışalım. Acaba Yahudi ve Hristiyan geleneğinde örtünme ve hicap unsurları gerçekten yok mudur? İsterseniz konuyu biraz daha açalım.

Amerika Yeshiva Üniversitesi Kitab-ı Mukaddes Edebiyatı profesörü Haham Dr. Menachem M. Brayer'e göre, Yahudi kadınlarının geleneği; toplum içine çıkarken başlarını örtmeleri idi ve hatta bazen yalnızca göz hariç tüm yüzlerini kapatırlardı.

Ayrıca Haham Menachem M. Brayer'ın bu konuyu ele aldığı *“The Jewish Woman in Rabbinic Literature: A Psychosocial Perspective”* diğer eski meşhur hahamların da sözlerini nakleder; “İsraili kızların başı açık toplum içine çıkıp, dolaşması yakışıksız bir olaydır.” ve “Eşinin saçlarının görünmesine izin veren erkeğe yazıklar olsun... güzelleşmek için saçlarını yapmış ve başkalarının bakışları arasından geçen kadın, fakirlik ve yoksulluk getirir.” Öte yandan Yahudi hukuku dua ve ibadetleri, başı açık evli bir kadının yanında yapmayı kesinlikle yasaklamıştır; çünkü kadının saçlarının gözükmesi çıplaklık olarak addedilmektedir. Ayrıca Dr. Brayer; Tannaitic döneminde Yahudi kadınlarının kendi hicap ve örtünmelerini hafife almalarının, kendi iffetlerini aşağılamak olarak değerlendirildiğine ve böyle durumlarda günaha neden oldukları gerekçesiyle 400 zuzim para cezasına çarptırıldıklarına değinmektedir. Haham Dr. Brayer, hicabın iffet ve namusun yanı sıra şerefli bir Yahudi kadınının saygınlık ve şerefini ifade ettiğini de anlatır ve hicap, eşleri gözünde kadınlarının başkaları tarafından erişilmez kutsal bir zenginlik olarak görülürdü.

Başörtüsü, kadının toplum içerisindeki izzet ve konumunun belirlenmesini sağlamaktadır. Hatta varoşlarda yaşayan kadınlar kendilerine elit tabakadan oldukları izlenimi vermek için çarşaf giyip dolaşırlardı. Eski Yahudi toplumlarında asalet ve soyluluğun sembolü kabul edilen hicabı, fahişelerin kullanmasına izin verilmez ve onlar başları açık dolaşırlardı. Buna karşın fahişeler

de kendilerini temiz ve saygın göstermek için genellikle kendilerine has bir başörtüsü takarlardı.

Avrupa'da yaşayan Yahudi kadınları da; artık laikliğin ve din dışı hukukların hükmetmeye başladığı XIX. yüzyıla değin hicap ve giyimlerine oldukça dikkat ederlerdi. Ondokuzuncu yüzyılda kadınlar üzerindeki dış baskının iyiden iyiye artması sonucunda artık sokaklara başları açık çıkmaya başladılar. Ama bazı Yahudi kadınları da saç örtmenin en uygun yolu olarak peruk kullanmayı tercih ettiler. Bugün ise dindar Yahudi kadınları Sinagoglar dışında başlarını örtmezler. XVIII. yüzyılda Doğu Avrupa'da ortaya çıkan Hasidic mezhebi mensubu Yahudi kadınlar hala günümüzde perukla dolaşmayı yeğlerler.

Peki, bu konuda Hristiyan gelenekleri nasıldır? Hristiyan Katolik rahiblerinin asırlardır başlarını örttükleri biline gelen bir şeydir ama yine de bazı rahibeler bunu uygulamaz. Aziz Paul'un hicap hakkında Ahd-i Cedit'te gerçekten çok güzel sözleri vardır;

“Ama şunu da bilmenizi isterim: her erkeğin başı Mesih, kadının başı erkek ve Mesih'in başı Tanrı'dır. Baş örtülü olarak dua eden ya da peygamberlik eden her erkek, başını küçük düşürür. Ama başını örtmeden dua eden ya da peygamberlik eden her kadın, başını küçük düşürür. Böylesinin, başı traş edilmiş bir kadından farkı yoktur. Eğer kadın örtünmüyorsa, saçını kestirsin. Ama kadının saçını kestirmesi ya da traş etmesi ayıpsa, başını örtsün. Erkek başını örtmemelidir. Çünkü erkek Tanrı'nın benzeyişinde olup Tanrı'nın yüceliğini yansıtır. Kadın ise erkeğin yüceliğini yansıtır. Çünkü erkek kadından değil, kadın erkekten yaratıldı. Erkek kadın için değil, kadın erkek için yaratıldı. Bu nedenle ve melekler uğruna kadın,

bir yetki işareti olarak başını örtmelidir.” (1 Korintliler, bab/11:3-10)

Aziz Paul'un kadınların örtünmesindeki mantıksal delili; hicab, (Allah'ın yüceliğinin simgesi olan) erkeğin kadın üzerinde ki iktidar ve otoritesinin bir gereğidir ve zaten kadın, erkekten ve O'nun için yaratılmıştır.

Aziz Tertullian'ın kaleme aldığı “Bakirelerin Örtünmesi Üzerine” adlı meşhur eserinde şunlar yazmaktadır;

“Ey genç kadınlar! Sizler sokaklara hicapla dolaşmaktasınız, öyleyse kiliselerde de başınızı örtün. Yabancıların ve kardeşlerinizin arasında da örtünün...” Bugün Katolik kilisesi kanunları arasında kadınların, kilisede iken başlarını örtmelerini gerektiren maddeler vardır. Buna örnek vermek gerekirse; Amish ve Mennonites gibi bazı Hristiyan mezhepleri mensubu kadınlar bugüne değin hicaplarını korumuşlardır. Kilise önderlerinin dediği gibi hicabın felsefesi şu olmaktadır; “Hicap ve kadının örtünmesi, erkeğinin ve Tanrı'nın yolu üzere gitmesi ve onlara tabi olması demektir.” İşte bu Aziz Paul'un Yeni Ahit'te sözünü ettiği mantıktır.

Yukarıda değinilen tüm bu delillerden İslam'ın hicap ve örtünmeyi icat etmediği ortaya çıkmaktadır. O, yalnızca bunları desteklemiştir. İslam, inanan erkek ve kadınların bakışlarını (namahremden) sakınmalarını, iffetlerini korumalarını ve ardından imanlı kadınlara başörtüsüyle saçlarını, boyun ve göğüslerini kapamalarını buyurur;

“Mümin erkeklere söyle: Bakışlarını yere indirsinler. Cinsel organlarını/ırzlarını korusunlar. Bu onlar için daha arındırıcıdır. Kuşkusuz, Allah, yapmakta olduklarınızdan haberdardır. Mümin

kadınlara da söyle: Bakışlarını yere indirsinler. Cinsel organlarını/ırzlarını korusunlar. Süslerini/zînetlerini, görünen kısımlar müstesna, açmasınlar. Örtülerini/başörtülerini göğüs yırtmaçlarının üzerine vursunlar.” (Nur/30-31)

Kuran-ı Kerim açık bir dille, hicabın iffet için gerekli olduğundan bahseder. Peki, iffet neden önemlidir? Kuran bunu da izah eder;

“Ey Peygamber, eşlerine, kızlarına ve inananların kadınlarına söyle: (Bir ihtiyaç için dışarı çıktıkları zaman) örtülerini üstlerine salsınlar; onların tanınip incitilmemesi için en elverişli olan budur. Allah çok bağışlayan, çok esirgeyendir.” (Ahzab/59)

İffet ve bunca üzerinde durulan konuların hedefi, kadınların tacizler ve dış zararlardan korunmaları içindir ya da daha sade bir dille beyan edilecek olunursa; iffet; kadınlar için bir koruyucu, bir kalkandır. İslam dininde hicap, Hristiyan geleneğinin aksine ne erkeğin kadın üzerindeki otoritesi ne de kadının erkeğin boyundurluğu altına girmesidir. İslam dininde hicap, Yahudi geleneğinin aksine güzellik ve bazı evli kadınların asillik sembolü değildir. İslam dininde hicap, bütün kadınların iffet ve namuslarını korumaları için bir semboldür. İslam’a göre hicaba bakış açısı; her zaman işi sağlam tutmak en iyisidir şeklinde özetlenebilir. Kuran’a göre hicap ve kadının iffeti o denli önemlidir ki; eğer bir erkek yok yere Müslüman kadına zina iftirasında bulunursa, o erkek ağır bir şekilde cezalandırılır;

“Namuslu kadınları zina ile suçlayıp da sonra (bu suçlamalarını ispat için) dört şahid getirmeyenlere seksen değnek vurun ve artık onların şahidliğini asla kabul etmeyin. Onlar yoldan çıkmış kimseledir.” (Nur/4)

İsterseniz, Kuran-ı Kerim’in bu konuya ne denli sert çıkışıyla, Kitab-ı Mukaddes’in zinakar birisini nasıl basitçe cezalandırdığını kıyaslayalım;

“Eğer bir adam nişanlı olmayan erden bir kızla karşılaşır, tutup onunla yatarsa ve bu ortaya çıkarsa, kızla yatan adam kızın babasına elli gümüş verecek. Kıza tecavüz ettiği için onu karı olarak alacak ve yaşamı boyunca onu boşayamayacaktır.” (Yasa Kitabı, bab/22:28-30)

Şimdi burada basit bir soru ortaya çıkmaktadır; Acaba kim gerçekten cezalandırılmaktadır? Hem tecavüz edip, hem de sembolik bir cezaya çarptırılan erkek mi yoksa kendisine tecavüz eden erkekle bir ömür boyu boşanmadan evlenmeye mecbur kılınan kadın mı?

Sorulması gereken bir diğer soru da; Kadının bu konuda kim tarafından savunulduğudur. Ciddi bir şekilde olayı sorgulayan Kuran-ı Kerim mi yoksa basitçe meseleyi geçiştiren Kitab-ı Mukaddes mi?

Bazıları, özellikle de Batı dünyası, iffet ve namus konusunun bir kalkan, bir koruyucu unsur olduğunu alaya almak için ellerinden gelen her şeyi yapmaktadırlar. Onlara göre en iyi korunma yolu; iyi eğitim, medeni olma ve kendini kontrol etmektir. Bizler de şunu demek istiyoruz; evet tüm bunlar iyidir ama tek başlarına yeterli değildirler. Eğer gerçekten “Medeniyet” emniyet ve asayiş için yeterli olsaydı; Kuzey Amerika’da yaşayan kadınlar, akşam karanlığında rahatça sokaklarda dolaşabilir ve hatta en kuytu otoparklardan geçmeye cesar edebilirlerdi. Mademki “Eğitim” bu konu için bir çözüm yolu görülmektedir; peki, neden öyleyse dünyanın en saygın üniversitelerinden biri kabul edilen Kraliyet Üniversitesi’nin kız öğrenciler için şehir içi özel ulaşım servisleri vardır? Ya da

İffet ve bunca üzerinde durulan konuların hedefi, kadınların tacizler ve dış zararlardan korunmaları içindir ya da daha sade bir dille beyan edilecek olunursa; iffet; kadınlar için bir koruyucu, bir kalkandır. İslam dininde hicap, Hristiyan geleneğinin aksine ne erkeğin kadın üzerindeki otoritesi ne de kadının erkeğin boyundurluğu altına girmesidir. İslam dininde hicap, Yahudi geleneğinin aksine güzellik ve bazı evli kadınların asillik sembolü değildir.

mademki “Kendini Kontrol Etme” ve nefesine hâkim olma unsurları yeterli olacaktı; öyleyse neden günboyu televizyon kanallarında iş yerlerinde kadınlara taciz haberleri yer alıyor? Son yıllarda taciz olaylarına karşılığı tespit edilen insanlara örnek verecek olursak bunların başında; Deniz kuvvetleri personelleri, müdürler, üniversite öğretim görevlileri, senatörler, yüksek yargı hâkimleri ve eski Amerika Birleşik Devletleri Cumhurbaşkanı gelmektedir. Kraliyet Üniversitesi Kadınlar bürosu müdürlüğü tarafından hazırlanan şu aşağıdaki istatistikleri okuduğumda gerçekten inanmamıştım:

1. Kanada’da her altı dakikada, bir kadına cinsel tacizde bulunuluyor.

2. Kanada’da yaşayan kadınların neredeyse üçte biri tüm yaşamları boyunca en az bir kere tecavüze uğruyor.

3. Dünya kadınlarının hemen hemen dörtte biri yaşamları boyunca ya da tecavüze uğruyor ya da böyle bir cinsel tacizle yüzyüze kalıyorlar.

4. Kolej ve üniversitelere giren kadınların sekizde biri mutlaka tecavüze uğruyorlar.

5. Yapılan araştırmalar sonucu Kanada’da üniversite çağında olan erkeklerin %60’ı yakalanmayacaklarını bilseler, cinsel taciz ve tecavüzde bulunabileceklerini ifade etmektedirler.

İçinde yaşadığımız toplumu değerlendirdiğimizde; bunların ne denli yanlış uygulamalar sonucu ortaya çıktığını görebiliriz. Yaşam ve kültürel alanda köklü değişikliklere gidilmek zorunludur. Utanma ve hayâ etme yetisinin yaygınlaştırılması oldukça zaruridir. Kadın ve erkeğin giyiminde, adab-ı muâşeret vs. dikkat etmesi oldukça gereklidir.

Aksi halde bu içler acısı istatistik sonuçları günbegün daha da kötüleşecek ve bunun cezasını yalnızca kadınlar çekecektir. Aslına bakılacak olunursa hepimiz bu tablodan muzdarıbiz ama ünlü yazar Cibril Halil Cibril'in dediği gibi; *“Tokatı yiyen insan onun acısını çeker, tokatları sayan değil.”* Öyleyse Fransa gibi medeniyetten dem vuran bir ülke, eğer giyim ve kuşamları yüzünden kız öğrencileri okuldan uzaklaştırıp, atıyorsa; asıl zararı kendisine vermiş oluyor. İncil ve Tevrat'ın değindiği gibi; Yahudi ve Hristiyan kadınların ve özellikle de rahibelerin başörtüsüne benzeyen bir örtüyle örtünmeleri saygınlık kazanmak ya da erkeğin kadın üzerindeki hâkimiyetinin bir sembolü kabul edilirken, Müslüman kadının kendi ırz ve namusunu korumak için başını örtmesi; mazlumiyet ve ayrımcılık olarak değerlendiriliyor.

Son Söz

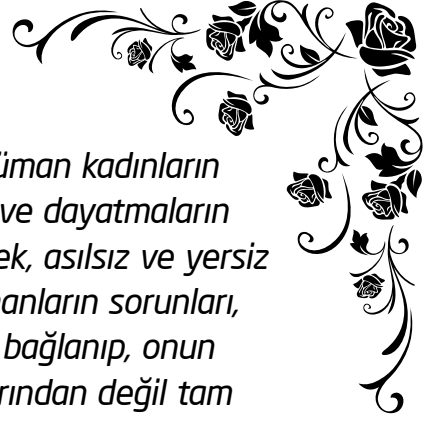
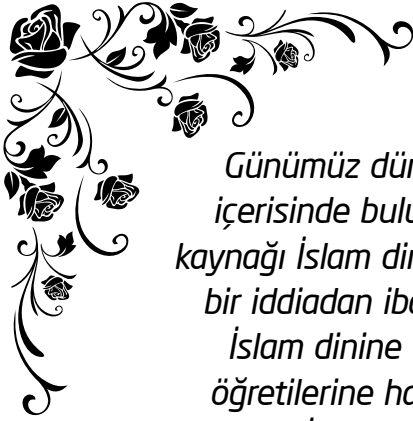
Bu araştırmanın önceki çalışmalarını okuyan Gayr-i Müslimlerin şöyle ortak bir sorusu olmuştu; Acaba, burada kadınlar için anlatılan ve İslam'ın öngördüğü yaşam ölçüleri günümüz İslam dünyasında gerçekten uygulanmakta mıdır? Cevap, maalesef hayır olacaktır. İslam'da kadının sözü edilen her konuda, bu soruyla yüzyüze kalacağımızdan ötürü; bizler öncelikle okuyucuya daha net bir portre oluşturmak için konuya dair tutarlı bir açıklama yapmalıyız.

Öncelikle İslam toplumları arasındaki en büyük anlaşmazlıkların, bütün her şeye yüzeysel bakıp, değerlendirmekten ortaya çıktığını görmeliyiz. Günümüz İslam âleminde kadına bakış açısı; bırakın toplumdan topluma fark etmediği, bir camia içerisinde dahi farklılık arz etmektedir. Buna rağmen yine de genel ortak noktaları saptayabiliriz.

Hemen hemen tüm İslam toplumlarında az ya da çok İslam'ın resmettiği kadın hakkındaki buyruklar çiğnenmektedir. Bu tutarsızlıkları da genel anlamıyla iki nedene bağlayabiliriz; bu toplumlar ya oldukça taassuplu ve gelenekçi bir kimliğe sahiptirler ya da kişi ve düşünce özgürlüklerini savunan Liberal ve Batı yanlısı kitlelerdir.

Gelenekçi olarak değerlendirilen ilk grup; atalarından bugüne değin gelmiş olan örf ve adetler yüzünden yanılığa düşmekte ve maalesef İslam dininin kadınlara bahşettiği haklardan onları mahrum bırakmaktadırlar. Ayrıca kadınlara, erkeklere davranıldığından çok daha farklı davranılmakta ve bir nevi çifte standart uygulanmaktadır ve bu ayrımcılık kadının her döneminde göze çarpmaktadır. Mesela kız çocuğu erkek çocuğa nazaran doğumunda daha az mutluluk, kıvanç kaynağı olurken, bu toplumlarda okula gitme olasılığı daha da azdır. Mirastan ona nerdeyse hiçbir şey düşmez. Kız çocuk her ne kadar edebli ve ahlaklı da olsa, kendisinde en ufak bir hata da görülmesi her daim gözetim altındadır. Ama buna karşın erkek kardeşleri ne kadar hata yapıp, edepsiz de olsalar gene de göze batan kızçocuklardır. Genel itibariyle kadın; aile içinde ve kendi toplumunda çok nadir konuşur ve aynı zamanda kendine ait mal varlığı ve düğün hediyeleri konusunda da neredeyse tam bir yetkiye sahip değildir. En sonunda da toplum içinde konuşma hakkına sahip olmak ve değer görmek için erkek evlat sahibi olmayı arzu eden bir kadın profili ortaya çıkmaktadır.

Öte yandan Müslüman toplumlar arasında, Batı kültür ve yaşantısının etkisi altında kalmış kitleler de vardır. Bunlar da genellikle Batı'dan gördüklerini tartmadan, değerlendirmeden taklit eden toplumlardır. Aslında işin kötüsü, taklit edilen bu değerler Batı'nın en



Günümüz dünyasında Müslüman kadınların içerisinde bulunduğu zorluk ve dayatmaların kaynağı İslam dinindendir demek, asılsız ve yersiz bir iddiadan ibarettir. Müslümanların sorunları, İslam dinine canı gönülden bağlanıp, onun öğretilerine harfiyen uymalarından değil tam aksine İslam'ı kale almayıp, uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır.



kötü yansımalarıdır. Bu toplumlarda modern kadının yaşamındaki öncelik, kendisini güzelleştirme ve bu şekilde değer kazanma olarak görülebilir. Genel olarak şekilcilik, endam ve beden ölçüleri kadının tüm fikrini meşgul etmekte, bu yüzden akıl ve kalbine vermesi gereken özeni güzelliği için kullanmaktadır. Kadın ilmi, kültürel ve insanlık için yararlı sayılabilecek öğretilerden ziyade; gönülçelen, tahrik unsuru ve cazip bir varlık gibi lanse edilmektedir. Kimsenin onun çantasından bir Kuran-ı Kerim cüz'ü çıkma beklentisi yoktur ama onun çantası makyaj malzemeleriyle dolup taşmaktadır. Onun toplum içerisinde manevi boyutundan ziyade, güzellik ve çekiciliği ön plandadır. Hal böyle olunca da; insanlığı yerine güzellik ve kadınlığı ön plana çıkarma arzusuyla doluyor.

Peki, neden öyleyse Müslüman toplumlar Kuran öğretilerinden bu denli uzak düşmüşlerdir? Buna verilecek cevap hiç de öyle kolay değildir ve zaten Müslümanların Kuran buyruklarına neden uymadıkları konusunda deliller sunmak, bu araştırmanın kapsamı dışına çıkmak demektir. Ama kısaca şöyle özetleyebiliriz; Müslüman toplumlar, İslam dininin ahlaki öğretilerini aradan geçen uzun dönemler sonunda yaşamlarına yeterince yerleştirememiş ve asimile olmuşlardır. Müslümanların zahirde görülen ve amele dökülenleri arasında çok büyük bir fark vardır. Bu günümüzde ortaya çıkmış bir şey değil belki de yüzyıllardır süregelen ve her geçen gün daha da derinleşen bir kusurdur. İslam öğretilerini hayatlarından uzaklaştıran Müslümanların siyasi açıdan çöküşleri, ekonomik açıdan geri kalmışlıkları, toplum içi adaletsizlikleri, ilmi cehette ilerleyemeyişleri vs. işte bu yüzdendir.

Gayr-i Müslim kadınların durumu da; günümüz İslam dünyası kadınlarını ister istemez etkilemektedir. Müslüman kadınlar adına yapılacak her türlü düzenleme ve ıslah eğer tüm Müslümanlar arasında ve yaşantılarının tüm boyutunda olmayacaksa, hiçbir yarar

sağlamayacaktır. İslam dünyası yeniden doğmalıdır ama gerçek İslam'a yaklaşarak, ondan uzaklaşarak değil.

Hülasetu'l kelim; günümüz dünyasında Müslüman kadınların içerisinde bulunduğu zorluk ve dayatmaların kaynağı İslam dinindendir demek, asılsız ve yersiz bir iddiadan ibarettir. Müslümanların sorunları, İslam dinine canı gönülden bağlanıp, onun öğretilerine harfiyen uymalarından değil tam aksine İslam'ı kale almayıp, uzaklaşmalarından kaynaklanmaktadır.

Ayrıca bir kez daha hatırlatmakta yarar var; bu araştırmamızın konusu Yahudi ve Hristiyan âlemine iftira atıp, onları alçaltmak değildir. Bizim Kuran öğretilerine kıyasla yaptığımız Yahudilik ve Hristiyanlık'ta kadın izlenimi, onların 20. yüzyıl başlarına kadar ne denli ezildiklerini göstermek içindir. Elbette bu ayrımcılığın tarihi sürecini de görmezlikten gelemeyiz.

Hiç şüphesiz Yahudi hahamları ve önde gelen kilise rahiplerinin kadınlar hakkında beyan ettikleri görüş ve fetvalar; toplum içerisinde kadının içinde bulunduğu konumun etkisi altında verilmiştir. Kitab-ı Mukaddes, birçok değişik yazarın değişik dönemlerde kaleme aldığı bir eserdir. Hal böyle olunca da yazarlar; toplum ve ictimai yaşamı görmezlikten gelip, onlardan bağımsız bir yazıt ortaya koyamazlardı. Nitekim ortaya çıkan eser de; o dönem toplumunun yaşantısının bir yansıması olmuştur.

Yahudi ve Hristiyan kaynak ve kültürlerini doğru bir şekilde tahlil etmek, İslam'ın dünya tarih ve medeniyetleri üzerinde ne denli önemli bir rol oynadığını görmek için zurruridir. Yahudi ve Hristiyan gelenek ve dini; içinde bulundukları kültür ve şartların doğrultusunda şekillenmiş ve bunun neticesinde de yedinci asıra gelene dek Yüce Allah tarafından Hz. Musa ve Hz. İsa'ya (a.s) inen emir ve yasakların özü tamamen tahrife uğramıştır. Yahudi ve Hristiyan dünyasında kadınlarının kötü ve olumsuz yaşamları bunun bir neticesidir. İşte böyle bir durumda yeni bir İlahi emirin, beşerin tekrar hidayete ermesi için gerekliliği ortaya çıkıyordu. Kuran ile gelen yeni öğretiler, Yahudi ve Mesihilerin üzerlerinde olan yükleri hafifletiyordu;

“Onlar ki, yanlarındaki Tevrat ve İncil’de yazılmış bulacakları ümmî peygambere uyarlar; o onlara iyiliği emreder, kötü ve çirkinden onları alıkoyar. Güzel şeyleri onlara helal kılar, pis şeyleri onlara yasaklar. Sırtlarından ağırlıklarını indirir, üzerlerindeki zincirleri, bağları söküp atar. Ona inanan, onu destekleyen, ona yardım eden, onunla indirilen ışığa uyan kişiler, kurtuluşa erenlerin ta kendileridir.” (A’raf/157)

Öyleyse İslam dinini, Yahudi ve Hristiyanlık için bir rakip olarak görmek uygun düşmez. Bu ince nokta, geçmişte nazil olan İlahi haber ve emirlerin bir tamamlayıcısı olarak görülmelidir. Bu araştırmanın sonunda, yeryüzü Müslüman halkları için birkaç noktaya değinmek isterim. Uzun zamandan beri Müslüman kadınların çoğu İslam'ın öngördüğü temel hak ve özgürlüklerinden mahrum kalmışlardır. Geçmişte yapılan hataların düzeltilmesi icap etmektedir. Bu işi yerine getirmek de bir lütuf, bir mahabbet gösterisi değil bilakis her Müslüman'ın yerine getirmekle yükümlü olduğu bir görevdir. Müslüman

halklar, Kuran-ı Kerim ve Hz. Nebi'nin (s.a.a) öğrettiği şekilde Müslüman kadınının hukukunu tüm yeryüzünde yaymakla yükümlüdür. Allah'ın Müslüman kadınlara bahşettiği bütün bu haklar hakkıyla sunulmalıdır. Bu hak bildirgesinin doğru bir şekilde yayılması da; yapılacak olan eylemlerin ne denli doğru olacağına bir garantidir. Doğrudur, bunun için geç kalınmış olunabilir ama zararın neresinden dönülürse kardır. Eğer dünyanın dört bir yanına dağılmış Müslümanlar annelerin, eşlerin ve kız kardeşlerin haklarını garanti altına almayacaklarsa, bunu onlardan başka kim yapabilir ki? Ayrıca artık bizim acı da olsa bazı gerçeklerle yüzleşmemiz ve atalarımızdan kalıp, İslam'a ters düşen adet ve gelenekleri bir kenara bırakma cesaretine sahip olmamız gerekir. Zaten Kuran-ı Kerim de; dönemin kâfir ve putperest Arap halkını körükörüne atalarının yolundan gittikleri için kınamıyor mu?

Öte yandan bizlerin Batı ve diğer kültürlerden gelen değerleri iyice tahlil edip, yarılamanız gerekmektedir. Onların kültürlerini sorgusuz sualsiz kabullenmek, bizler için şu ana değin çok ağır bir tecrübe olmuştur. Kuran da bu konuyu bir yaratılış gereksinimi olarak görür ve şöyle buyurur;

“Ey insanlar! Biz sizi, bir erkekle bir dişiden yarattık. Ve örfler yoluyla tanışıp kaynaşasınız diye sizi milletlere, boylara ayırdık. Hiç kuşkusuz, Allah katında en seçkininiz, sakınılması gereken şeylerden en çok sakınanınızdır. Allah her şeyi bilir, her şeyden haberdardır.” (Hucurat/13)

Kısaca, başkalarını körü körüne taklit etmek, nefsin kemale ermesindeki bir engel olarak görülmektedir.

Yahudi, Mesihî ve hangi dinden olursa olsun bu araştırma yazısını inceleyen tüm Gayr-i Müslim okuyucularımıza şu son cümlelerimizi de iyice okumalarını tavsiye etmekteyiz. Gerçekten şaşmamak elde değil, gelişle beraber kadınların çehresini değiştiren ve yitmiş değerlerini tekrar onlara geri veren bir din nasıl oluyor da, kadınları ezen ve sindiren bir mektep olarak gösteriliyor? İslam'ın bu şekilde yanlış anlaşılması günümüz dünyasının en büyük ayıplarındandır. Bu yanlış algılanmanın canlı tutulması için de; iftiralarla dolu kitaplar ve makaleler yazılmakta, görsel medya ve Hollywood film sektörü de elinden geleni ardına koymamaktadır. Sonuç olarak da; aleyhte yapılan bunca tebligat ve propaganda İslam dinini ve ona mensup her şeyi korkunç ve itici kılmaktadır. Eğer yeryüzünde gerçekten huzur ve kardeşlik istiyorsak, bu İslam aleyhinde yapılan taassup ve kin dolu propagandaları elbirliğiyle değiştirmemiz gerekmektedir.

Gayr-i Müslimlerin, günümüzde ve geçmişte avam Müslüman halklar tarafından uygulanan geleneklerin birçoğunun İslam diniyle uyuşmadığını anlamaları gerekir. Nasıl bugünün Müslüman kadınlarının yaşam tarzını “İslamî” olarak addedemiyorsak; Batılı kadınların yaşamlarını da “Yahudi” ve “Hristiyan” ilkelerine uygun olarak yaşıyorlar diye kabul edemeyiz. Bu bilince ulaşmak için de; Müslim ve Gayr-i Müslimlerin günümüzde bize sunulan kadın profilini yıkmak için beraberce oturup, konuşmaları icap etmektedir. Bu oturumların gerekliliği, günümüz ve gelecek nesillerin kuracakları aileler için hem huzur hem de barış açısından oldukça önemlidir. İslam dinini kadınların hamisi olarak görmek

ve yüzyıllardır hakları yitmiş bu kesime, bugünün modern dünyasının yeni yeni verdiği hakları çok önceleri verdiğini unutmamak gerekir.

İslam, modern dünya kadınına hala da birçok öneri sunmaktadır; kadının doğumundan ölümüne dek hayatın her alanında onlara şerafet ve metanet, izzet ve ihtiram, emniyet ve korunma yollarını göstermektedir. Kendi maddi ve manevi ihtiyaçlarını nasıl temin edeceğinden tutun da cinsi ve duygusal her konuda onlara el uzatmıştır. İslam'ın tüm bu incelik ve hak gözeten ilkeleri göz önüne alındığında, İngiltere gibi bir ülkede Müslüman olanların çoğunluğunun kadın olmasına hiç şaşımamak gerekir.

Amerika Birleşik Devletleri'nde de; Müslüman olan insanların kahır çoğunluğunu kadınlar oluşturmaktadır (bu rakam Müslüman olanların dörtte üçüne eşittir).

İslam dini her zaman dünyamızın doğruluğa ulaşması için manevi ve ahlaki bir rehber ihtiyacı olduğunu savunmuştur. Amerika Birleşik Devletleri'nin Ortadoğu diplomati Büyükelçi Hermann Frederick Eilts, 24 Haziran 1985'te meclis dışişleri komisyon üyeleri ile bulunduğu konferansta şunları söylemiştir;

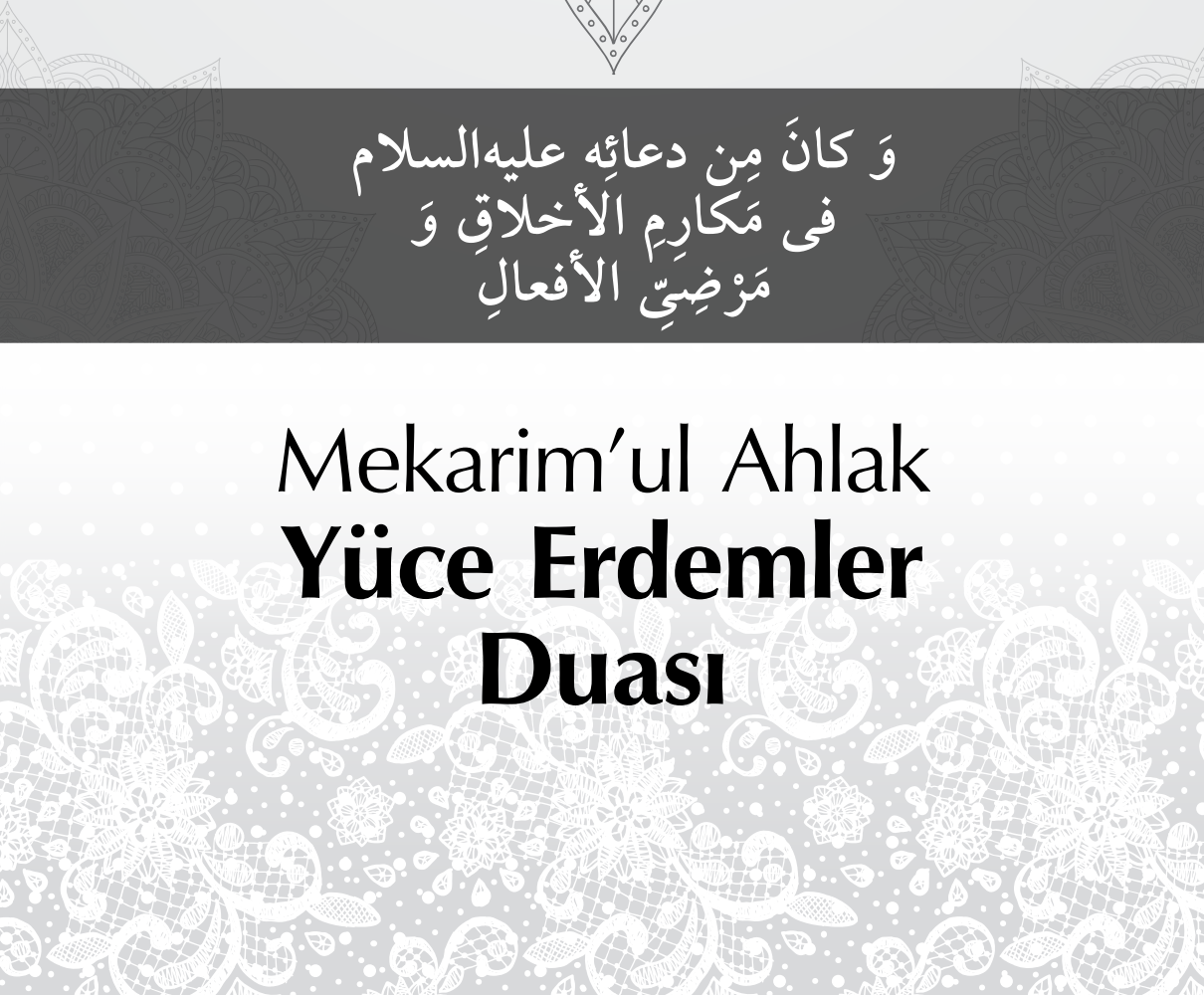
“Dünya Müslümanları'nın nüfusu bugün yaklaşık bir milyar kişiye ulaştı ve bu da gerçekten hiç azımsanacak bir rakam değildir. Ama beni en çok etkileyen şey de; İslam'ın, bugünlerde en hızlı yayılan tektanrılı din olma özelliğidir. İşte bizim bunun üzerinde durmamız ve ciddi bir şekilde düşünmemiz gerekmektedir.”

Evet, bu İslam hakkında yapılmış doğru bir tespittir ve şimdi bunu bulmanın tam zamanı. Bu araştırma yazısının da bu yolda atılmış bir adım olması ümidiyle.



وَ كَانَ مِنْ دَعَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ
فِي مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ وَ
مَرْضِيَّ الْأَفْعَالِ

Mekarim'ul Ahlak Yüce Erdemler Duası



اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَبَلِّغْ بِإِيمَانِي أَكْمَلَ الْإِيمَانِ، وَاجْعَلْ يَقِينِي أَفْضَلَ الْيَقِينِ، وَانْتَهِ بِنِيَّتِي إِلَى أَحْسَنِ النِّيَّاتِ، وَبِعَمَلِي إِلَى أَحْسَنِ الْأَعْمَالِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve benim imanımı en kâmil iman, yakinimi en üstün yakın kıl; niyetimi niyetlerin, amelimi amellerin en güzeline ulaştır.

اللَّهُمَّ وَفِّرْ بِلُطْفِكَ نِيَّتِي، وَصَحِّحْ بِمَا عِنْدَكَ يَقِينِي، وَاسْتَصْلِحْ بِقُدْرَتِكَ مَا فَسَدَ مِنِّي.

Allah'ım, lütfunla niyetimi halis kıl; katındakine (rahmetine) yakinimi doğrult; kudretinle bozulan durumumu düzelt.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاكْفِنِي مَا يَشْغَلُنِي الْإِهْتِمَامُ بِهِ، وَاسْتَغْمِلْنِي بِمَا تَسْأَلُنِي غَدًا عَنْهُ، وَاسْتَفْرِغْ أَيَّامِي فِيمَا خَلَقْتَنِي لَهُ، وَاعْنِنِي وَارْزُقْنِي فِي رِزْقِكَ، وَلَا تَقْتِنِنِي بِالنَّظَرِ، وَاعْزِزْنِي وَلَا تَبْتَلِنِي بِالْكِبَرِ، وَاعْبِدْنِي لَكَ وَلَا تُفْسِدْ عِبَادَتِي بِالْعُجْبِ، وَأَجِرْ لِلنَّاسِ عَلَى يَدَيِ الْخَيْرِ وَلَا تَمَحِّقْهُ بِالْمَنِّ، وَهَبْ لِي مَعَالِيَ الْأَخْلَاقِ، وَاعْصِمْنِي مِنَ الْفَخْرِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve beni meşgul edecek sorunların çözümünde bana yet; yarın hesabını soracağın şeylerle uğraştır beni; günlerimi yaratılışımın amacı olan ibadetle geçirmemi sağla; beni zenginleştir; rızkımı bol eyle; rızkı beklemekle beni imtihan etme; beni aziz kıl; kibre duçar eyleme; sana kul olmaya muvaffak eyle; kulluğumu, ibadetimi ucb (kendinden ve yaptığından hoşlanmak) ile fasit etme; benim elimle insanlara hayır ulaştır; minnet edip de onu batıl etmeme engel ol; yüce huyları bana ih-san et ve övünmekten beni kuru.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَلَا تَرْفَعْنِي فِي النَّاسِ دَرَجَةً إِلَّا حَطَطْتَنِي عِنْدَ نَفْسِي مِثْلَهَا، وَلَا تُخْذِلْنِي لِي عِزًّا ظَاهِرًا إِلَّا أَخَذْتَنِي لِي ذِلَّةً بَاطِنَةً عِنْدَ نَفْسِي بِقَدْرِهَا.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve beni insanların gözünde bir derece yükselttiğinde kendi gözümde bir derece düşür; bana insanlar arasında açık bir izzet verdiğinde kendi yanımda aynı ölçüde gizli bir zillet ver.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ مَتَّعْنِي بِهُدَى صَالِحٍ لَا أَسْتَبْدِلُ بِهِ، وَ طَرِيقَةً حَقٍّ لَا أَزِيعُ عَنْهَا، وَ نِيَّةَ رُشْدٍ لَا أَشْكُ فِيهَا، وَ عَمِّرْنِي مَا كَانَ عُمْرِي بِذَلِكَ فِي طَاعَتِكَ، فَإِذَا كَانَ عُمْرِي مَزْتَعًا لِلشَّيْطَانِ فَاقْبِضْنِي إِلَيْكَ قَبْلَ أَنْ يَسْبِقَ مَقْتِكَ إِلَيَّ، أَوْ يَسْتَحْكِمَ غَضَبُكَ عَلَيَّ.

Allah'ım, Muhammed ve âl-i Muhammed'e salat eyle ve beni (başka hiçbir şeyle) değiştirmeyeceğim güzel bir hidayet, asla vazgeçmeyeceğim hak bir yöntem ve şüphe etmeyeceğim doğru bir niyet ile faydalandır. Ömrüm sana itaatle geçtiği sürece beni yaşat. Ömrüm şeytanın otlağı olduğunda, öfkene yakalanmadan, gazabın kesinleşmeden ruhumu kabzet.

اللَّهُمَّ لَا تَدْعُ خَصْلَةً تُعَابُ مِنِّي إِلَّا أَصْلَحْتُهَا، وَ لَا عَاقِبَةً أُوْنُبُ بِهَا إِلَّا حَسَّنْتُهَا، وَ لَا أَكْزُومَةً فِي نَاقِصَةٍ إِلَّا أَتَمَمْتُهَا.

Allah'ım, ayıplandığım kötü hasletimi ıslah et; kınandığım çirkin huyumu güzelleştir ve eksik olan güzel sıfatımı tamamla.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِ مُحَمَّدٍ، وَ أَبْدِلْنِي مِنْ بَغْضَةِ أَهْلِ الشَّنَانِ الْمُحَبَّةِ، وَ مِنْ حَسَدِ أَهْلِ الْبُغْيِ الْمَوَدَّةِ، وَ مِنْ ظَنَّةِ أَهْلِ الصَّلَاحِ الثِّقَّةِ، وَ مِنْ عَدَاوَةِ الْأَذْنَيْنِ الْوَلَايَةِ، وَ مِنْ عُقُوقِ ذَوَى الْأَرْحَامِ الْمَبَرَّةِ، وَ مِنْ خِذْلَانِ الْأَقْرَبِينَ النُّصْرَةَ، وَ مِنْ حُبِّ الْمُدَارِينَ تَصْحِيحَ الْمَقَّةِ، وَ مِنْ رَدِّ الْمَلَابِسِينَ كَرَمَ الْعِشْرَةِ، وَ مِنْ مَرَارَةِ خَوْفِ الظَّالِمِينَ حَلَاوَةَ الْأَمَنَةِ الْأَمَنَةِ.

Allah'ım, Muhammed ve âl-i Muhammed'e salat eyle ve düşmanların bana olan buğzunu muhabbete, zulüm ehlinin hasedini sevgiye, iyilerin kötü zanlarını güvene, yakınlarının düşmanlığını dostluğa, akrabalarımın kötü davranışlarını iyiliğe, dostların ilgisizliğini yardıma, müdara edenlerin zahiri dostluklarını gerçek dostluğa, muaşeret edenlerin yüz ekşitmelerini güler yüzlülüğe ve zalimlerden korkmanın acılığını emniyet tatlılığına dönüştür.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاجْعَلْ لِي يَدًا عَلَى مَنْ ظَلَمَنِي، وَلِسَانًا عَلَى مَنْ خَاصَمَنِي، وَظَفَرًا بِمَنْ عَانَدَنِي، وَهَبْ لِي مَكْرًا عَلَى مَنْ كَايَدَنِي، وَقُدْرَةً عَلَى مَنْ اضْطَهَدَنِي، وَتَكْذِيبًا لِمَنْ قَصَبَنِي، وَسَلَامَةً مِمَّنْ تَوَعَّدَنِي، وَوَقْفَى لِبَطَاةِ مَنْ سَدَّدَنِي، وَمُتَابَعَةً مِنْ أَرْشَدَنِي.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve bana zulmedene karşı kendimi müdafaa edecek bir el; bana husumet edene karşı kendimi savunacak bir dil, bana inat edene karşı bir zafer, bana hile yapana karşı bir hile, beni ezene karşı bir güç, beni yerene karşı yalanlama cesareti, beni tehdit edene karşı bir esenlik ver bana; ve beni doğru yola davet edene itaat etmeye, gerçeği gösterene uymaya muvaffak eyle.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَسَدِّدْنِي لِأَنْ أُعَارِضَ مَنْ غَشَّيَنِي بِالنُّضْحِ، وَأَجْزِي مَنْ هَجَرَنِي بِالْبَرِّ، وَأُثِيبَ مَنْ حَرَمَنِي بِالْبَذْلِ، وَأُكَافَى مَنْ قَطَعَنِي بِالصِّلَةِ، وَأُخَالِفَ مَنْ اعْتَابَنِي إِلَى حُسْنِ الذِّكْرِ، وَأَنْ أَشْكُرَ الْحَسَنَةَ، وَأُعْضِيَ عَنِ السَّيِّئَةِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve beni; beni aldatana karşı dürüst ve samimi davranmaya; beni terk edene iyilikle karşılık vermeye; benden esirgeyeni bağışla ödüllendirmeye; benimle ilişkisini keseni, ilişkide bulunmakla mükâfatlandırmaya; gıybetimi edene, güzellikle anmakla muhalefet etmeye ve iyiliğe teşekkür edip kötülüğe göz yummaya muvaffak eyle.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَحَلِّينِي، بِحِلْيَةِ الصَّالِحِينَ، وَالْبَسْنِي زِينَةَ الْمُتَّقِينَ، فِي بَسْطِ الْعَدْلِ، وَكَظْمِ الْغِيظِ، وَإِطْفَاءِ النَّائِرَةِ، وَضَمِّ أَهْلِ الْفُرْقَةِ، وَإِصْلَاحِ ذَاتِ الْبَيْنِ، وَإِفْشَاءِ الْعَارِفَةِ، وَسِتْرِ الْعَائِبَةِ، وَلِينِ الْعَرِيكَةِ، وَخَفْضِ الْجَنَاحِ، وَحُسْنِ السَّيْرِ، وَسُكُونِ الرِّيحِ، وَطِيبِ الْمَخَالِقَةِ، وَالسَّبْقِ إِلَى الْفَضِيلَةِ، وَإِثَارِ التَّفَضُّلِ، وَتَرْكِ التَّغْيِيرِ، وَالْإِفْضَالِ عَلَى غَيْرِ الْمُسْتَحِقِّ، وَالْقَوْلِ بِالْحَقِّ وَإِنْ عَزَّ، وَاسْتِقْلَالِ الْخَيْرِ وَإِنْ كَثُرَ مِنْ قَوْلِي وَفِعْلِي، وَاسْتِكْنَارِ الشَّرِّ وَإِنْ قَلَّ مِنْ قَوْلِي

وَفِعْلِي، وَ أَكْمِلْ ذَلِكَ لِي بِدَوَامِ الطَّاعَةِ، وَ لُزُومِ الْجَمَاعَةِ، وَ رَفْضِ أَهْلِ الْبِدْعِ،
وَ مُسْتَعْمِلِ الرَّأْيِ الْمُخْتَرَعِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve adaleti yaymada, öfkeyi yutmada, kin ve adaleti söndürmede, ayrılıkçıları birleştirmede, kırıncıların arasını bulmada, iyilikleri ortaya çıkarmada, kötülükleri gizlemede, yumuşak huylulukta, alçakgönüllülükte, güzel muamelede, ağırbaşlılıkta, insanlarla iyi geçinmede, erdemlere doğru koşmada, (her halükârda) iyilik etmeyi yeğlemede, insanların kabahatini yüzlerine vurmamakta, müstahak olmaya başışta bulunmamakta, güç de olsa hakkı söylemede, çok da olsa iyi söz ve fiillerimi az bulmada, az da olsa kötü söz ve işlerimi çok bulmada salihler gibi olmaya, onların süsüyle süslenmeye, muttakilerin ziynetini kuşanmaya muvaffak eyle beni. İtaatimin devamlılığı, cemaatten ayrılmayışım ve kendi uydurdukları görüşlerle amel eden bid'at ehlinin uzak duruşumla da bu sıfatları bende kâmil eyle.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اجْعَلْ أَوْسَعَ رِزْقِكَ عَلَيَّ إِذَا كَبُرْتُ، وَ أَقْوَى قُوَّتِكَ فِيَّ إِذَا نَصَبْتُ، وَ لَا تَبْتَلِيَنِي بِالْكَسَلِ عَنْ عِبَادَتِكَ، وَ لَا الْعَمَى عَنْ سَبِيلِكَ، وَ لَا بِالْتَّعَرُّضِ لِخِلَافِ مَحَبَّتِكَ، وَ لَا مُجَامَعَةِ مَنْ تَفَرَّقَ عَنْكَ، وَ لَا مُفَارَقَةِ مَنْ اجْتَمَعَ إِلَيْكَ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve bana en bol rızkı yaşlandığım zaman ve en kuvvetli gücü bitkin düştüğüm zaman ver. Beni, sana kullukta tembelliğe, yolunu bulmakta körlüğe, sevginden başka bir şeyi talep etmeye, senden uzaklaşanla bir arada olmaya ve seninle birlikte olandan ayrılmaya müptela etme.

اللَّهُمَّ اجْعَلْنِي أَصُولُ بَكَ عِنْدَ الضَّرُورَةِ، وَ أَسْأَلُكَ عِنْدَ الْحَاجَةِ، وَ أَتَضَرَّعُ إِلَيْكَ عِنْدَ الْمَسْكِنَةِ، وَ لَا تَفْتِنَنِي بِالْإِسْتِعَانَةِ بِغَيْرِكَ إِذَا اضْطَرَرْتُ، وَ لَا بِالْخُضُوعِ لِسُؤَالِ غَيْرِكَ إِذَا افْتَقَرْتُ، وَ لَا بِالْتَّضَرُّعِ إِلَى مَنْ دُونَكَ إِذَا رَهَبْتُ، فَاسْتَحِقْ بِذَلِكَ خِذْلَانَكَ وَ مَنَعَكَ وَ إِغْرَاضَكَ، يَا أَرْحَمَ الرَّاحِمِينَ.

Allah'ım, beni zor durumda kaldığımda senin (gücün)le hamle eder, ihtiyacım olduğunda senden ister ve düşkünlüğümde sana yalvarır kıl. Beni, zor durumda kaldığım zaman senden başkasından yardım dilemekle, ihtiyacım olduğu zaman senden başkasından istemeye tenezzül etmekle ve korktuğum zaman senden başkasına yalvarmakla sına. Yoksa beni yardımsız bırakmanla, ihsanını benden esirgemenle ve benden yüz çevirmenle karşı karşıya kalırım; ey merhametlilerin en merhametlisi.

اللَّهُمَّ اجْعَلْ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ فِي رُوعِي مِنَ التَّمَنَّى وَ التَّطَلُّي وَ الْحَسَدِ ذِكْرًا
لِعَظَمَتِكَ، وَ تَفَكُّرًا فِي قُدْرَتِكَ، وَ تَذِيرًا عَلَى عَدُوِّكَ، وَ مَا أَجْرَى عَلَى لِسَانِي مِنْ
لَفْظَةٍ فَحِشٍ أَوْ هُجْرٍ أَوْ شَتْمٍ عَرِضٍ أَوْ شَهَادَةٍ بَاطِلٍ أَوْ اغْتِيَابٍ مُؤْمِنٍ غَائِبٍ أَوْ
سَبِّ حَاضِرٍ وَ مَا أَشَبَهُ ذَلِكَ نُطْقًا بِالْحَمْدِ لَكَ، وَ إِغْرَاقًا فِي الثَّنَاءِ عَلَيْكَ، وَ ذَهَابًا
فِي تَمْجِيدِكَ، وَ شُكْرًا لِنِعْمَتِكَ، وَ اعْتِرَافًا بِإِحْسَانِكَ، وَ إِخْصَاءً لِمَنِّكَ.

Allah'ım, şeytanın kalbime attığı arzu, zan ve hasedi; büyüklüğünü anmaya, kudretin hakkında düşünmeye, düşmanlarına karşı tedbir almaya dönüştür. Onun (şeytanın) dilime akıttığı çirkin ve saçma lafları, ırz sövüşünü, haksız tanıklığı, bir mü'minin arkasında ettiğim gıybeti, birinin yüzüne karşı ettiğim küfrü ve bunlara benzer şeyleri senin hamdini dile getirmeye, seni çokça övmeye, seni yüceltme çabasına, nimetlerine şükretme gayretine, ihsanını itiraf etmeye, nimetlerini saymaya çevir.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ لَا أَظْلَمَنَّ وَ أَنْتَ مُطِيقٌ لِلدَّفْعِ عَنِّي، وَ لَا أَظْلِمَنَّ
وَ أَنْتَ الْفَادِرُ عَلَى الْقَبْضِ مِنِّي، وَ لَا أَضِلُّنَّ وَ قَدْ أَمَكَّنْتَكَ هِدَايَتِي، وَ لَا أَفْتَقِرَنَّ وَ
مِنْ عِنْدِكَ وَ سُعْيِي، وَ لَا أَطْغَيْنَنَّ وَ مِنْ عِنْدِكَ وَ جِدِّي.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle. (Allah'ım,) Bana yönelik zulmü defetmeye kadir olduğundan asla zulme uğramayayım! Benden intikam almaya gücün yettiğinden asla zulmetmeyeyim! Beni kolayca hidayet edebileceğin için asla sapmayayım! Rızıkımın bolluğu senin katında olduğundan hiçbir zaman fakir olmayayım! Gücüm senden olduğundan asla haddimi aşmayayım!

اللَّهُمَّ إِلَى مَغْفِرَتِكَ وَفَدْتُ، وَ إِلَى عَفْوِكَ قَصَدْتُ، وَ إِلَى تَجَاوُزِكَ اشْتَقْتُ، وَ
بِفَضْلِكَ وَثِقْتُ، وَ لَيْسَ عِنْدِي مَا يُوجِبُ لِي مَغْفِرَتَكَ، وَ لَا فِي عَمَلِي مَا أَسْتَحِقُّ
بِهِ عَفْوَكَ، وَ مَا لِي بَعْدَ أَنْ حَكَمْتُ عَلَى نَفْسِي إِلَّا فَضْلُكَ، فَصَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ
آلِهِ، وَ تَفَضَّلْ عَلَيَّ.

Allah'ım, mağfiretine yönelmiş, affını umarak yola koyulmuşum. Lütuf ve keremine güvenerek günahlarımı bağışlamamı istiyorum. Ancak mağfiretini gerektirecek bir şeyim, affını hak edeceğim bir amelim yoktur. Dolayısıyla sadece senin fazl u keremine güvenebilirim. O halde, Muhammed ve âline salat eyle ve fazl u keremini benden esirgeme.

اللَّهُمَّ وَانْطِقْنِي بِالْهُدَى، وَالْهَمْنِي التَّقْوَى، وَوَقِّنِي لِلَّتِي هِيَ أَرْكَى، وَاسْتَعْمِلْنِي بِمَا هُوَ أَرْضَى.

Allah'ım, dilime, kullarının hidayetine vesile olacak sözleri cari kıl; bana takvayı ilham et; beni en temiz şeye muvaffak et ve en beğenilen işe ata.

اللَّهُمَّ اسْلُكْ بِي الطَّرِيقَةَ الْمُثَلَى، وَاجْعَلْنِي عَلَى مِلَّتِكَ أَمُوتُ وَ أَحْيَا.

Allah'ım, beni örnek yola sevk et; dinin üzere ölüp, dinin üzere dirilmeyi hakkımda kararlaştır.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ مَتَّعْنِي بِالْاِقْتِصَادِ، وَ اجْعَلْنِي مِنْ أَهْلِ السَّدَادِ، وَ مِنْ أَدْلَةِ الرَّشَادِ، وَ مِنْ صَالِحِ الْعِبَادِ، وَ ارْزُقْنِي فَوْزَ الْمَعَادِ، وَ سَلَامَةَ الْمِرْصَادِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve beni ifrat ve tefrite düşmekten koru, itidalli olmaya muvaffak et. Beni dürüstlük ehlinde, doğruluk kılavuzlarından ve salih kullardan kıl. Kıyamette felahı ve cehennemden kurtuluşu bana nasip et.

اللَّهُمَّ خُذْ لِنَفْسِكَ مِنْ نَفْسِي مَا يَخْلِصُهَا، وَ أَبْقِ لِنَفْسِي مِنْ نَفْسِي مَا يَصْلِحُهَا، فَإِنَّ نَفْسِي هَالِكَةٌ أَوْ تَعَصِمُهَا.

Allah'ım, kurtuluşuma sebep olacak şeyi kendin için benden al; ıslah olmama vesile olacak şeyi de bırak bana kalsın. Senin koruman olmazsa, hiç şüphesiz ben helak olurum.

اللَّهُمَّ أَنْتَ عُذَّتِي إِنْ حَزَنْتُ، وَأَنْتَ مُتَجَبِّعِي إِنْ حُرِمْتُ، وَ بِكَ اسْتِغَاثَتِي إِنْ كَرِهْتُ، وَ عِنْدَكَ مِمَّا فَاتَ خَلْفَ، وَ لِمَا فَسَدَ صُلَاحٌ، وَ فِيمَا أَنْكَزَتْ تَغْيِيرٌ، فَاْمُنُّنِ عَلَيَّ قَبْلَ الْبَلَاءِ بِالْعَافِيَةِ، وَ قَبْلَ الطَّلَبِ بِالْجِدَةِ، وَ قَبْلَ الضَّلَالِ بِالرَّشَادِ، وَ اكْفِنِي مَوْوَنَةَ مَعَرَّةِ الْعِبَادِ، وَ هَبْ لِي أَمْنًا يَوْمَ الْمَعَادِ، وَ اْمِنْحْنِي حُسْنَ الْإِرْشَادِ.

Allah'ım, üzüldüğüm zaman hazırlığım sensin; mahrum edildiğim zaman ihsanını umacağım sensin; gamlanıp kederlendiğim zaman imdada çağıracağım sensin. Kaybedilenin yerini dolduracak; bozulamı düzelterek ve hoşlanmadığını değiştirecek olan, senin yanındadır. O halde, beladan önce afiyet, istemeden önce zenginlik, sapıklıktan önce hidayet nimetiyle minnet et bana. Kulların eziyetlerine karşı bana yet; dönüş (kıyamet) gününün emniyetini bana ihsan et ve irşad (doğruya ve kemale iletme) görevini iyice yerine getirmeye muvaffak et beni.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَادْرَأْ عَنِّي بِلُطْفِكَ، وَاغْذِنِي بِبِنْعَمَتِكَ، وَاصْلِحْنِي بِكَرَمِكَ، وَدَاوِنِي بِصُنْعِكَ، وَأُظِلَّنِي فِي ذَرَاكَ، وَجَلِّلْنِي رِضَاكَ، وَوَقِّفْنِي إِذَا اشْتَكَلْتُ عَلَى الْأُمُورِ لِأَهْدَاهَا، وَإِذَا تَشَابَهَتِ الْأَعْمَالُ لِزَكَاهَا، وَإِذَا تَنَاقَضَتِ الْمِلَلُ لِأَرْضَاهَا.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve lütfunla tüm kötülükleri benden uzaklaştır; nimetinle beni besle; kereminle beni ıslah et; ihsanıyla beni tedavi et; rahmetinin gölgesine al beni; rızanla kuşat beni; işler karıştığı zaman en doğrusunu, ameller benzeştiği zaman en temizini yapmaya, yollar çeliştiği zaman en beğenilmişini seçmeye muvaffak et beni.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَتَوَجِّنِي بِالْكِفَايَةِ، وَسُمِّنِي حُسْنَ الْوِلَايَةِ، وَهَبْ لِي صِدْقَ الْهِدَايَةِ، وَلَا تَقْتِنِنِي بِالسَّعَةِ، وَامْنَحْنِي حُسْنَ الدَّعَةِ، وَلَا تَجْعَلْ عَيْشِي كَدًّا كَدًّا، وَلَا تَزِدْ دُعَائِي عَلَى رَدًّا، فَإِنِّي لَا أَجْعَلُ لَكَ ضِدًّا، وَلَا أَذْعُو مَعَكَ نِدًّا.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve bana ihtiyaçsızlık tacını giydir; beni üstlendiğim görevleri layıkıyla yerine getirmeye muvaffak et; bana gerçek hidayeti merhamet et; zenginlikle azdırma beni; güzel bir yaşantı nasip et bana; yaşantımı zorluklarla dolu bir yaşantı kılma ve duamı geri çevirme. Çünkü ben senin karşında birini tanımıyor, seninle birlikte birini çağırıyorum.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَامْنَعْنِي مِنَ السَّرَفِ، وَحَصِّنْ رِزْقِي مِنَ التَّلَفِ، وَوَفِّرْ مَلَكَتِي بِالْبَرَكَةِ فِيهِ، وَأَصِبْ بِي سَبِيلَ الْهِدَايَةِ لِلْبِرِّ فِيمَا أَنْفَقُ مِنْهُ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve israf etmeme engel ol; rızkımı zayi olma-
tan koru; malımı bereketlendirerek çoğalt ve ondan infak ettiklerim hususunda iyilik et-
menin yolunu göster bana.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، وَاكْفِنِي مَوُودَةَ الْاِكْتِسَابِ، وَارْزُقْنِي مِنْ غَيْرِ اِكْتِسَابٍ، فَلَا أَشْتَغِلَ عَنْ عِبَادَتِكَ بِالطَّلَبِ، وَلَا أَخْتَمِلُ إِضْرَ تِبْعَاتِ الْمَكْسَبِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve para kazanmanın zorluklarına karşı bana yet; hesaba katmadığım, sanmadığım yollardan rızkımı ver; rızk peşinde koşarak ibadetinden geri kalmayayım, geçimimi sağlamak için vebal altına girmeyeyim.

اللَّهُمَّ فَاطِلِبِنِي بِقُدْرَتِكَ مَا أَطْلُبُ، وَ أَجْزِنِي بِعِزَّتِكَ مِمَّا أَرْهَبُ.

Allah'ım, kudretinle aradığımı bana ver ve izzetinle korktuğumu başıma getirme.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ صُنْ وَجْهِي بِالْيَسَارِ، وَ لَا تَبْتَذِلْ جَاهِي بِالْإِفْتَارِ
فَأَسْتَرْزِقْ أَهْلَ رِزْقِكَ، وَ أَسْتَغْطِي شِرَارَ خَلْقِكَ، فَأَفْتِنَنَّ بِحَمْدٍ مَنْ أَعْطَانِي، وَ
أُبْتَلَى بِذَمٍّ مَنْ مَنَعَنِي، وَ أَنْتَ مِنْ دُونِهِمْ وَلِيُّ الْأَعْطَاءِ وَ الْمَنَعِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve rızkımı bol ederek haysiyetimi koru; rızkımı daraltarak rızklarını senden alan kimselerden rızk isteme, kötü insanlardan bağış talebinde bulunma bayağılığına düşürüp verenleri övme, esirgeyenleri yerme durumunda bırakma beni. Çünkü gerçekte veren de, esirgeyen de sensin, onlar değil.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ اَرْزُقْنِي صِحَّةً فِي عِبَادَةٍ، وَ فَرَاغاً فِي زَهَادَةٍ، وَ
عِلْماً فِي اسْتِعْمَالٍ، وَ وَرَعاً فِي إِجْمَالٍ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve sana ibadette yararlanacağım sıhhat, dünyaya meyilsizlikte faydalanacağım boş vakit, amele dönüştüreceğim ilim ve itidalli olmamı sağlayacak takva ver bana.

اللَّهُمَّ اخْتِمْ بِعَفْوِكَ أَجَلِي، وَ حَقِّقْ فِي رَجَائِ رَحْمَتِكَ أَمَلِي، وَ سَهِّلْ إِلَيَّ بُلُوغَ
رِضَاكَ سُبُلِي، وَ حَسِّنْ فِي جَمِيعِ أَحْوَالِي عَمَلِي.

Allah'ım, ömrümü affınla sona erdir; emelimi rahmetini ummaya yönelik kıl; rızana ulaşma yollarını benim için kolaylaştır ve bütün hallerimde amelimi güzelleştir.

اللَّهُمَّ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، وَ نَبِّهْنِي لِذِكْرِكَ فِي أَوْقَاتِ الْغَفْلَةِ، وَ اسْتَغْمِلْنِي
بِطَاعَتِكَ فِي أَيَّامِ الْمُهِلَّةِ، وَ انْهَجْ لِي إِلَى مَحَبَّتِكَ سَبِيلًا سَهْلَةً، أَكْمِلْ لِي بِهَا خَيْرَ
الدُّنْيَا وَ الْآخِرَةِ.

Allah'ım, Muhammed ve âline salat eyle ve gaflet ettiğim zamanlarda seni anmak için beni uyar; mühlet verdiğin günlerde (dünya hayatında) beni, sana itaatte kullan; sevgine doğru düz bir yol göster bana; o yolda yürümekle dünya ve ahiret hayrını tastamam ver bana.

اللَّهُمَّ وَ صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَ آلِهِ، كَأَفْضَلِ مَا صَلَّيْتَ عَلَى أَحَدٍ مِنْ خَلْقِكَ قَبْلَهُ،
وَ أَنْتَ مُصَلِّ عَلَى أَحَدٍ بَعْدَهُ، وَ آتِنَا فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَ فِي الْآخِرَةِ حَسَنَةً، وَ قِنِي
بِرَحْمَتِكَ عَذَابَ النَّارِ

Allah'ım, Muhammed ve âline, ondan önce yaratıklarından herhangi birine ettiğin ve ondan sonra herhangi birine edeceğin en üstün salat ile salat eyle. Dünyada bize güzellik ver, ahirette de güzellik ver ve rahmetinle beni cehennem azabından koru.

و ما رواه الصدوق ره و علل الشرايع عن زيد ابن علي (ع) عن آبائه عن علي (ع) انه رأى رجلاً به تأنيث في مسجد رسول (ص) فقال له: اخرج من مسجد رسول (ص) يا من لعنه رسول الله ثم قال سمعت رسول الله (ص) يقول لعن الله المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال.³⁵

و في نفس المصدر عن امير المؤمنين (ع) قال كنت مع رسول الله (ص) جالساً في المسجد حتى اتاه رجل به تأنيث فسلم عليه فرد عليه ثم اكب رسول الله (ص) في الارض يسترجع ثم قال مثل هؤلاء في امتي انه لم يكن مثل هؤلاء في امة الا غدت قبل الساعة.³⁶

و روى الصدوق في ثواب الاعمال باسناده عن ابي عبدالله (ع) قال لعن رسول الله (ص) المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و هم المختثون و اللاتي ينكح بعضهم بعضاً و انما اهلك الله قوم لوط حين عمل النساء بمثل عمل الرجال و رأى بعضهم بعضاً.³⁷

و الكليني في فروعه باسناده قال امير المؤمنين (ع) اذا كان الرجل كلامه كلام النساء و مشيته مشية النساء و يمكن من نفسه فينكح كما تنكح المرأة فارجموه و لا تستحيوه.³⁸

و الاحتمالات في التشبه ثلاثة كما ذكر ذلك السيد الخوئي في مصباح الحقاية.³⁹ الاول التشبه مطلقاً و الثاني التشبه في الطبعه و الثالث جعل التأنيث هو اللواط و التذكر هو السحق و لكن الحق انه مطلق و لزوم حرمة الاشتغال قابل للدفع فتأمل.

³⁵ علل الشرايع ج ٢ ص ٦٠٢٩

³⁶ علل الشرايع ج ٢ ص ٦٠٢٩

³⁷ صدوق ثواب الاعمال ص ٢٦٧

³⁸ كليني فروع الكافي ج ٧ ص ٢٦٨

³⁹ ج ١ ص ٢٠٨

و لا يجوز ان تشبه بالرجال لأن رسول الله (ص) لعن المتشبهين من الرجال بالنساء
و لعن المتشبهات من النساء بالرجال.²⁸

و مارواه الطبرسي في مجمع البيان عن ابي امامه انه (ص) قال: اربع لعنهم الله من
فوق عرشه و آمنت عليه الملائكة الى ان قال و الرجل يتشبه بالنساء و قد خلقه الله ذكراً
و المرأة تشبه بالرجال و قد خلقها الله انثى.²⁹

و ما رواه الكليني عن عثمان بن عيسى عن سماعة بن مهران عن ابي عبدالله (ع) قال
في الرجل يجزّ ثوبه قال انّي لاكره ان يتشبه بالنساء.³⁰

و روى احمد بن حنبل في مسنده باسناده عن ابي هريرة قال لعن رسول الله (ص)
مخنئي الرجال الذين يتشبهون بالنساء و المترجلات من النساء المتشبهات بالرجال.³¹

و ما رواه البخاري في صحيحه³² من نهى رسول الله (ص) من دخول المخنث و
المتشبهين بالنساء على المرأة.

و عقد الهيثي في مجمع الزوائد باباً في المتشبهين بالرجال من النساء و عكسه و
روى فيه قول رسول الله (ص) يقول ليس منا من تشبه بالرجال من النساء و لا من تشبه
بالنساء من الرجال.³³

و فيه ايضاً عن ابن عباس ان امرأة مرّت على رسول الله (ص) متقلدة قوساً فقال
النبي (ص) لعن الله المتشبهات من النساء بالرجال و المتشبهين من الرجال بالنساء و عن
ابن عمر قال لعن رسول الله (ص) المخنثين من الرجال و المترجلات من النساء و مارواه
العسقلاني في فتح الباري³⁴ من نفى المخنث من بلده الى النقيع.

و اعلى نوع التشبه هو السعي في الدخول في زمرتهم بعملية الجراحية وغيره و ادنى
نوعه هو الاخذ بالاخلاقهم و التزين و التلبس بما يختص بهم.

28 الخصال للصدوق ص ٥٨٥

29 طبرسي، مجمع البيان ج ٧ ص ٢٤٥

30 فروع الكافي ج ٦ ص ٤٥٨

31 احمد ابن حنبل مسند ج ٢ ص ٢٨٧

32 ج ٦ ص ١٥٩

33 الهيثمي مجمع الزوائد ج ٦ ص ١١٢

34 ج ٩ ص ٢٧٥

انوثيته او يسعى ان يخرج عن انسانيته و يصير مثلاً من البهائم او الطيور او الوحوش فلا يمكن و لا يجوز و لا يسعد بفرض وقوعه زعماً.

و منها قوله تعالى في كثير من الآيات: (فلن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد سنة الله تحويلاً)²⁶.

و السنة هي الطريقه و القانون و الالهى منها ما اقامها الله في خلقه من نتائج معيئة لاعمال معيئة و ثمرة كل شيء و كل طريق متعين لا يتبدل عمّا وضعه الرب مثل ان يسلك احد طريق جهنم و لكن دخل الجنة او سلك طريق الجنة و دخل النار.

او اطاع الرب فاغضبه و عصى الله و ارضاه كلاً كل عمل و فعل له من الآثار و النتائج ما هو مضبوط في علمه لا يتخلف و لا يتبدل و السنة الالهية لا ينحصر في العقاب و الثواب بل كل طريقة ثابتة في التشريع و التكوين هو سنته و تعين آثار الاعمال و الافعال من سنته و تعين جنسية الرجل و المرأة من سنته تعالى لا يتبدل ابداً ولو اخذ و محى منه جميع اجهزته الخاصة به فهو باق على ما جرى فيه السنة من كونه ذكراً او انثى و هذا غير ما لو تصرفوا في اللقاح و قدّموا من النطفة ما ينشاء منه الذكر او الانثى اذا السنة قد اجاز ذلك اما بعد انعقاده و تحقق نوع و شخص فلا تنقلب على القهقري فلا يصير الرجل مرثة و لا المرأة رجلاً.

اما من السنة

فاهم ما يستدل منها على المنع هو ماورد من المنع من تشبه الرجل بالمرثة و المرأة بالرجل منها مارواه محمد بن يعقوب الكليني ره باسناده عن جابر عن ابي جعفر (ع) قال: قال رسول الله (ص):

(لعن الله المحللّ و المحللّ له و من تولى غير مواليه و من ادعى نسباً لا يعرف و المتشبهين من الرجال بالنساء و المتشبهات من النساء بالرجال و من احدث حدثاً في الاسلام او آوى محدثاً و من قتل غير قاتله او ضرب غير ضاربه)²⁷.

و ما عن الصدوق في الخصال حينما يذكر ما ينبغي على المرأة فعله مسنداً عن جابر الجعفي يقول سمعت ابا جعفر (ع) قال:

²⁶ فاطر ٤٣

²⁷ الوسائل ج ١٧ ط آل البيت ص ٢٨٤

قال السيد العلامة الطباطبائي ره في تفسيره القويم:

ففيه اشارة الى انّ هذا الدين الذي يجب اقامة الوجه له هو الذي يهتف به الخلقة و يهدى اليه الفطرة الالهية التي لا تبديل لها و ذلك أنّه ليس الدين الاّ سنة الحياة و السبيل التي يجب على الانسان ان يسلكها حتى يسعد في حياته فلا غاية للانسان يتبعها الاّ السعادة و قد هدى كل نوع من انواع الخليفة الى سعادته التي هي بغية حياته بفطرته و نوع خلقة و جهّز في وجوده بما يناسب غايته من التجهيز قال تعالى: (رَبَّنَا الَّذِي اَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى)²². و قال: (الَّذِي خَلَقَ فَسْوَى وَ الَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى)²³.

فالانسان كسائر الانواع المخلوقة مفطور بفطرة تهديه الى تتميم نواقصه و رفع حوائجه و تهتف له بما ينفعه و ما يضرّه في حياته قال تعالى: (و نفيس و ما سَوَّاهَا فَالْهَمُّهَا فَجُورُهَا وَ تَقْوَاهَا)²⁴.

و هو مع ذلك مجهز بما يتم له به ما يجب له ان يقصده من العمل قال تعالى: (ثم السبيل يسره)²⁵ فللانسان فطرة خاصة تهديه الى سنة خاصة في الحياة و سبيل معينة ذات غاية مشخصه ليس له الاّ ان يسلكها خاصه و هو قوله (فطره الله التي فطر الناس عليها) و ليس الانسان العايش في هذه النشاط الاّ نوعاً واحداً لا يختلف ما ينفعه و ما يضره بالنظر الى هذه البنية المؤلفة من روح و بدن فما للانسان من جهة أنّه انسان الا سعادة واحدة و شفاء واحد فمن الضروري حينئذ ان يكون تجاه عمله سنة واحدة ثابتة بهديه اليها هاد واحد ثابت و ليكن ذلك الهادي هو الفطرة و نوع الخلقة....

و لذلك عقّب قوله فطرة الله التي فطر الناس عليها بقوله لا تبديل لخلق الله

اقول و من الممكن استفادة انّ السعادة لكل نوع و لكل فرد هو رهين سلوكه في ما عيّنه له ربّه فلا يسعد نوع في سلوك مسيرة نوع آخر و لافرد الاّ بسلوكه طريق فطرته و خلقة مضافاً الى المنع المستفاد من الآيه عن السعي في الخروج عن الفطرة و مقتضى الفطرة، و معلوم أنّه يصدق اشدّ الصديق على سعي من يريد الخروج عن ذكوريته او

22 طه ٥٠

23 الاعلى ٣

24 الشمس ٨

25 عبس ٢٠

لتغيير لا يصدق على الاستخدام في طريقه المؤلف وفي ما وضع له وخلق له و ايضاً لا يصدق على رفع النقايس و المعايير و الامراض فيخصص و يعم تغيير الدين و امر الله و تبتيك آذان الانعام و الاختصاص في الحيوان و الانسان و وقع عيون الانعام كما فعل ذلك اتباع الجاهلية الاولى و تغيير الجنسية ما قد صدر من اتباع الجاهلية الثانية بل هو من اهمها و اقبحها و المثلة و اللواط و السحق و المقاربة مع الحيوانات كل ذلك تغيير في الخلق بامر الشيطان و من يتخذ الشيطان ولياً يتبعه و بمثل اوامره و يسلك سبيله فقد خسر خسراناً مبيناً. فلا غبار في دلالة الآية بجميع انواع تغيير الخلق و حرمة حرمة بيّنة وقع التغيير واقعاً ام ظاهراً فلا تغفل.

و من الآيات قوله تعالى: فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم.²¹

فقد امر الله سبحانه فيها بنبّه لاقامة وجهه الشريف و اثباته للدين الحنيف و هو المايل اليه سبحانه وفي طريقه و طلبه الذي جعله ذات جروز في الفطرة و الخلقه الالهية التي خلق الناس جميعاً عليه كما اشير الى تلك الحقيقة فيما روى عن النبي انه قال كل مولود يولد على الفطرة ثم ابواه يهودانه و ينصرانه و يمجسانه.

و اردف ذلك بقوله لا تبديل لخلق انه ذلك الدين القيم و لا نافية للجنس استعمل و استخدم في النهي كما قال (ص) لا رهبانية في الاسلام و لا ضرر و لا ضرار في الاسلام و لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد يريد ان يقول انه لا يجوز تغيير خلق الله و منه دينه الذي يتبنى على الخلقه و الفطرة و منه سننه الجارية في التكوين و المتقين من عدم جواز التغيير في التكوين هو اخراجه عما عليه من السلامة و الاتقان و جعله في طريق الهدم و الخراب و النقصان لا ما يتصرف فيما يمهد له من الاكل و الاصلاح و التكميل و التزيين و رفع المعايير الحادثة بسبب قبيح اعمالنا اذ كل ذلك هو مقتضى ارادته و امره و ليس اخراجاً من سنته.

و الحنف لغتاً هو ميل القدم الى الوسط يستخدم في الاعتدال و الميل الى الحقيقة مطلقاً مقابله الجنف حيث يدل على الميل في الانحراف و الخروج عن جادة الحقيقة و الصلاح.

ولياً اذ قال في موضع آخر ان عبادى ليس لك عليهم سلطان الا الذين اتبعك من من الغاوين¹⁹.

و قال انما سلطانه على الذين يتولونه و الذين هم به مشركون²⁰.

و حكى الله سبحانه عنه قوله: لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فنصيبه من عباد الله هم الذين يتولونه و يشركون به و يتخذونه لانفسهم ولياً.

و شأنه انه يقول لاضلتهم باخراجهم عن عبودية ربهم و بارتكاب المعاصى و التورط فى الآمال و الامانى و التوهم و التورط فى التخيلات الفاقده اى قيمة عند العقلاء و العلماء.

ثم يؤكد بانه يأمرهم بافعال مثل تبتيك آذان الانعام و هو الشق و جعله علامة لحرمة تلك الانعام ثم يؤكد انه سيأمرهم بتغيير خلق الله و قال السيد الطباطبائي فى تفسيره القويم انه ينطبق على مثل الاخضاء و المثلة و اللواط و السحق بل ذكر بعض آخر فقع عين الناقة فى بعض رسومهم و لكن ورد روايات غير قليلة عن ائمة اهل البيت و بعض مفسرى اهل السنة ان خلق الله هو الدين او امر الله او حلاله و حرامه و تمسكوا فى ذلك بآيه 30 من سورة الروم و قد اجبنا عن ذلك بانه من التأويل اذ لم يعهد استعمال الخلق فى الدين بل الخلق و الفطرة هو من جزور الدين اذ من اهم جزوره و مبانيه هو الفطرة و الخلفة الخاصة فى الانسان اذ كل احكام الاسلام موافق لمقتضى الخلق و الفطرة فلوا اطلق و استعمل الدين فى الخلق و الخلق فى الدين فهذا الاعتبار و بهذا النسبة فلا يكون مانعاً من القول بان التغيير فى الخلق ممنوع و حرام اذ التغيير فى الدين ممنوع بسبب انه ايضا ينتهى الى التغيير فى الخلق و الفطرة و بما ان التغيير فى الفطرة و الخلق لا يجوز فتغيير الدين ايضا لا يجوز فللقارى ان يتأمل حول الآية و فى سياقه كيف ينسب هذه الامور الى الشيطان و كيف يحرم تبتيك آذان الانعام و الاخذ بالامانى و يكرّر امره ثم يعقبه بقوله بغيرن خلق الله.

اما قول من استدللّ بالجواز بعدم جواز الاخذ بالعموم اذ بقاءه على عمومه يمنعنا عن كل تسخير و تصرف فى العالم و الاستثناء يوجب تخصيص الاكثر فليس بشيء اذا

19 حَجَر ٤٢

20 النحل ١٠٠

بحال قط و الدليل عليه صريح الايه ولعمري لو انا لم نستطع ان نستفيد من تلك الآيه
 تحريم امثال ذلك الامور فلا يوجد في القرآن آية محكمة اذ ما من آية الا و يوجد فيها
 شيء مما ذكر في منع دلالة تلك الآيه على تحريم تغيير الجنسيتيه اما الاصلاح الجنى في
 النباتات فهو نوع معالجة في مسير مصالح العباد و مقاصد الرب فلا بأس به و اما ورود
 تفسير خلق الله بدين الله و امر الله فهذا ليس تفسيراً بل هو تأويل و التأويل بيان المصاديق
 كما هو المعهود كثيراً في بيان الاثمة (ع) فلا منافات في الاخذ بالعموم في منع تغيير
 خلق الله و اما المانعون ففيما لا يتحقق التغيير واقعاً اجمعوا على حرمة للاضرار بالنفس
 و ايجاد النقص فيه من غير اضطرار عليه فالفعل يراه قبيحاً و ضرراً و يأمر بتركه كما
 هو الواقع حالياً و ان ادعى من رغب فيه تحقق التغيير حقيقياً مستنداً لخشونة صوته و
 رعونته و لينه و انبات اللحية فيمن تغيير بزعمه بالذكوريه و امثال ذلك و اما بناءً على
 امكانه يوماً ما و ان يتغير رجل بانثى و انثى بذكر فهذا هو محل الخلاف فذهب السيد
 الامام الخميني و السيد فضل الله الى جوازه و خالف من خالف باستدلالات ناتى
 ببعضها. اما ادلة الجواز فقد مرّ انها لم تكن الا اصل عملي قائل بالاباحة و البرائة فيما
 فقد النص او اجمل او تعارض او وقع بعض شبهات لامور خارجيه و مناقشة في دلالة
 آية 119 من سورة النساء في نفى الضرر عن العمل في مقابل من تمسك بالضرر و قد
 اوردنا بعض الايرادات التي يرجع بعضها الى المباني و بعضها مع تسليم المباني الى
 البناء فقد حان ان نتعرض لادلة المنع مستقلاً و بحiale فلنقارى الكريم التأمل في الادلة
 ثم اختيار ما رآه منها احسن فيقبله و ما رآه ضعيفاً فيرفضه.

اما من القرآن

فقوله تعالى:

(لعنه الله و قال لا تخذن من عبادك نصيباً مفروضاً و لأضلنهم و لامنيتهم و لأمرتهم
 فليبتكن آذان الانعام و لأمرتهم فليغيرن خلق الله و من يتخذ الشيطان ولياً من دون الله
 فقد خسر خسراناً مبيناً يعدهم و يمنيتهم و ما يعدهم الشيطان الا غروراً)¹⁸.

اما قوله تعالى لعنه الله يعنى ابعده من رحمته لما صدر منه من الخروج عن شرط
 عبوديته و قوله لا تخذن من عبادك فيه اشارة الى ان نصيبه من عباد الله هم الذين اتخذوه

¹⁸ سورة النساء ١٢٠ الى ١١٨

ما يجوزن و دليلهم على ذلك هو عدم الدليل على المنع و اصابة الحلية و الاباحة في دوران الامر بين الحرمة و الجواز (الشبهة الحكمية التحريمية) فتفطن.

نعم بالنسبة الى دليل عدم الاضرار فينتفى دليل العقل في الفرض اذ من الممكن القول بعدم اى ضرر يترتب على التغيير لو وقع واقعاً. اما قولهم باصالة البرائة و الاباحة في الشبهات الحكمية التحريمية فلا نسلم عمومية الحكم حتى بالنسبة الى اجمال الدليل و تعارض الدليلين بل المختار عندنا في ذلك البحث هو جريان البرائة مع فقدان النص و الدليل اما في اجماله فالواجب الاحتياط و كذا في تعارض الدليلين لو امكن الاحتياط فلا يترك اذ لا يصدق في الحاليتين انها من مصاديق قبح العقاب بلا بيان

اذا البيان المجمع يعدّ عندنا بياناً و المعارض ايضاً كذلك و ايضاً لا يصدق ما لا يعلمون و ما حجب الله علمه الا على فاقد الدليل و النص لا على المجمع و المعارض سيما في المسائل الخطيرة التي يبنى عليها سعادة الانسان و شقاوته و دينه و دنياه اذا المسئلة ليس بمثابة مسئلة الحلية و الحرمة المتعلقين بشرب شىء او زيادة جزء من الاذاكر في الصلوة و عدمه بل لو جوزنا التغيير و هو لم يتغير في الحقيقة فقد جوزنا نكاح رجل رجلاً طيلة عمرهما و هذا في خطره ما يرتعد منه الفرائص و تقشعر منه الجلود فلا يجوز ترك الاحتياط فيه بحال اصلاً.

و اما جوابهم عن استدلال المخالفين و تمسكهم بالآية بانّ الاخذ بالعموم في عدم جواز تغيير خلق الله يلزم منه عدم جواز كثير من اعمالنا الذي نباشرها يومياً و تخصيصه يستلزم تخصيص الاكثر فليس كما زعموا اذ التصرفات التي هي في مسيره لا يسمى بتغيير خلق الله مثلاً انّ الله سبحانه خلق الفواكه لا كل الناس و الاشجار لانتفاع الناس انواع الانتفاعات و المياه و البحار و الجبال لانتفاع الناس فكل انتفاع مشروع هو في مسير خلق الله، نعم لو اخذ شخص طريقة يستخدم فيها الفواكه و المياه لهلاك الناس هذا تغيير لخلق الله باخراجه عن مقصده و مسيره الذي قدّره الله فيه فلا يلزم من حمل الآية و الاخذ بعمومه شىء من المحظورات المذكورة فالتغيير هو اخراج الشئ عن طبيعته السليمه و جعله ناقصاً فلا يشمل التنزيه و التزيين و التكميل كما زعموا و اخراج الشى عن مقاصده التي خلق الله له مثل التمتع من الادبار و اخذ القوى و الفكر في اشاعة الفساد و الحروب و الجنائيات و اخصاء العبيد و الحيوانات و فقع عين الناقة و الابل و ثقب آذانهم و تغيير جنسيتهم في الانسان هذا هو المسمى بتغيير خلق الله و لا يجوز

و أمّا التلذذ و الالتذاب الى زوجته و الالتذاذ منه فقد عدّه من المقومات و الاوصاف اللازمة في التحول الحقيقي فلقاتل ان يقول هذه الامور ايضاً قد لا يوجد في بعض النساء و الرجال مع انه رجل و انها مرّة.

و كيف كان فقد استدلل السيد ره في تجويز ما لعلّه سوف يكون في المستقبل من الزمان بقوله: و في هذه الحالات الاخيرى التى ذكرناها لا نمتلك اى دليل او نص شرعى يقضى بحرمتها و ما لم يقم عندنا دليل شرعى على تحريم تغيير الجنس بالعنوان الاولى فلا مانع من حيث المبدأ بتغييره و اجراء العمليات الجراحية التى تتعلق بهذا الشأن.¹⁷

ثم ذكر اصل الحليّة في حال التردد و الشك فيها بين الحرمة و الحليّة و ايضاً اشار الى بعض احكامه و هو جريان جميع الاحكام على طبق الحالة الحديثة.

فكما ترون أنّ السيد ره قد عدّ من المجوزة لهذا العمل مع أنّه ره قد صرح بتحريم ما يقع الى يومنا هذا من العمليات و أنّه في حالة فرضيّة لعلّه سوف يقع قال بالجواز و مع ذلك يُستند الى فتويه من يمارس و يباشر اليوم بالتغيير في الجنسية مع أنّه ليس الاّ مصداقاً لما حرّمه السيد رحمه الله و كذا سيد الامام الخميني قدس سره و هو السابق في تلك الفتاوى اذ بعد تجويزه و بيان احكامه ذكر في المسألة العاشرة من مسائل تغيير الجنسية ان ما ذكرنا يثبت فيما اذا غيّر جنس بجنس واقعاً و أنّه فرع على ذلك غير ما نريد اذ فرع على هذا القول قوله و أمّا لو كان العمل كاشفاً عن واقع مستور و أنّ من صار رجلاً بعد العمل كان رجلاً من أوّل الامر يستكشف منه أنّ ما رتب على الرجل الصورى و المرأة الصوريّة رتب على غير موضوعه فتحدث مسائل اخرى. و ما نريد تفريعه هو أنّه لو صوّر للامام قدس سره أنّ العمليّة لا يغيّره واقعاً الى الآن و ان فرض أنّه من الممكن ان يصير العمل المشار اليه ميسوراً في المستقبل فماذا يفتى و يجيب اوليس ذلك من الجماعات المرضى الروحي و خنائي الافعال (ترانسكشوال) مغالطة يستفتون شيئاً و يرتبون عليه شيئاً آخر.

و على اى حال فقدر أينا ما هو الدليل عند المجوزين اذا المجوزون بالنسبة الى الواقع الموجود ليسوا في الحقيقة مجوزاً و بالنسبة الى الحالة المفروضة لو وقع يوماً

¹⁷ فقه الحياة سيد فضل الله

و روى الشيخ الطبرسى فى مجمع البيان فى تفسير تغيير خلق الله عن الصادق (ع) انه بمعنى امر الله.¹⁴ ومثله ما روى البحرانى فى تفسيره عن الباقر (ع) فى حديث جابر و رواه العياشى فى تفسيره عن الصادق (ع) ما يؤيده و على بن ابراهيم فى تفسيره يروى مثله و فسرته ابن عباس على ما روى عنه بتحريم الحلال و تحليل الحرام.¹⁵ و اكثر مفسرى اهل السنة ذهبوا الى انه بمعنى تغيير دين الله و هو الشرك و العصيان.

و اما رابعاً فدلّيل حرمة الاضرار بالنفس الذى تمسك به المانعون فقد اذ عن به السيد محمد حسين فضل الله احد العلماء المجوزة للتغيير فيما يتعلّق بالتغيير الساذج الصورى المرتبط بخنثى الافعال اما فيما يتعلق بما لو فرض ترقى العلم الى حيث يتبدل واقعاً رجلٌ بانثى و انثى بالذكر او فى خنثى غير المشكل الذى يخرج به بالتغيير من الغالب فى جنسيه الى المغلوب فيها فلا يسلم الدليل فاليك من كلامه ما يدّل على ذلك: اما بالنسبة الى خنثى الافعال او خنثى النفسين المسمّى بترانسكشوال فيقول السيد فضل الله ره و ما هى الآ عملية احتيال على الواقع لا يجاد تبرير للشاذين جنسياً فى ممارسة اللواط الذى لا زاله الغالبية العظمى من المجتمعات ترفضه و تنبذه و تحتقر من يمارسه.¹⁶

و اضاف رحمة الله قوله: لا يبعد حرمة هذه العمليّة لأنها عمليّة اضرار بالجسد يتمثل بقطع عضو الذكورة من دون اية مصلحة توازن هذا الاضرار و عند ذلك يدخل فى دائرة حرمة الاضرار بالجسد لا سيما اذا كان الاضرار بالغاً ثم قال: و لا تبيح له اقامة اية علاقة جنسية كانثى مع رجال آخرين.

لأنّها ستكون علاقة رجل برجل كما أنّه لا تحوله الى انثى فى احكامها الشرعيّة

و اما بالنسبة الى تغيير الجنسية بصورته الكامله بحيث يصبح الرجل مرثة بتمام خصوصياتها الروحيّة و الجسميّة و الذهنيّة و بالعكس فذهب السيد ره الى جوازه مع الاذعان بعدم امكانه الى اليوم و عدم وقوعه و ان فضل ايضاً فى الخصوصيات اللازمة و المميزات و المقومات الدخلية فى الرجولية و الانوثة حيث ذهب الى عدم لزوم امكان الحمل و وجود الرحم مستنداً فى ذلك الى انه يوجد من النساء من لا تملك تلك الامور

¹⁴ مجمع البيان ج ٣ / ١٧٣

¹⁵ الخصائص فى احكام القرآن

¹⁶ فقه الحياة فضل الله

امّا حكمه

اتضح ممّا تقدّم من البيان أنّا في مواجهة صورتين مفروضتين من تلك المسئلة.

الصورة الاولى ناظرة الى عدم امكان تغيير الجنسيتيه و أنّ ذلك توهم و زعم من المباشر للتغيير في جنسيه و هو الذي يريد ان يخرج من جنسيته الحاليه الى ما بزعمه انسب لحاله و من الذي يتصدى لاجراء العلمية في الراغبين للتغيير و لعلّه عالم بان العملية التي يزاولها و يمارسها و يعالجها لا تغير الماهية عمّا هي عليه و كل فرض من الفروض اى علمه و جهله بذلك له اثر في ميزان مسئولية الشرعيه تجاه من يوجب العيب و النقص في بدنه و روحه.

و الصورة الثانية في المسئلة هي فرض امكان التغيير حقيقة و أنّ من جعل نفسه في معرض التغيير و امحاء بعض الاجهزة و الانسجة و الآلات و زرع الآت اخرى مكانه سوف يدخله في جنسية اخرى غير ما نشأ عليها من الجنسيتيه. فبعض الادلة شامل للصورتين و بعضها الآخر يختص بفرض دون فرض.

ادلة المجوزين و مستند قولهم

امّا المجوزون من العلماء فاهم ما استدلوا به هو اصاله الاباحه فيما لم يوجد لمنعه اى دليل و الاصل في الشبهات الحكميه و الموضوعيه عند الاصوليين من علمائنا تحريمياً كان ام وجوبياً اعم من ان يكون لفقدان النص او لا جماله او لتعارضه هو البرائة و هم يدعون اولاً أنّه لا دليل لدينا يحكم بالمنع فعدم الدليل دليل العدم اذ لو كان ذلك ممنوعاً و محرّماً فعلى الشارع البيان اذا العقاب بلا بيان قبيح عند العقلاء جميعاً و ثانياً اجابوا عن استدلال المخالفين بآية 119 من سورة النساء بأنّها اولاً مجملة و على فرض بقائه على عمومها يلزم منها محذورات لم يلتزم به احد ممن تمسك بها و ثالثاً قد فسّر الآية في كثير من الروايات الواردة عن اهل البيت (ع) بأنّ خلق الله هو دين الله كما قويّه الشيخ الطوسي في تفسير التبيان حيث قال و اقوى الاقوال من قال فليغرنّ خلق الله بمعنى دين الله بدلالة قوله: (فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم) و اضاف ره ايضاً أنّ هذا القول شامل و جامع لجميع الاقوال في تفسير الآية اذ كل مفسّر حمل الآية على مصداق من مصاديق المخالفة للدين فالآية تناول الجميع¹³

الله فرجه بفرج النساء و سقطت لحيته فقال الحسن (ع) اغربى مالك و محفل الرجال فانك امرأة.¹²

فما شاء الله كان و ما لم يشاء لم يكن و ان اراد الناس بجميع علمهم و قواهم و سعيهم.

و المختار من الوجوه الخمسة عندنا هو الخامس و لا اقل من الرابع فاذا التغيير للجنسية لم يقع و لا يكون و ان ما صدر من البعض في التغيير تغيير و لكن لا للجنسية التي عينه الرب الجليل بل هو ازالة نعمة اعطاها اياهم و زوال النعمة بسبب الكفران من السنن الالهية قديماً و لن تجد لسنة الله تبديلاً و لن تجد لسنة تحويلاً.

كيف لا اذ لا نرى ممن انقلب بزعمه مرثة ان تحيض و تحمل كما تحمل النساء و لا تلد و لا ترضع و من انقلبت الى الرجولية بزعمها كيف و لا ينهض قضيبه المزروع في ما تحته و كيف لا يتلذذ بالاعمال الجنسية و لا يولد متياً و لا يحتلم و هل يمكن القول بأنه رجل بخشونة صوته و نبات اللحية في وجهه اذ هذه الامور قد يوجد في المرثة الكاملة الولودة لبعض الاختلالات العارضة في عمليات جهازات بدنه و هذا لا يصير المرثة رجلاً ولا الرجل مرثة.

و العجب كل العجب ان المدعين للعلم و الحقوق و الانسانية و المدنية الذين يختبرون اى فرضية علمية في بعض الحيوانات كيف لم يفعلوا ذلك في انواع الحيوانات ليخبروا الناس بامكانيته و انهم و صلوا الى النتيجة فيها و النتيجة هي التبدل الحقيقي حتى تحس الرجل المبدل بالمرثة ما تحس المرثة و تحمل كما يحملن و تضع حملها كما يعضن و ترضع كما يرضعن اولادهن و المرثة المتبدلة رجلاً بزعمهم لماذا لا يمنى و لا تحمل منه انثى و لا تحس من الشهوة ما يحس الرجال كلاً انها كلمة هو قائلها ليس في العملية المشار اليها الا ايراد النقص في جسم شخص باذنه كما لو قطع يده او انفه او اذنه و هذا لا يغيره من حقيقته من الجنسية التي هو عليها، و لا نطيل ذلك بل للقارى الكريم ان يحقق حول ما يحدث بهذا العنوان في السازجين و السازجات من الرجال و النساء و ما يتلون به من عظيم الخسارة المتنوع جبره ماداموا حيا.

¹² علامه مجلسى بحار الانوار ج ٤٤ ص ٨٩. و الراوندى قطب الدين الخرايج و الجوائح ج ١ ص ٢٣٧

النظام الجسماني و الروحاني للانسان على مستوى ثالث الوجوه المفروضة او الرابع او الخامس فعلى معيارية الوجه الثالث انّ ما نشاهده اليوم بعنوان عملية التغيير للجنسية ليست تغييراً للجنسية بل هو الجب و القلع من الاعضاء و تنقيص الشخص لا غير و بناءً على الوجه الرابع لعلّه لا يمكن التغيير ابدأ و بناءً على الوجه الخامس محال قطعاً اذ لو كان الروح الانساني على نوعين بفطرة الهى التى فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله فلا ينقلب على نوع آخر الا بارادة الله سبحانه و تعالى كما كان فى المسخ و فى المسخ ايضاً الذى وقع بامرته تعالى لانه كان مصداقاً للعذاب الخزى الذى اشير اليه فى القرآن و صرح به فيما قال (فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين)⁹

و قال: (من لعنه الله و غضب عليه و جعل منهم القردة و الخنازير و عبد الطاغوت)¹⁰

و قال : (فلما عتو عن ما نهوا عنه قلنا لهم كونوا قردة خاسئين)¹¹

يمكن ان يقال ان صورتهن الجسمانية قد تغيرت عن ظاهره و تبدل بصور الحيوانات خزيّاً بسبب ما صدر منهم من قبيح الاعمال و التمرد و الطغيان تجاه ربهم الجليل و اما حقيقتهم و روحهم و حتى جنسيتهم لم يتغير بعد و لذلك لم يبق من مسخ من صورته بصورة اخرى الا ثلاثة ايام ثم يهلك و ينتقل الى دار القرار و يعذب هناك اشد العذاب بما عصو و كان يعتدون نعم لو اراد الله امراً فانما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون.

كما ورد فى بعض الروايات ان بعض اولياء الله دعوا على بعض الطغاة فصاروا مرّة بعد ان كانوا رجالاً سوياً.

كما ورد فى خبر عن الامام السبط الاكبر ابى محمد حسن ابن على عليهما السلام اذ قام خطيباً بعد صلحه و قد حضر المجلس رجل من بنى امية و كان شاباً فاغلظ للحسن (ع) كلامه و تجاوز الحدفى السبّ و الشتم له و لابيّه فقال الحسن (ع) اللهم غير ما به من النعمة و اجعله انثى ليعتبر به فنظر الاموى فى نفسه و قد صار امرأة قد بدّل

9 البقره ٦٥

10 المائدة ٦٠

11 الاعراف ١٦٦

الرابع ان نضيف الى ما ذكر الفرق في الكروموزومات الموجودة في الذكر و يرمز اليها فيه ب (X Y) و في الانثى ب (X X).

و انّ التفاوت بينهما لا ينحصر في ما يرى من الاجهزة الخارجيه و الداخليه بل الامر اعمق من ذلك و يعم كل الجهازات الجسمانيه حتى وزن دماغهم و مخهم و غدد هم يتفاوت في الجنسين بحيث ادعى الدكتور آلكسيس كارل احد جزّاحي الاروبي و بيسكولوجيستهم بانّه لو اعطى خلية و احدة فقط يقدر ان يعيّن جنسيته و انه هل اخذ من المرأة او من الرجل و هو يقول كل حركة من الخلايا الانسانيه و كيفيه الانفعال في مقابل فعل في جميع الخلايا متفاوتة في الرجل و النساء و كذلك كان يقترح ان ينفك النظام التعليمي الرائد و الجارى في الجنسين حتى يلقي في كل جنس ما يناسبه من طرق التعليم و التربيته اذ كان يعتقد انّ النساء و الرجال في جميع شئونهم متفاوتة و ذلك التفاوت و الفرق يقتضى التفاوت في جميع انواع المعاملات معهم حتى التربية و التعليم.

والخامس : ان تدعى بان الفرق مضافاً الى ما ذكر يوجد في الروح ايضاً و انّ الروح الانساني ايضاً على قسمين و هذا غير بعيد سيما اذا قلنا انّ الروح هو نتاج حركه الجوهرية في الجسم او قلنا انّ الجسم و الروح لهما من الوحدة مثل الوحدة بين الباطن و الظاهر من شيء واحد و الملك و الملكوت و الغيب و الشهادة و انّ الروح هو الذى يصوّر الجسم و يهديه مختلف شئونه و تكويناته فهو الجواهر الهادى الذى يهدى الخلايا في عدد تكثيرهم و تنظيم الجسم على حسب فعليته و صورته فيتمثل الروح في الحقيقة في عالم المادة بصورة الجسم فالجسم هو نوع تجلى الروح و ظهوره كما انّ الروح هو حصيلة الجسم و ثمرته هو الذى يصعد الى ربه و هذا الذى يرفعه بعمله و اخلاقه و التأثير و التأثير بينهما لا مثل التأثير بين الشئيين بل بين الظاهر و الباطن فلا نطيل ذلك.

فاذن لو قلنا الفرق ينحصر في الفرض الاول او الثانى فمن الممكن التغيير اذا الجراح يجب الذكر و يقلعه و يثقب الجلد و يقول كان هذا رجلاً فصيرته مرثه او كان مرثه فصيرته رجلاً.

اما لو قلنا انّ التفاوت بينهما لا ينحصر في الآلات و الاجهزة في الرجال و النساء بل في الحقيقة انّ الاجهزة هي الثمرة و من آثار ما خفى من الغدد و الانسجة في

و بما ان الترقى في العلم بلغ ما بلغ من القدرة و السلطان كما قال تعالى: (يا معشر الجن و الانس ان استطعتم ان تنفذوا من اقطار السماوات و الارض فانفذوا لا تنفذون الاّ سلطان). و السلطان هو العلم او القدرة فلماذا لا تنفذ من اقطار الرجولية الى الانوثة و منها الى سابقه و هذا اذن كلى في النفوذ والعبور اما من اقطار السموات و الارض او من اقطار الانوثة و الذكورية الى غيره فالأمر أشدّ اشكالا من سابقه و ان كان سابقه ايضاً غير خالٍ عن الاشكال كما اشرنا اليه و اهم ما نجده من الاشكال أولاً هو في امكانه ثم في جوازه على فرض امكانه.

امكان تغيير الجنس

اما امكانه فلهين ان نعين الرجولية و الانوثة و أنّها ما هي و ما هو الفرق بين الرجل و المرءة و ما هي مقومات ايّهما فلو امكن لنا ان نتعرف الفصل المميز و المقوم و ما بالرجل يصير رجلاً و المرءة تصير مرءة لا يمكن الحكم بامكانه و عدم امكانه اذ العلم و مقدار قدرته معلوم في الجملة فنقول ههنا فروض في الفرق بين الجنسين :

الفرض الاول : ان يفترض الفرق في الاجهزة التناسلية الخارجيّة و تتمثل ذلك في الذكور بكيس الصفن محتويّاً على الخصيتين و العضوا الذكرى المسمّى بالقضيب و في الاناث تتمثل بالشرفتين و العضو الانثوى الذى يحقق مجرى و ينتهى الى الرحم.

و الثانى ان نضيف الى ما ذكر في الفرض الاول الاجهزة التناسلية الداخلية و هي في الانثى الرحم و انابيب فالوب و فى الذكر الوعاء المنوى الناقل و البربخ.⁸

و الثالث : ان نضيف الى ما ذكر في الفرض الاول و الثانى الغدد الجنسيّة و المعروف منها الخصيتان فى الرجل و المبيضان فى الانثى و غير ذلك من الغدد و الاجهزة و الانسجة التى تنتج عملياتها ما يؤدى الى تكوين الاجهزة التناسلية الداخلية و الخارجيّة و الى تكميلها و تنميتها و ما يؤدى ان يحدث فى الخيال الميل الجنسي الذى يعد من أشدّ الاميال فى الانسان التى هى سبب انجذاب جنس الى آخر بحكمته تعالى حتى يخلق منهما النسل و السلالة و يستمر التناسل و التوالد الى ما شاء... الى يوم القيامة.

⁸ البربخ هو المجرى

و قال في مقام نفى التفاضل بالمعايير الجاهليّة : (يا ايّها الناس انا خلقناكم من ذكر و انثى...)⁶

و انسب من الجميع لبحثنا قوله تعالى :

(و يهب لمن يشاء اناثاً و يهب لمن يشاء الذكور)⁷

فنستفيد من ذلك كلّ بل بحكم العقل و تأييد من العلم أنّ الخنثى ليس طبيعة ثالثة بل هو نوع مرض قد عرض لبعض العوامل فان امكن علاجه و رفعه و تعيين وضعه فنعم المطلوب و بالكشف و العمليه و المحاولة يلحق بجنسه الواقعي لامنح و لاتحريم و لا بأس بل معالجة مرض و رفع عيب من عبد من عبادا... سبحانه الاّ أنّه يراعى مهما امكن في امرالعمليه لان يكتفى باقل ما يمكن من النظر و اللمس في آلاته و جهازه فما لا يضطر اليه لا يجوز مزاوله و ممارسته.

امّا من كان من حيث وضع جسمه و جسده معلوم الرجوليّه او الانوثيّة و لكن تحسّ بأنّ فيه من الاميال خلاف ما يقتضيه ظاهره اذ هو رجل و مع ذلك لا يميل الى النساء بل يحب الرجال و حبّه الرجال حبّ انفعاليّ يعنى حب ان يعامل معه كما يعامل الرجال مع النساء فهل يمكن القول بأنّه مرثّة احدثت الصدفة الجهاز المخصوص بالرجال فيه فله ان يحاول ليرجع الى جنسه الاصلى او نقول أنّ بعض العوامل الجنيّة و المحيطيّة احدثت فيه نوعاً من الانحراف فكثرت هرمونات المخصوصة بالنساء في بدنه و جهازاته فله ان يداوى مشكلته و يعدّل هرموناته و ينظم عمليّته غدده فكيف يمكن ان يدعى طبيب او اى صاحب علم و عقل و دراية أنّ الانحراف هو فى ما يرى من جهازاته لا ما يرى و يسمع من امياله اذا لاميال قد تتأثر عقيب غذاء ما و ما يرى فى المحيط و الجن(ذن)

و كذلك عكس ما ذكر فإنّ مرثّة ما مع سلامة جميع جهازاته تحسّ بأنّه تحبّ ان تكون رجلاً و تعمل ما يعملها الرجال من التأهل و العمليّة الجنسيّة مع زوجته و التلبس بما يتلبس به الرجال و غير ذلك فهل هذا الاحساس تكشف عن أنّها فى الواقع رجل قد احدثت الصدفة او اى امر آخر هذه الجهازات فيها او أنّ بعض العوامل احدثت فيه ما ذكر فلها علاجها لا تغيير جنسها. هذا لو قلنا بأنّ الميل المشار اليه يكشف عن جنسه الواقعي امّا لو قلنا بأنّه رجل ولكن يريد ان يصبح مرثّة او هى مرثّة فتريد ان تصبح رجلاً

⁶ سورة الحجرات ١٣

⁷ الشورى ٤٩

أما مع قطع النظر عما وقع او سيقع بعد ذلك نريد ان ننظر لحكم المسألة من وجهة النظر الفقيه فنقول و من ... الاستعانة أنّ للذّي يريد التغيير في وضع جنسيته حائثا قبل اى اقدام و محاولة، الحالة الاولى ان يكون في جسمه مشكلة تؤذيه من حيث الجنسية مثل ان يكون له من الاجهزة مايكون للرجال و النساء معاً و هذا ايضاً على اقسام شتى اذ بعضها معلوم الرجولية و فيه جهاز زايد من جهازات النساء اذ الثاني ناقص غير عامل و غير فعال و بعضها معلوم الانوثة و فيها جهاز زايد مما يتعلق بالرجال فيريد ازالة الزايد بالعملية الجراحية و يدخل في الرجال او النساء و من غير اى تردد و نقصان و بعضها يوجد فيه جهاز ان مع عدم العلم بالرجوليته و الانوثة و يسمى في لسان الشرع بالخنثى المشكل و قد ورد في الشرع أنّه يعين جنسه و حكمه من الارث و جواز التزوج بتبع مباله و الاصل في المبال و هو ما ابتداءً و انتهي آخراً و منها من لايمكن تعيين امره بذلك اذ الجهازان على حد سواء و قد ورد في الشرع ان يراجعوا بالقرعة اذ القرعة لكل امر مشكل و هذا ايضاً له ان يحاول في تعيين جنسه والخروج مما كان عليه من الاشكال و منها من لم يكن فيه اى شيء من الجهاز و امره اخفى من سابقها فيحاول ان يكشف امره و يعين جنسيته بعملية جراحية و علاجه كل ذلك لا بأس به ويجوز شرعاً من غير نكير اذ الجنس في الانسان بل في كل شيء لا يتجاوز عن الاثنين كما اشار بذلك قوله سبحانه و تعالى في مواضع من كتابه (و أنّه خلق الزوجين الذكر والانثى)¹ و (و من كل شيء خلقنا زوجين لعلكم تذكرون)² و قوله تعالى: (ايحسب الانسان ان يترك سدىّ الم يكن نطفة من متى يمى ثم كان علقة فخلق فسوى فجعل منه الزوجين الذكر والانثى)³.

و قال في مقام تعميم اعطاء الثواب للناس: (فاستجاب لهم ربهم انى لا اضيع عمل عامل منكم من ذكر او انثى)⁴.

و قال: (من عمل صالحاً من ذكر او انثى و هو مؤمن فلنجينه حياة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا يعملون)⁵.

1 سورة النجم ٤٥

2 الذاريات ٤٩

3 سورة القيامة ٣٦-٣٩

4 آل عمران ١٩٥

5 النحل ٩٧

فقه تغيير الجنسِيّه فى مذهب الاماميّه

الأستاذ الدكتور جعفر اليوسفى الهشترودى

قد حدثت و بدت فى الاونة الاخيره ظاهرة غريبة و محاولة بين بعض الناس حول جنسيتهم التى اعطى ا.. سبحانه و تعالى لهم فمنهم من يحاول ان يبدل و يغير جنسيته من الذكورة الى الانوثة ليعامل معه كما يعامل مع النساء و المرأة و من النساء و المرأة ايضاً من تحاول ان تبدل نفسه و جنسه لترد فى عالم الرجال و لعل اقدم ما يحاول فى هذا المجال محاولة وقعت فى عام 202 لرجل بالروم يسمى الاجبالوس و لم يذكر التاريخ الدواعى عنده فهل كانت العملية بسبب وجود اختلال فى جسمه كما يوجد فى الافراد الخشى المشكل او كان رجلاً سويًا سليماً و مع ذلك اراد ان يكون مرثة و هل كان سعيه منجحاً و منتجاً ام لا فلا يهمنا ذلك الا العلم باول ما وقع من هذا النوع من المحاولات.

و اما فى عصرنا الحديث فاوّل عمليّه جراحية اجريت لتغيير الجنس هى العملية التى قد اجريت لرسام دانماركى كان يسمى اينر و ينجر و بعد العملية تحوّل الى فتاة تدعى ايلي الب عام 1931 و مع ذلك لم تعيش بعد العملية الا قليلا بل حدثت الكثير من العوارض و الامراض والمضاعفات حتى ماتت و استريحت من همها و غمها فكانت محاولته غير منجحة و تجربته غير موفقة. ثم بعده حاول جندى من الولايات المتحدة فى عام 1952 ان يغير جنسيته و كان يدعى جورج يو رجنس فسميت بعد العملية التى اجراها له اطباء اسكاندينافيين كريستين ثم كتب الى اهله بانّه لقد اصبحت ابنتهم و ليس ابنهم ثم كثر الامر فاصبح اليوم مئات بل آلاف من الرجال يحاولون ان يصبحوا نساء و هناك نساء تحاولون ان يصبحن رجلاً فلا نطيل فى بيان تاريخه اكثر ممّا اشرنا اليه.

Misbah

ISLAMIC THOUGHT AND RESEARCH MAGAZINE SPRING 2015 VOL: 4 NO: 10

ISSN 2146-2569



9 772146 256009

جامعة
المصطفى
العالمية
تمثيله في تركيا



Turkey Representation
Office of al-Mustafa
International University